islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 6 sayı 1-2-3-4 ocak-aralık 2003

6 (2003), SAYI: 1
"SİYASET ve AHLAK"
MEHMED SAİD HATİBOĞLU
MEHMET ÖZDEMİR • İLHAMİ GÜLER • ŞENOL KORKUT
FATİH TOKTAŞ • MUSTAFA ÇAĞRICI • MURAT MERGEN
MUSTAFA SARIBIYIK • ÖMER ÇAHA
MAHMUT AY • MUSTAFA ÜNVER • MEHMET AKİF KOÇ
MEHMET AZİMLİ • MUSA CARULLAH [1875-1949]

6 (2003), SAYI: 2
"KÜRESELLEŞ(TİR)ME ve DİN"
MEHMED SAİD HATİBOĞLU
IBRAHIM M. ABU RABI • PATRICIA M. Y. CHANG
HASAN KÖSEBALABAN • YAKUP COŞTU
BİLAL SAMBUR • BİLAL GÖKKIR
RECEP ALPYAĞIL • MUSTAFA ÖZTÜRK • NEVZAT TARTI
İSMÂ'İL GASPIRALI [1851-1914]
BÜNYAMİN ERUL

6 (2003), SAYI: 3
"ALEVİLİĞİN TEOLOJİSİ"
MEHMED SAİD HATİBOĞLU
TEMEL YEŞİLYURT • SÖNMEZ KUTLU • MUSTAFA ÖZTÜRK
AHMET YILDIRIM • M. SAFFET SARIKAYA • HASAN ONAT
İLYAS ÜZÜM • HÜLYA KÜÇÜK
NECDET SUBAŞI

6 (2003), SAYI: 4
"İSLAMİ İLİMLER SORUNU"
MEHMED SAİD HATİBOĞLU
BURHANETTİN TATAR • İLHAMİ GÜLER • MEVLÜT UYANIK
A. HADİ ADANALI • MEHMET EVKURAN • MUSTAFA ÖZTÜRK
MEHMET PAÇACI • MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
MUHARREM KILIÇ • HASAN HÜSEYİN BİRCAN • ÜZEYİR OK
SORUŞTURMA: HAYREDDİN KARAMAN - M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
SALAHATTİN POLAT - YUNUS APAYDIN - TAHSİN GÖRGÜN
TAŞKÖPRÜLÜZÂDE İSÂMEDDÎN AHMED EFENDİ [1495-1561]

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 6 sayı 1 ocak-mart 2003

SİYASET VE AHLAK

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Âlim, Siyâset ve Ahlâk
•
MEHMET ÖZDEMİR
Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı
İLHAMİ GÜLER
Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak
ŞENOL KORKUT
Fârâbî'de Siyaset ve Ahlak
FATİH TOKTAŞ
İbn Ruşd'ün Siyaset Ahlakı
MUSTAFA ÇAĞRICI
Mâverdî'de Siyaset Ahlakı
MURAT MERGEN
Umranın Altı Şartı –Ahlak Siyasetinin Karakteri–
MUSTAFA SARIBIYIK
Siyasetnâmeler Bağlamında Siyaset-Ahlak İlişkisi
ÖMER ÇAHA
Modern Dünyada Siyasi Etik
•
MAHMUT AY
Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile
MUSTAFA ÜNVER
Kur'an'ı Anlamada 'Söz' Merkezli Bir Vasatın Rolü
MEHMET AKİF KOÇ
53/Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihî Sorunlar Üzerine
MEHMET AZİMLİ
Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım
•
MUSA CARULLAH [1875-1949]
Akademik İslam Üniversitesi
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât
üç aylık araştırma dergisi

VI (2003), sayı: 1
SİYASET ve AHLAK

▶EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

▶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@islamiyat.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 Yayıncının Notu

▶ Editörden

7 MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Âlim, Siyâset ve Ahlâk

▶ Makaleler

15 MEHMET ÖZDEMİR
Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı

31 İLHAMİ GÜLER
Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak

43 ŞENOL KORKUT
Fârâbî'de Siyaset ve Ahlak

59 FATİH TOKTAŞ
İbn Ruşd'ün Siyaset Ahlakı

71 MUSTAFA ÇAĞRICI
Mâverdî'de Siyaset Ahlakı

93 MURAT MERGEN
Umranın Altı Şartı –Ahlak Siyasetinin Karakteri–

105 MUSTAFA SARIBIYIK
Siyasetnâmeler Bağlamında Siyaset-Ahlak İlişkisi

119 ÖMER ÇAHA
Modern Dünyada Siyasi Etik

129 MAHMUT AY
Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile

149 MUSTAFA ÜNVER
Kur'an'ı Anlamada 'Söz' Merkezli Bir Vasatın Rolü

165 MEHMET AKİF KOÇ
53/Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihî Sorunlar Üzerine

173 MEHMET AZİMLİ
Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım

▶ Klasik Metin

185 MUSA CARULLAH [1875-1949]
Akademik İslam Üniversitesi

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

195 Hayretin Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*

198 Alasdair Macintyre, *A Short History of Ethics*

199 Charles E. Butterworth - I. William Zartman, *Between the State and Islam*

200 Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*

200 Khaled Abou El-Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*

201 Siyaset ve Ahlak Sempozyumu

207 Abstracts

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Modern zamanların en acımasız savaş ve işgallerinden birine tanık olduğumuz şu günlerde; siyasetin, reel-politik ile ahlak arasında sıkıştığımızda, birincisinin lehine tavır almak olarak tanımlandığı bir zaman diliminde, ağırlıklı olarak siyaset ahlakını konu edinen 6. cildimizin ilk sayısıyla karşınıza çıkmış bulunuyoruz. Bilindiği gibi 'etik' konusu Sokrates'ten bu yana, binlerce esere vücut verdiği hâlde felsefe haritasında oldukça çorak bir alan olarak kalmıştır. Doğası gereği bütün ahlak alanlarından farklı, özgül bir konuma sahip olan siyaset ahlakı ise bu çorak alanın en çıplak kısmını oluşturmaktadır. Türkiye'de yapılan akademik araştırmalar içinde ise, üç beş çalışma dışında, bu konuya hiç yer verilmemiş olması, elinizdeki sayımızı daha da önemli kılmaktadır.

Aslında, yayın kurulumuz, uzun müzakereler sonunda, bu sayımızda yer alması gereken yazıların muhteva açısından çerçevelerini belirlerken, siyaset ahlakını yönetimin ve yönetim erkini elinde tutan yöneticilerin ahlakına indirgeyen görüş ve düşüncelerden sarf-ı nazar ederek, siyasetin kendisini pratik ahlak olarak ele alan yazılara yer vermemiz gerektiğine karar vermişti. Ancak, gelen yazıların geneli gözönünde bulundurulduğunda, bunda çok başarılı olduğumuz söylenemez. Bununla birlikte *islâmiyât*'ın bu sayı ile, söz konusu literatüre, mütevazı ama ciddi bir katkı sunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Doğrudan Kur'an'ın ele aldığı bir sorunsal olarak siyaset-ahlak ilişkisini konu edinen bir yazının bu sayıda yer almaması bir eksikliktir. Ancak "Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak" başlıklı makalenin bu açığı kısmen kapatacağı kanaatindeyiz. Ayrıca "Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı" başlıklı makale de, Kur'an'ın bu konuda söylediklerinin Hz. Peygamber'in elinden nasıl pratik hayata aktarıldığını göstermektedir. Bütün çalışmalarını, erdemli yönetim ile erdemle yönetilen kent (*el-Medînetu'l-fâḍıla*) konularına teksif eden Fârâbî, siyaset ve ahlak açısından özel bir sayıyı hak etmektedir. Ancak, bu sayımızda Fârâbî ile ilgili bir yazı ile yetinmek zorunda kaldık. Dergimize gelen kıymetli bir yazıya ise sonraki sayılarımızda yer vereceğiz. "İbn Ruşd'un Siyaset Ahlakı" başlıklı yazımız aynı konunun bir başka İslam filozofu tarafından nasıl ele alındığını farklılıklarıyla göstermektedir. "Umranın Altı Şartı" başlıklı yazımız, tepeden inme bir karakteri taşıdığı için, siyaset ahlakı kavramına bir nevi itiraz niteliğindedir. İslam geleneğinde yöneticiler için bir ahlak rehberi olarak hazırlanan *Siyâsetnâme* veya *Nasîḥatu'l-mulûk* tarzı literatürü, siyaset ahlak ilişkisi açısından değerlendiren yazımız konunun siyasetbilim ayağını tamamlamaya yöneliktir. Bunun öncüsü sayılan

Mâverdî'nin özel bir makaleye konu olması ise söz konusu literatürün önemli bir örneğini gözler önüne sermektedir. Machiavelli'den sonra dünyada egemen olan siyasetin ahlaki boyutunu "Modern Dünyada Siyasi Etik" başlıklı yazıda görmek mümkün olacaktır. Musa Carullah'ın, Hindistan'da kurulan İslam üniversitesi için hazırladığı ders programının klasik metin olarak ilk defa yayımlanıyor olması tek başına bu sayımızın değerini ifade etmeye yetecektir.

Saygıdeğer okuyucularımız!

2003 yılı içinde çıkacak diğer sayılarımız bir önceki sayımızda da ilan edilmişti. Bundan sonraki ilk sayımız, son dönem uluslararası ilişkilerinin arkasında yatan dinî tartışmaları ele alan "Küreselleş(tir)me ve Din"; ikinci sayımız ise ilk defa kendi yazılı kaynaklarına göre aleviliği irdeleyecek olan "Aleviliğin Teolojisi"dir. Her iki sayının yazıları sipariş usûlüyle verilmiş bulunmaktadır. Ancak sipariş dışı gelen yazıları da daha önce yaptığımız gibi değerlendirmeye almaya devam edeceğiz.

Yayın kurulumuz, bu yılın sonunda çıkacak olan "İslami İlimler Sorunu" adlı özel sayımızdan itibaren sipariş usûlünü kaldırmıştır. Bundan böyle her sayının konusu ve muhtemel başlıkları yayın kurulu toplantılarında tartıştıktan sonra, bu sayımızda yaptığımız gibi, ilan edilecek, belli bir süre içinde söz konusu başlıklar altında yazı yazmak isteyen araştırmacılar, ele alacakları konunun kısa birer özeti ile dergimize müracaat edeceklerdir. Bununla yazar kadromuzu daha da zenginleştireceğimize ve yazıların kalitesini daha da arttıracağımıza inanıyoruz.

Elinizdeki sayıdan itabaren, hakemli dergiler için getirilen kurallar gereği, her yazının Türkçe ve İngilizce özetleri ve anahtar kelimeleri konulacaktır. Bundan sonra, yazarlarımızın yazıları ile birlikte özetlerini de göndermeleri gerekmektedir.

islâmiyât ile birlikte verdiğimiz *bülten*'e yönelik, şimdiye kadar oldukça olumlu tepkiler aldık. Biz de bu tepkileri değerlendirerek *bülten*'in içeriğini daha da zenginleştirmeye karar verdik. Elinizdeki sayıdan itibaren *bülten* 32 sayfa olarak sizlere sunulacaktır.

Yayıncı notumuzu bir müjde ile noktalıyoruz. 2004 yılından itibaren yabancı dilde yazılan makalelerden oluşacak *islâmiyât international*, yayın hayatına başlayacaktır. Bu konudaki detaylı bilgileri sonraki sayılarımızda okumanız mümkün olacaktır.

Selam ve saygılarımızla...

Editörden

Âlim, Siyâset ve Ahlâk

Topluma mâl olmuş bazı deyimlerin oluşumunda, o toplumda görülen ahlâkî zaafların da katkı sâhibi olduğu inkâr edilemez. Bu kabilden olarak, meselâ bizde ibâdet işlerini yürüten birisi kazârâ bir günâh işlese, bundan çıkarılacak dersin ilk cümlesi şu olur: "İmâmın dediğini tut, gitdiği yoldan gitme". Bu hükümde az çok imâmların da kurtulamayacağı münâfıklık ve riyâya işâret vardır. Ama benzer günâhları meselâ bir vâli, bir milletvekîli, bir gazeteci vs. işlerse onlara aynı deyim pek kullanılmaz da, ille de imâm günâh keçisi yapılır. Bunun sebebi nedir derseniz, benim verebileceğim cevâb şu olacakdır:

On beş asırlık İslâm kültüründe imâm, sözüne ve davranışlarına değer verilen, kendisine uyulan zâtı temsîl eder. Namâzda cemâatin başına geçene isim olduğu gibi, ilim ve idâre çevrelerinin baş adamlarına da imâm denilmişdir. İlk İslâm toplumunda, bir işe ehil sayılmış böyle bir kimsede aranan vazgeçilmez meziyyet sağlam ahlâk olmuşdur. Bu bakımdan Müslümânlar devirler boyu başlarındaki idârecilerde ilim-amel birliğini mutlak şart olarak görmek istemişlerdir. Sözünün eri olmak tâbîrinde; söz, bilgiyi temsîl ediyorsa, erlik de, ameli temsîl eder. Bu ikisini bir arada tutamamış meselâ yahûdî bilginleri, Kur'ân-ı Kerîm'de: "Siz, herkese iyiliği emreder de kendinizi unuturmusunuz? Üstelik Kitâb'ı [Tevrat'ı] da okuyorsunuz. Sizde hiç akıl yokmu?"[1] şeklinde ayıblanır. Söylenen sözü fiile dökmemek de bu kabildendir ki bu nakîsadan Peygamber devri bâzı Müslümânları da kurtulabilmiş değildir: "Ey mü'minler, yapmayaca-

[1] 2. Bakara, 44.

ğınız şeyi niçin söylersiniz?"[2] hitâbı, söylediği ile yapdığı birbirine uymayan Müslümânlara yöneltilmiş bir itâbdır.

İlk Müslümânlar, bu bilgi-amel birlikteliğine çok dikkat etmişler, zâhirî takvâ tezâhürlerinde dâima fiiliyâtı aramışlardır. İslâm'ın en büyük şahsiyetlerinden, Hz. Ömer'den nakledilen şu söz, bu ölçüyü bakın ne derece güncelleşdiriyor:

> *Lā yağrurkum men ḳara'e'l-ḳur'ān. İnnemā huva kelāmun netekellemu bihī. Velākin unẓurū men ya'mel bih.*
>
> Sizi Kur'ân okuyan yanıltmasın, o ancak dilimizden çıkan sözdür, fakat onunla kim amel ediyor ona dikkat edin![3]

Hz. Ömer'in temsilcisi olduğu bu anlayış maalesef çok geçmeden ters tecelliler gösterir oldu. Oğlu Abdullâh (ö. 74/690), kendilerinin, Peygamber zamânında Kur'ân'ı anlayarak, sindirerek okuduklarına işâret ediyor ve şöyle diyor:

> *Leḳad ra'eytu'l-yevme ricālen yu'tā eḥaduhumu'l-ḳur'āne ḳable'l-īmān. Feyaḳrau mā beyne fātiḥatihī ilā ḫātimetihi velā yedrī mā āmiruhū velā zāciruhū...*
>
> Bugün adamlar görüyorum, adama îmândan önce Kur'ân verilmiş, başından sonuna onu okuyor da, onda ne emrediliyor, ne yasaklanıyor bildiği yok.[4]

İbn Ömer'den yarım asır sonra, Medîne'nin tâbiî zâhid âlimi Seleme ibn Dînâr (ö. 140/757) kezâ:

> *Raḍiye'n-nāsu'l-yevme bi'l-'ilmi ve terekū'l-'amel.*
>
> Günümüzde insânlar bilgi edinmeyi kâfi gördüler, onu uygulamayı terk etdiler.[5]

diyor.

Seleme'den bir elli sene sonrasında ise, Şeyhulislâm lakablı Semerkand asıllı el-Fudayl ibn Iyâz (ö. 187/803) şu târîhî tesbîti yapmakdadır:

> *İnnemā nezele'l-ḳur'ānu liyu'mele bihī, fe'tteḫaẕe'n-nāsu ḳırā'atehū 'amelen*
>
> Bu Kur'ân, amel edilmek için nâzil oldu; ne var ki, insânlar onun kırâatini amel hâline getirdiler...[6]

derken, bu büyük âlim, Kur'ân ahkâm ve ahlâkının toplum hayâtından ne kadar uzak kaldığını, insânların Kur'ân'ın sadece şekliyle uğraşdıklarını dile getirmekdedir. Günümüzün, Kur'ân'ı başdan sona ezberlemiş olub da, onun bir cümlesini anlamakdan âciz, sayısız hâfızının kökleri, anlaşılan asırlar öncesinde yeşermeye başlamışdır.

[2] 61. Sâf, 2.
[3] Hatîb-i Bağdâdî, *İḳtiḍā'u'l-'ilmi'l-'amel*, r. 109.
[4] *Muşkilu'l-āṯār*, r. 1453.
[5] *'İlelu Aḥmed ibn Ḥanbel*, 2/r. 1795.
[6] *İḳtiḍā*, r. 116.

Bu gelinen nokta, şübhesiz ki İslâm'ın görmek istediği manzara değildi. Bunda herkes müttefik olduğuna göre, meselenin çözümünü elbirliğiyle aramak, başda Müslümânlara düşen bir vazîfe olacakdır.

Toplumun Denetim Vazîfesi

> *İnnā enzelnā ileyke'l-kitābe bi'l-ḥaḳḳi litaḥkume beyne'n-nāsi bimā erāke'llāh*[7]

âyetinin ve benzerlerinin beyânlariyle sâbit olduğu üzere, Kur'ân-ı Kerîm'in gönderiliş sebebi, insânlara dünyâ hayâtlarında hidâyet kaynağı olmakdır; o kaynağı insânlığa Hz. Peygamber tanıtmışdır. Dolayısiyle, son Peygamber, ilk Müslümânların ilâhî kaynakça tâyin edilmiş ilk ve tek sultânı mevkiindedir. Onun Kur'ân'dan kaynaklanan emirlerine itâat, Allah'a itâat demekdir.

Peygamber başkanlığındaki ideal toplum, bilgi ve ahlâka sâhib mü'minlerin birbirlerini denetimiyle hayâtda kalabilecek bir sosyal bünyeye sâhibdir. Bir insân, ferd olarak bilgili, ahlâklı olabilir. Fakat onun toplumda yaşayabilmesini sağlayacak temel düstûr, toplum ferdlerinin birbirlerini denetim altında tutmalarıdır. Bu vazîfenin Kur'ânî ifâdesi "emr-i mâruf ve nehy-i münker"dir. Yânî, kısaca iyiyi, doğruyu emretmek, bunun zıdlarından alıkoymakdır.

Hicret sıralarında nâzil olduğu bildirilen 22. Hacc sûresinin 41. âyetinde, Müslümânların yeryüzünde iktidâr sâhibi olabildikleri takdîrde tatbîke koyacakları sosyal düstûr böyle gösterilmekdedir. Nitekim Medîne'de vücûd bulacak ilk İslâm devletinin mü'minlerine, 3. Âl-i İmrân sûresinin 104. âyetinde: "Sizden hayra çağıran, mârûfu emreden, münkerden alıkoyan bir ümmet (toplum) olsun." emri veriliyor ve aynı sûrenin 110. âyetinde, bu emirleri hayâta geçirmiş Müslümân toplum: "Siz, insânlar için hayırlı bir ümmet oldunuz; mârûfu emrediyor, münkerden nehyediyorsunuz." denilerek övülüyordu.

Muktedir Müslümânların kaydetdiğimiz bu vasıfları risâletin son senelerinde nâzil olan 9. Tevbe sûresinin 71 ve 112. âyetlerinde, kadın-erkek her mü'minin vasfı olarak aynen tekrarlanıyor ve bu prensipleri tersinden uygulayan erkek ve kadınlar da aynı sûrenin 67. âyetinde münâfıklıkla damgalanıyordu.

Bu âyetlerden açıkça anlaşılmakdadır ki, emr-i mârûf ve nehy-i münker vazîfesi İslâm toplumunda muayyen bir sınıfın eline bırakılmış bir iş değildir. Kudreti nisbetinde her Müslümâna, bilgisi çerçevesinde verilmiş bir Kur'ânî emirdir. Bu emirde dînî-dünyevî diye daha sonraki asırlarda yapılmış bir ayırıma aslâ gidilmemişdir.

Bu anlam saptırmasının tesbîti sadedinde 8/14. asrın allâmelerinden İbn Teymiyye:

> *Ve ḳad kāne'n-Nebiyyu (ṣav.) ve ḫulefā'uhu'r-rāşidūn yesūsūne'n-nāse fī dīnihim ve dunyāhum ṣumme ba'de ẕālike teferreḳati'l-umūr. Feṣāra ume-*

[7] 4. Nisâ, 105.

râu'l-ḥarbi yesûsûne'n-nâse fî emri'd-dunyâ ve'd-dîni'ẓ-ẓâhir ve şuyûḫu'l-'ilmi ve'd-dîn yesûsûne'n-nâse fîmâ yerci'u ileyhim fîhi mine'l-'ilmi ve'd-dîn

Hz. Peygamber ve Râşid Halîfeler, insânları dîn ve dünyâ işlerinde siyâset (idâre) ederlerdi. Daha sonra işler çoğaldı, ayrıldı. Ordu kumandanları insânları dünyâ ve fiilî dîn (ibâdet) işinde; ilim ve dîn [ibâdet] şeyhleri [âlimleri] ise insânları ilim ve dîn sâhasında üzerlerine düşen husûsda siyâset eder oldular.[8]

diyor.

Her mü'minin sâhib olması gereken bu siyâsî hüviyyeti, devrimizin insâf sâhibi bâzı Batılı İslâmiyâtçıları da Batı kültür dünyâsına açıkça bildirmek dürüstlüğünü göstermişlerdir. Meselâ, uluslararası Kızılhac komitesi delegesi sıfatiyle senelerce Arab ülkelerini dolaşmış ve İslâm medeniyeti ve siyâset dünyâsı üzerinde pek çok kitâb ve makâle yayımlamış İsviçreli âlim Marcel A. BOISARD, *L'Humanisme de l'Islam* isimli değerli eserinde şunları söylüyor:

En effet, le Coran ordonne, dans sa lettre ["Que surgisse de vous une communauté (dont les membres) appellent au Bien, ordonnent le Convenable, interdisent le Blâmable" III/104] que la communauté musulmane doit être une société dont les membres, individuellement ou collectivement, commandent le bien et interdisent le mal. ... La particularité de la solidarité musulmane obligatoire est toutefois portée si loin que tout musulman est tenu comme personnellement responsable des violations de la loi, au sein de la commuauté.

Gerçekten de Kur'ân metnine göre, ["Sizden, iyiliğe çağıran uygun olanı emreden, çirkini yasaklayan bir ümmet olsun." III/104] Müslümân ümmeti öyle bir toplum olmak durumundadır ki, onun üyeleri şahsen veya müştereken iyiliği emredecek, kötüyü yasaklayacakdır... Mecbûri Müslümân dayanışmasını diğerlerinden ayıran özellik, ümmet arasındaki kânûn ihlallerinden her Müslümânı şahsen sorumlu tutmasındadır...[9]

Kur'ân'ın vazetdiği bu sosyal denetim, İbn Teymiyye'nin ifâdesiyle:

İnsânları her iki dünyâda kurtuluşa (salâha) erişdirecek bir esâsdır. Onun benzeri Yahûdî ve Nasrânî ümmetinde mevcûd değildir.[10]

Günümüzün 100 sene öncesinin büyük müsteşriklerinden Julius WELLHAUSEN (1844-1917) 1902'de yazdığı *Arab Devleti ve Sukûtu* isimli mühim eserinde Emevî iktidârına karşı o devir İslâm âlimlerinin açtığı muhâlefet cebhesinin fikrî temellerini anlatırken bizim Müslümân âlimlerden farklı düşünüyor değildir:

Müslümân, sözle ve fiille iyiyi belirtmek ve fenâyı reddetmekle vazîfelidir. O, sâdece Allâh'ın irâdesini bizzat yerine getirmekle değil, onu cemâatde

[8] *Mu'cemu'l-fetâvâ*, XI. 551.
[9] p. 141-143, Paris 1979.
[10] *el-Cevâbu'ṣ-ṣaḥîḥ*, II. 52.

> muzaffer kılmaya yardıma da mecbûrdur. *Quiétisme'e* (inzivâ hayâtına) yer yokdur. Dîn, her şahsı, onu ayrı ayrı fiilinde bütüne karşı mes'ûl tutmak sûretiyle, âmme (kamu) hayâtına müdâhaleye icbâr eder. Dînin iştigâl sâhası politikadır. İşte teokrasinin mânâsı da budur.[11]

Benzerleri pek çok olan bu tesbîtlerin birleşdiği husûs, İslâm'ın dünyevî bir varlık olduğu ve dünyâda Allâh'a yaraşır bir toplum vücûda getirmekde her Müslümân ferdin vazîfesi bulunduğudur.

Bu noktada birleşildiği takdîrde akla gelebilecek mukadder suâl şu olacakdır: Her Müslümâna yüklenen bu sosyal denetim vazîfesinin hudûdu nedir: Ne ile ve nasıl yapacakdır? Buna cevâb olmak üzere, asırlar boyu yığınla eser yazıldığını bilmiyor değilim. Fakat görebildiğimiz kadariyle herkesin birleşebildiği hedef, ilme, ahlâka dayalı bir toplum vücûda getirmekdir. Bu iki aslî temeli gerçekleştirecek hareket noktası ise, toplum ferdlerinin müştereken sâhib olacakları denetim şuûrudur.

Peygamber devrinde, bilgi toplumu vücûda getirmeye yönelik, dünyâda emsâli görülmedik gayretler gösterildi. Kur'ân-ı Kerîm'in her işin başına ehil olanı getirme emri uygulandığı içindir ki, ehliyetin şartlarına sâhib olanlar baş oldular, baş olanları da ümmet denetim altında tutdu. Peygamber sonrası Hilâfet devrini açan büyük insân Hz. Ebû Bekir'in ilk olarak vermiş oldukları nutuk, başa geçen kimsenin, teb'anın dâimî kontrolü altında olacağını, iyi işlerinde desteklenip, yanlış işlerinde engelleneceğini, hattâ vazîfeden uzaklaştırılacağını belirtmesi bakımından müstesnâ değer taşımakdadır. En eski İslâmî kaynaklarda onun şöyle söylediği nakledilyor:

> *Fein isteḳamtu [aḥsentu] fee'īnūnī ve in ziġtu [ese'tu] feḳavvimūnī. Eyyuhā'n-nās eṭī'ūnī mā eṭa'tu'llāhe ve rasūlehū. Feiẓā 'aṣaytu'llāhe ve rasūlehū felā ṭā'ate lī 'aleykum.*
>
> Doğru, güzel hareket edersem bana yardımcı olun, yoldan sapar yanlış yaparsam beni düzeltin. Ey insânlar! Ben Allâh'a ve Peygamberine uydukca bana uyun, onlardan ayrılırsam bana uymanız gerekmez.

İşte, Peygamber devrinin bu zihniyetine sâhib her Müslümân elbetde sâdece kendinden sorumlu kalmayacak, toplum faâliyetlerinin doğru işlemesine kudreti nisbetinde katkıda bulunacakdır.

Ne var ki, işbu emir ve nehiy vazîfesinin keyfiyeti noktasında Müslümânlar ilk devirlerden îtibâren, birbirlerinden oldukca farklı görüş ve davranış sergilemeye başladılar.

Peygamber devrinde düşünülemeyen husûsların emr-i mârûf açısından gündeme girdiği görüldü.

Meselâ Kur'ân'ın emirlerini uygulamayan bir Müslümâna hangi müeyyideyi kim ve nasıl uygulayacakdır?

[11] s. 28, 1963.

Şahsî ibâdetler cümlesinden meselâ namâzı kılmayana, orucu tutmayana, haccetmeyen sorumluya yapılacak emr-i mârûf nedir?

Toplum hakkı olarak görülebilecek zekât [vergi] mükellefiyetini yerine getirmeyenler nasıl yola getirilecekdir?

İş hayâtında, çarşı pazarda gayr-i ahlâkî davranışda bulunanlara nehy-i ani'l-münker tatbikini kim ve nasıl yapacakdır?

Hele hele, toplumun gönüllü bey'atını almaya lüzûm görmeden sultân koltuğuna oturmuş kimselere hangi ölçüler içinde kimler dur diyeceklerdir.

Emr-i mârûfa güç yetirilemez ise, alınacak tedbirler neler olmalıdır, gibi ilânihâye çoğaltılabilecek suâllere, dediğimiz gibi, ilk yıllardan itibâren son derece çeşitli ve renkli cevâblar verilmiş ve fiilî hareketlere geçilmişdir. İslâm'ın ilk asırlarından bu yana tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm... sâhalarında İslâm kültürünün sayıya gelmez yazılı kaynaklarında bu cevâbların misâllerini bulabiliyoruz ve inanıyoruz ki, bunların yapılacak ilmî değerlendirmeleri, günümüz İslâm dünyâsının kısır çekişmelerinde ufuk açacak derecede büyük önem taşımakdadır.

Onun hâlen gösterdiği perişanlığın temel sebeblerini, yetersiz bile saysak, bu kaynaklardan çıkarma imkânına sâhibiz. Müslümân kendisini toplumdan niçin ve nasıl soyutladı, dînini niçin mescid duvarlarına habsetti, başına çöreklenmiş zalemeyi niçin temizleyemedi, niçin gayr-ı müslim dünyânın sâhib çıkacağı bir İslâm'ı onlara anlatamadı...

Bütün bunlar geçmiş kültürünü tarafsız bir gözle eleştiriden geçirecek ahlâklı ilim adamlarının sa'yu gayretini beklemekdedir.

İslâm, toplumun bütün meselelerini, doğruluk, güzellik, adâlet, eşitlik... isteyen Kur'ânî prensiplerin ışığı altında çözüme kavuşturmaya tâlib bir nizâmdır. Bu nizâmı herkesden önce Müslümânlar öğrenmek, yapılmış yanlışları düzeltmek, mevcûd eksiklikleri tamâmlamak durumundadırlar.

Bir toplum, duyduğu, gördüğü şeyleri sorgulamaya gitmezse, her rivâyeti doğru belleyip önüne konan her şeye eyvallâh derse, onun İslâmî hüviyetini kaybettiğini söylemekde hiçbir beis yokdur. İsterse sokaklar sakallı cübbeli adamlarla dolu olsun.

Denetime açık ilim+ahlak+iktidar üçlüsünden gâfil olanlar, toplumun ekseriyetini teşkîl ediyorsa, onun kurtuluşuna kendisinden başlaması gerekeceği açıkdır. Devrimizin bin sene öncesi Bağdâd'ına hâkim beynini yormama tercihi, bugün de geçerlidir diyebiliyorsak, bundan bir Müslümân olarak hicâb duymamak mümkün değildir. Şimdi biraz da acı acı gülümseyebilmemize vesile olsun için aşağıdaki vak'ayı bilenlerin de hatırlamasında fayda görüyorum:

1071 Malazgird zaferinden 10 gün sonra vefat etmiş olan hadîs ilimlerinin kurucularından Hatîb-i Bağdâdî'nin pek değerli eseri *el-Câmi'*inde[12] anlatılıyor bu vak'a:

Neseb ilminde allâme sayılan Şuûbî 'Allân, Bağdâd'ın Şâm kapısında, kitâblar sâhibi şâir 'Attâbî'yi (ö. 220/835) sokakda ekmek yerken görür ve onu: "Yâ-

[12] r. 1507 (1553).

hû, yolda yemekden utanmıyormusun?" diye azarlar. 'Attâbî: "Sen ineklerin olduğu bir yerde, onlar sana bakarken bir şey yemekden çekinirmisin?" diye sorar. "Hayır," cevâbını alınca, 'Allân'a: "Biraz sabırlı ol, sana bizim adamların inekliğini göstereceğim," der.

'Attâbî [mescide girip] va'za başlamışdır. Anlattığı kıssaları duâlariyle süsler. Cemâat kendisini rahatsız edecek derecede çoğalmışdır. Bir vaktini bulur, onlara şöyle bir hadîs(!) nakleder:

"Ruviye lenā min ğayri vechin enne men beleğa lisānuhū ernebete enfihī lem yedḫuli'n-nār = Bize pek çok yoldan rivâyet edildiğine göre, kimin dili burnunun ucuna erişirse o kimse cehenneme girmeyecekdir."

Bu müjdeyi duyan cemâat tabii mârifetini göstermeye kalkıyor.

'Attâbî, cemâat dağıldıkdan sonra, az önce kendisine emr-i mâruf vazifesini uygulamış olan 'Allân'a şu acı gerçeği göstermenin haklılığını yudumlamakdadır: *"Elem uḫbirke ennehum baḳar?* = Ben sana bu halk inekdir demedimmi?"

Bizler günümüz Müslümân toplumlarının bu durumda olmadıklarını, Müslümâna yaraşır ahlâkî seviyede olduklarını söyleyebilmeyi ne kadar isterdik!

İslâm dünyâsının Osmânlı Devleti'nin kuruluşuna tekaddüm eden buhranlı senelerini yaşamış meşhûr bir Hanbelî âlim İbnu Kayyımi'l-Cevziyye'nin (ö. 671/1272), Yahûdî ve Hıristiyânların İslâm'a yönelik tenkîdlerine cevâb olmak üzere yazdığı pek kıymetli eseri *Hidâyetu'l-ḥayârā*'da, kendi coğrafyası Müslümân ilim muhitlerinin ahlâkî manzarasiyle ilgili son derece üzücü tesbîtler vardır.

Ehl-i Kitâb'dan birisi bir gün kendisine şu acı suâli yöneltiyor:

> *Nerā fī dīnikum ekṣera'l-fevāḥişe fīmen huve a'lemu ve efḳahu (fī dīnikum) ke'z-zinā ve'l-livāṭ ve'l-ḫıyāneti ve'l-ḥased ve'l-buḫl ve'l-ğadr ve'l-cubn ve'l-kibr ve'l-ḫuyelā' ve ḳılleti'l-vera'i ve'l-yaḳīn ve ḳılleti'r-raḥmeti ve'l-murū'eti ve'l-ḥamiyyeti ve keṣrati'l-hela'i ve't-tekālub 'alā'd-dunyā ve'l-kesel 'alā'l-ḫayrāt. Ve hāẕā'l-ḥāl yekẕibu lisāne'l-maḳāl.*
>
> Sizin dîninizde [olanlarda] fuhşiyyâtın çoğunu büyük âlim ve fakihlerinizde görüyoruz: zinâ, livata, hâinlik, kıskançlık, cimrilik, vefâsızlık, korkaklık, kibir, gurur; derûnî temizlik, rahmet, mürüvvet azlığı; aşırı hırs, maddiyâta düşkünlük, hayır işlerinde tembellik gibi. Bu durum ağzınızdan çıkanı yalanlamıyormu?

İbnu'l-Kayyım bu utanç verici ta'rizlere vereceği cevâblara, büyük peygamberlerin kendilerine tâbi olanların günahlarından sorumlu olamayacaklarını, bu nevi düşüklüklere, Peygamberler hâric, herkesin mârûz kalabileceğini söyleyerek başlamakda ve:

> *Enne'ẕ-ẕunūbe evi'l-ma'āṣī emrun müşterekun beyne'l-umem, lem yezel fī'l-'ālemi min tabaḳāti benī ādem, 'ālimihim ve cāhilihim ve zāhidihim fī'd-dunyā ve rāğibihim ve emīrihim ve me'mūrihim. Ve leyse hāẕā emran iḫtaṣṣat bihi hāẕihi'l-umme ḫattā yuḳdeḥa bihi fīhā ve fī nebiyyihā*

> Günah veya düşüklükler her milletde görülür. İnsânoğlunun hiçbir tabakası, câhili, zâhidi, dünyâperesti, âmiri, me'mûru olsun, bunun dışında değildir. Bu keyfiyet Müslümân dünyâsına has da değildir ki bununla onlar ve peygamberleri ayıblansın...[13]

demekdedir.

Burada, İbnu'l-Kayyım, dikkat edilirse, bize iftira ediyorsun, diyememekdedir, maalesef.

Yedi yüz sene öncesi Sûriyesi'nde İslâm âlimi geçinen bazılarının arz ettiği bu kokuşmuşluk, hiç tereddüdümüz olmasın ki ideal İslâm toplumu olarak Kur'ân-ı Kerîm'de tavsîf edilen hayırlı ümmet ölçülerinden uzaklaşılmış olmasının tabii neticesidir. Bu kokarların emsâlini günümüzde görüyor olmak bizi aslâ ümidsizliğe düşürmemeli; isterse bu düşükler, meselâ sarıklı olmak imtiyâzını, cebini doldurmakda kullanan, başkalarının yazdıklarına imzâsını atmakdan hayâ etmeyen... kişiler olsun, bizi yolumuzdan ayırmamalıdır.

Bugünün Müslümânı, İslâm'ın bir hayât dîni olduğunu, bütün ilim dalları ve mesleklerinin İslâm'ın ilgi alanına girdiğini, bunları ahlâkî kayıdlar içinde geliştirmenin ve uzayda olsun, yeryüzünde olsun, Allâh'ın verdiği imkânları hayırlı yolda kullanmanın, Kur'ân emri olduğunu kabûl edib gereğince çalışmadıkca, o en büyük Peygamber'in ümmeti olunmayacağını bilmek zorundadır.

Bu yolda onlara önderlik edecek ilim erbâbına Hz. Peygamber'e nisbet edilen şu ahlâkî hikmeti hatırlatarak sözlerimi bitiriyorum.

> *Meṯelu'l-ʿālimi'lleẕī yuʿallimu'n-nāse'l-ẖayra ve yensā nefsehū, kemeṯeli's-sirāci [el-miṣbāḥi] yuḍī'u li'n-nāsi ve yuḥriḳu nefsehū.*
>
> Etrafına hayırlı olanı öğretip kendisini unutan âlim, etrafını aydınlatıp kendisini yakıp bitiren mum gibidir.[14]

[13] s. 462-3, 1996.

[14] Tabarânî, *Kebîr*, II/r. 1681, 5.

islâmiyât VI (2003), sayı 1, s. 15-30

Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı

MEHMET ÖZDEMİR
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mehmet.ozdemir@divinity.ankara.edu.tr

özet
Bu makalede Hz. Peygamber'in siyasi faaliyet ve uygulamalarının ahlaki arka planı değerlendirilmektedir. Medine Sözleşmesi, kabilelerle yapılan antlaşmalar, gazve ve seriyyeler, kamu kaynaklarının kullanımı, bu bağlamda incelenen ana konulardır. Makalede Hz. Peygamber'in siyaseti, taşıdığı dinî-ahlaki misyonu uygulamaya aktarmak için önemli ve lüzumlu bir vasıta olarak gördüğüne, uyguladığı siyasetin içine ıslah, barış, dayanışma, ahde vefa, sosyal adalet, hakkın/hukukun üstünlüğü gibi temel değerleri yerleştirdiğine vurgu yapılmaktadır.

anahtar kelimeler
Hz. Peygamber, Siyaset Ahlakı, Medine Sözleşmesi, Dinî Ahlaki Misyon, Değerler

'Siyaset' kavramı, günümüz siyaset literatüründe, genellikle kamu düzeni için gerekli ve uygun kararların alınması ve uygulanması şeklinde tanımlanmaktadır. Hz. Peygamber'in siyasi faaliyetlerinin muhtevasının tayininde bu tarifin yeterli ve açıklayıcı olduğunu düşünüyoruz. Binaenaleyh, makalemizde Hz. Peygamber'in siyasi uygulamalarından söz ederken, kendimizi esas itibarıyla onun kamuyu ilgilendiren faaliyet ve tasarruflarıyla sınırladığımızı belirtmeliyiz. Medine'de bir 'resul devlet başkanı' olarak gerçekleştirdiği Medine Sözleşmesi'nin hazırlanması, kabilelerle yapılan antlaşmalar, hasım ilan edilen kabilelere karşı gazve ve seriyyeler düzenlenmesi, adaletin ikamesi, beytu'l-mâlin kullanımı, bu kapsamda üzerinde duracağımız hususlar olacaktır.

Hz. Peygamber'in siyasi faaliyetleri ve ahlakı etrafında çok geniş bir literatürün teşekkül etmiş olduğu bilinen bir gerçektir. Onun siyasi faaliyetlerini ele alırken yer yer ahlakına, ahlakını ele alırken de bazı siyasi uygulamalarına temas eden çalışmaların sayısı az değildir. Bununla birlikte, münhasıran siyasi faaliyet ve uygulamalarının 'ahlak' nokta-i nazarından değerlendirildiği veya bir diğer deyişle siyasi uygulamalarıyla gerek Kur'an'da yer alan gerekse kendisi tarafından dile getirilen ahlaki prensiplerin örtüşme keyfiyetinin sorgulandığı müstakil bir çalışmaya tesadüf edilememesi ilginçtir. Böyle bir çalışma, hiç şüphe yok ki, öncelikle ahlak ve siyaset felsefesi üzerinde yoğunlaşan mütehassıslardan beklenir. Mamafih, böyle bir beklentinin varlığı, herhâlde Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgilenen bir tarihçinin de mesele üzerinde zihin yormasına mâni değildir. İşte bu kabülden hareketle, makalemizde, işaret edilen konuyu, bütün teferruatıyla olmasa da, yukarıda sıraladığımız hususları öne çıkarmak suretiyle ele almak istiyoruz.

Risaletin Mekke dönemi topluca gözden geçirildiğinde, Hz. Peygamber'in üç ana mesele üzerinde odaklandığı görülür. Bunlardan ilki, şirkin ortadan kaldırılarak bunun yerine Allah'ın birliği (*tevḥîd*) inancının yerleştirilmesidir. Cahiliye tarihine aşina olanlar yakinen bilirler ki, o dönem Arapları –Kur'an'da da açıkça belirtildiği gibi[1]– "Yüce Yaratıcı" olarak Allah'a inanmakla birlikte, esasen çoktanrılı bir yapı mevcuttu. Bu yapıda asıl önemli olan husus, Allah dışındaki ilahlara imanın, Allah'a imanı gölgede bırakarak, kutsallık alanını işgal etmiş olmasıdır. Bu şekilde kutsallığın bölünmesi ve yaygınlaşması nedeniyle din alanında istismar ve yozlaşmanın artması kaçınılmazdı, nitekim de öyle oldu. Hicaz bölgesinde milattan önce iki binli yıllarda Hz. İbrahim tarafından temelleri atılan 'Allah'ın dini'nin (Haniflik) yerini, Hz. Peygamber risalet görevine başladığı sırada Allah'tan ziyade putları, kabilesel gelenekleri ve bunlar üzerine örgülenen mitolojileri kutsallaştıran 'atalar dini' almış bulunuyordu. Bir diğer deyişle, 'din' kavramının ilahi içeriğinin boşaldığı, buna karşılık iyisiyle kötüsüyle gelenek ve örflerin dinîleştiği ve dolayısıyla da ilahi olanın unutulduğu veya özünden uzaklaştırıldığı karmaşık ve kaotik bir süreç yaşanmaktaydı. Bu, öyle bir süreçti ki, M. Rodinson'un ifadesiyle "insanlar hangi tanrıya tapınacaklarını, hangisinden korkup hangisine sığınacaklarını şaşırmışlardı..."[2] Cahiliye toplumunun, Kur'an'da, vahiy ve hikmettten mahrum, dalalet içerisindeki 'ümmiler' olarak nitelenmesi, işte bu sebepledir.[3]

Kur'an'dan anladığımıza göre, bu sonucun ortaya çıkmasının temel sebebi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Allah'la insan arasındaki sağlıklı diyaloğun kopması, buna bağlı olarak da, Allah'ın ve pek tabii olarak O'nun insan hayatı için önerdiği temel ahlaki kuralların unutulmuş olmasıdır.[4] Bu durumda, söz

[1] Bkz. 23/Mu'minûn, 84-89; 43/Zuhrûf, 9; 31/Lokmân, 25; 29/Ankebût, 61-63, 65; 39/Zümer, 38.

[2] M. Rodinson, *Muhammed*, çev. Atilla Tokat, İstanbul 1998, s. 78.

[3] 62/Cum'a, 2.

[4] 59/Haşr, 19.

konusu sonucu ortadan kaldırmanın yegâne yolu, yeniden Allah'ı hatırlamak ve yalnızca O'na dönmektir. İşte bu nedenle *tevhid*, risaletin Mekke döneminde vurgulanan temel konuların başında yer almıştır.

Tevhidle birlikte vurgulanan ikinci konu, insanın ölümden sonra yeniden diriltileceği ve dünyadaki iradî bütün davranış ve tasarruflarından sorguya çekileceği, bu sorgu sonrasında iyi ahlaklıların (*müminler, muttakiler, salihler...*) ödüllendirileceği, buna karşılık kötü ahlaklıların (*kâfirler, fasıklar, facirler...*) ise cezalandırılacağı fikrini muhtevi bir ahiret inancı olmuştur.

Mekke döneminde, üçüncü ana konu olarak, yeryüzünü Allah'ın rızasına ve insan onuruna uygun bir beşerî hayatın gerçekleşmesini mümkün kılacak ahlaki öneriler ve uyarılara vurgu yapılmıştır. Mekki sureler gözden geçirildiğinde, gerek önceki peygamberlere ve toplumlara ait kıssalar aracılığıyla gerekse doğrudan tavsiyeler şeklinde, ahlaki kural ve ikazlara ne kadar sıklıkla yer verildiği açıklıkla görülür. Ahlak konusunda Kur'an'ın vermek istediklerinin, büyük ölçüde Mekke döneminde tamamlandığını, Medine döneminde, ayrıntı ve uygulama dışında pek bir ilavenin olmadığını söylemek herhâlde yanlış olmaz.

Hz. Peygamber'i Mekke dönemindeki faaliyetlerine bakarak, "merkezinde tevhidin yer aldığı ahlaki bir ıslah hareketinin öncüsü" şeklinde tanımlamak, yanlış olmaz. Zaten o da, "Ahlaki güzellikleri tamamlamak üzere gönderildim."[5] diyerek, misyonunu bu şekilde tanımlamış değil midir? Doğrusu, Mekke döneminde Müslüman olanların kompozisyonuna baktığımızda, özellikle adalete en çok muhtaç olan mustazafların (yoksullar, azadlılar, köleler...) Hz. Peygamber'in davetini kabul edenler arasında ilk safta yer almaları, onların da risaleti, kendi mağduriyetlerine çözüm sunan tevhid merkezli bir ahlaki ıslah hareketi olarak algıladıklarını göstermektedir. Buna karşılık, güç ve serveti elinde bulunduran kesim (Kureyş kabilesinin önde gelenleri), putlara ve özellikle de sosyal adaletsizliğin nedeni olan servet sahiplerine yönelttiği sert tenkitlerin ardından Hz. Peygamber'i, Haşimoğullarının kendisine verdiği desteği de dikkate alarak, nübüvvet iddiasıyla, özünde Mekke'de iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan bir siyasi planın lideri olarak algılamışlar, bu nedenle de, onu durdurmak için, başka öneriler yanında, servet veya şehir yönetiminde yer almayı da teklif etmişlerdir.[6]

Oysa Hz. Peygamber için asıl hedef, vazgeçirmeye çalıştıkları bu misyonun yerine getirilmesi idi. İktidar, bu amaca ulaşmakta bir araç vazifesi görebilecekse kabul edilmeye değerdi. Bu olmadığı içindir ki, sözü edilen teklifleri, hiçbir şekilde dikkate almamıştır. Onun bu tür tekliflere karşı verdiği cevap gayet iyi bilinmektedir: "...Güneşi sağ elime ayı da sol elime koysalar, bu davamdan yine de vazgeçmem..."[7]

[5] İmam Mâlik, *el-Muvaṭṭa*, "Husnu'l-hulk", 8.

[6] İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, Beyrut t.y., I. 293.

[7] İbn Hişâm, *es-Sire*, I. 266.

Hz. Peygamber'in bu davranışı, iktidar-din ilişkisi açısından bakıldığında, risalet vazifesine bağlılığındaki sadakati yanında, iktidar nimetleri uğruna temel değerler üzerinde pazarlık yapılamayacağını göstermesi bakımından da son derece önemlidir. O, kendisi iktidar uğruna dini istismar etmediği gibi, başkalarının da verecekleri siyasi destek karşılığında kendi adından veya dinden nemalanmalarına izin vermemiştir. Bunun en çarpıcı misali, Mekke döneminin sonlarına doğru Müslümanların zorda olduğu, tebliğin tıkanma noktasına geldiği ve her hâlükârda dışarıdan acil desteğe ihtiyaç hissedildiği bir zamanda "Müslüman olur sana biat ederiz. Yalnız Allah seni muhaliflerine galip kıldığında, iktidarın senden sonra bize ait olacağına dair söz isteriz." diyen Âmir b. Sa'saaoğullarının bu talebini, yönetimin kime verileceğini takdirin kendisine değil, Allah'a ait olduğunu söyleyerek geri çevirmesidir.[8]

Bu örnek bize, Hz. Peygamber'in 'oportünist' bir kişiliğe sahip olmadığını göstermektedir. Öte taraftan, Hz. Peygamber, iktidar konusunda bir kabileye ayrıcalık tanıdığında, böyle bir tasarrufun, asabiyet üzerine kurulu kabileciliğin en yaygın ve en etkin biçimde mevcut olduğu bir coğrafyada, bu anlayışı ortadan kaldırmak için inanç ve değerler birliği etrafında inşâ etmeye uğraştığı 'müminler topluluğu'nu kısa sürede dağıtabileceğini de kestiriyor olmalıdır. Ne var ki, Hz. Peygamber'in uygulaması bu şekilde olmasına ve kendisinden sonra yönetimin hangi kabile veya hangi şahıs tarafından üstlenileceğine dair herhangi bir beyanda bulunmamak suretiyle son nefesine kadar bu uygulamasına sadık kalmasına rağmen, sonraki Müslüman nesiller, yönetimi onun adına Kureyş kabilesine[9] veya Ehl-i Beyt'e tahsis etmede bir beis görmemişlerdir. Hz. Peygamber'in uygulamalarının ruhu kavranmadan kendisine nispet edilen sözler birtakım meselelerin hallinde yeterli kabul edilince, sonunda endişesi tahakkuk etmeye başlamış ve İslam dünyasında en büyük ve en derin bölünme, 'iktidar' kavramı etrafında gerçekleşmiştir.

Mekke döneminin on üç yıllık tecrübesi, Hz. Peygamber'i; Hamidullah'ın da dile getirdiği gibi,[10] yalnızca ahlaki ilkeleri duyurmanın yeterli olmadığı, bunların işlevsel olabilmesi için birtakım dünyevi müeyyide ve düzenlemelerin elzem olduğu, bunun için de iktidar erkinden yararlanmak veya buna sahip olmak gerektiği kanaatine ulaştırmış olmalıdır.

Hz. Peygamber'in Mekkeli Müslümanlarla birlikte Medine'ye hicreti, onun hayatında yeni bir safhanın başlangıcı olmuştur. Onun siyasi kimliği asıl bundan sonra tezahür etmeye başladı. Mekke'de yalnızca tebliğde bulunan ve teş-

[8] İbn Hişâm, *es-Sire*, II. 424-5

[9] Yönetimin Kureyş kabilesine ait olduğunu ifade eden rivayetler için bkz. Muslim, "İmâre", 4701, 4702, 4704 (Hadis kaynakları kullanılırken mülellif adından sonra *kitâb*/bölüm adı, ardından ilgili hadisin numarası verilmiştir). Hilafetin Kureyş'e ait olduğuna dair rivayetler, görüşler, bunlar üzerine yapılmış ciddi bir değerlendirme için bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII (1982) s. 121-213.

[10] Daha geniş bilgi için bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, I. 204-5.

kil ettiği ilk 'müminler topluluğu'nun eğitimi, iç dayanışması, baskılar karşısında sabır tavsiye ederek varlığını koruması için uğraş veren Hz. Peygamber, Medine'de 'resul' niteliğini muhafaza etmesi yanında bir de kamuyla ilgili kararlar alıp uygulamalarda bulunan bir siyasi önder konumunu elde etti.

Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde kendisini oldukça sorunlu ve karmaşık bir ortamın içerisinde buldu. Her şeyden önce şehirde bölünmüş bir sosyal yapı mevcuttu. Medine'de sosyal bölünmüşlüğe bağlı olarak siyasi parçalanma da had safhada idi. Asabiyet anlayışının beslediği bu parçalanma içinde sürüp giden çatışmaların can kaybı, yaralanma, yağma ve talan şeklinde sosyal ve iktisadi yapıda meydana getirdiği tahribat ve yıkımı tahmin etmek zor değildir. Bütün bunlara, bir de imanları uğruna evlerini barklarını, işlerini ve aşlarını geride bırakarak gelmiş olan Mekkeli muhacirlerin içinde bulundukları sıkıntılar ilave edilmelidir.

Her şeye rağmen, bu şartlarda Hz. Peygamber'in hicreti hem kendisi hem de Medineliler için gerçek manada bir şanstı. Çünkü Medineliler, içlerine herhangi bir insanı değil, temel vazifelerinden biri, *haksız çatışmaların ve zulümlerin ifsat ettiği yeryüzünde hasım insanlar/topluluklar arasını ıslah etmek ve barışı hâkim kılmak* olan bir önderi[11] kabul etmiş bulunuyorlardı. Diğer taraftan, Hz. Peygamber de, tam da barışa muhtaç ve üstelik kısa süre önce yaşanan Buas savaşında, hayatta kalsalardı kendisine şiddetle muhalefet etmeleri muhtemel çok sayıda ileri gelenini yitirmiş Medine'de ciddi bir siyasi rakiple karşılaşmaksızın, siyasi otoriteyi ele geçirme imkânına kavuşmuş durumdaydı.[12]

Hz. Peygamber, Medine'de mevcut şartlar içerisinde barışı yerleştirmek için merkezden çevreye doğru genişleyen halkalar şeklinde birbirini tamamlayan üç temel icraati gerçekleştirdi. Bunlardan ilki, Medineli Müslümanlar (*ensar*) ile Mekkeli muhacirler arasındaki 'muâhât' (kardeşleştirme) uygulaması idi. O, bununla, bir taraftan muhacirlerin göçten kaynaklanan sıkıntıları hafifletirken, diğer taraftan asabiyet ruhunun parçaladığı ve kan davaları yüzünden aralarındaki nefretin derinleştiği müşrik kabilelere, İslam dininin farklı kabilelerden insanları, kan bağını aşarak Allah'a iman ve temel ahlaki değerler etrafında nasıl birleştirdiğini ve aralarında nasıl bir 'ülfet' (kaynaşma) meydana getirdiğini[13] göstermekteydi. Keza bu uygulama, Kureyş'in soylu gençlerinden Hamza b. Abdulmuttalib ile azadlı Zeyd b. Hârise, önde gelen Hazrecli simalardan Ebû Ruveyha ile İran asıllı azadlı Selmân'ın kardeşleştirilmesi örneklerinin de açıkça gösterdiği üzere,[14] cahiliye zihniyetinin tamamen yabancısı olduğu ve

[11] 11/Hûd, 88

[12] Hz. Âişe'nin şu sözleri tam da bu gerçeği ifade etmektedir: "Buas savaşı, Allah'ın, elçisine bir armağanı idi. Allah'ın elçisi Medine'ye hicret ettiğinde halk gruplara bölünmüş, önde gelen şahsiyetleri öldürülmüş veya yaralanmışlardı. Allah onların Müslüman olmalarıyla elçisine lütufta bulunmuş oldu". Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 3777.

[13] 3/Âl-i İmran, 103.

[14] İbn Hişâm, II. 505.

aslâ kabullenmediği kölelikten kurtulmuş bir azadlı ile hür bir insanın mutlak eşitliği anlayışının yerleşmesi açısından da önemli bir kilometre taşı olmuştur.

Hz. Peygamber'in Medine'de barışın sağlanması için attığı ikinci adım, bütün gruplar arasında çatışma yerine barış içerisinde yaşamayı mümkün kılacak bir 'bir arada yaşama modeli'nin oluşmasına öncülük etmesidir. Bu modelin esaslarını muhtevi belge, Türkçeye *Medine Anayasası, Medine Sözleşmesi, Medine Vesikası, Saldırmazlık Andlaşması* gibi farklı şekillerde aktarılmıştır. Adı her ne olursa olsun, bu belge, her şeyden önce kamuyla ilgili son derece ciddi bir düzenlemede Hz. Peygamber'in bir siyasi önder olarak sahip olduğu vizyonu ve bu vizyonun Kur'ani muhtevayla bilhassa ahlak nokta-i nazarından ne derecede örtüştüğünü anlama fırsatını sağladığı için önemlidir.

Sözleşmenin hazırlanması safhasında bütün grupların iştirakinin sağlanması, kendileriyle istişare edilmesi, grupların tek tek adları sayılmak suretiyle sosyal varlıklarının kabul edilmesi; Hz. Peygamber'in siyasi anlayışı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Fakat en az bunun kadar önemli olan bir başka husus, bu siyasi belgede *ma'rûf, takva, ahde vefa, dayanışma, ıslah, zulmü engelleme, suçluyu himaye etmeme*, özellikle de *adalet* gibi ahlaki kavram ve ödevlere yapılan vurgudur.

Hz. Peygamber, merkezden çevreye doğru barışı hâkim kılma niyeti istikametinde üçüncü adım olarak, Medine'yi çevreleyen ve henüz Müslüman olmamış kabileler arasında barışı hâkim kılmak için harekete geçmiş ve bu maksatla Damraoğulları, Ğıfaroğulları, Cuheyneoğulları, Mudlicoğulları, Adiyoğulları gibi kabilelerle antlaşmalar yapmıştır.[15] Bu antlaşmalara dair metinler gözden geçirildiğinde, bunlarda *can ve mal emniyetinin sağlanması* yanında, *her türlü haksızlığa ve zulme birlikte karşı konulacağının ve yapılan antlaşmalara sadık kalınacağının* taahhüt altına alınmış olduğu görülmektedir. Antlaşmaların yapılmasında Hz. Peygamber'in Kureyş'e karşı müttefik bir cephe oluşturma stratejisinin rolü olduğu şüphesizdir. Bununla birlikte, metinlerdeki ahlaki vurguları ve Hz. Peygamber'in bu süreçte hasım kabileleri barıştırmak için harcadığı çabaları[16] göz önünde bulundurursak, söz konusu antlaşmaların yapılmasında onun "yeryüzünde ifsad yerine ıslahı gerçekleştirme" şeklindeki ahlaki sorumluluğunun da bir o kadar etkili olduğunu düşünmemiz pekâlâ mümkündür.

Buraya kadar verilen bilgiler Hz. Peygamber'in barışı yerleştirme ve yaygınlaştırmayı siyasi olduğu kadar ahlaki bir sorumluluk olarak da değerlendirdiğini ortaya koyuyor olmakla beraber, onun yirminin üzerinde gazve ve onlarca seriyye düzenlemiş olmasını nasıl anlamlandıracağız? Ya da Batılı eleştirmenlerin ifadesiyle "bir peygamber, nasıl savaşçı olabilir?"[17]

[15] Antlaşma metinleri için bkz. Hamidullah, *el-Vesâ'iku's-siyâsiyye*, Beyrut 1987, s. 262 vd.; M.A. Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri*, İstanbul 1993, s. 209-24.

[16] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 467.

[17] Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, İstanbul 1993, s. 26.

İnsan tabiatı, genelde savaştan hoşlanmaz. Hz. Peygamber de savaşın temenni edilmemesini söyleyerek,[18] insan tabiatının bu gerçeğini dile getirmiştir. Ne var ki, insanlık tarihi boyunca maksat ve şekilleri değişik olmakla birlikte, savaşlar hep olagelmiştir. Şüphesiz bunların bir kısmı yeryüzünde fesadı yaygınlaştıran haksız savaşlardır. E. Güngör'ün de belirttiği gibi, bir taraf haksız bir savaşı başlattığında, buna karşı çıkmak ve savaşa katılmak, artık ahlakı korumanın bir gereği olur.[19] Aslında Hz. Peygamber'in yaptığı da bundan başkası değildir. Daha açık bir ifadeyle, Mekke'de Kur'an'ın 'zulüm' olarak nitelediği[20] muhtelif baskıların ardından, Hz. Peygamber ve Müslümanların yurtlarından sürülmüş olmaları, kendilerine meşru ve geçerli bir savaş sebebini fazlasıyla vermekteydi.

Hz. Peygamber, Kureyş'e karşı savaşma kararı verirken, belki kısa vadede meşru müdafaa hakkını kullanmaktaydı. Ancak, uzun vadede asıl hedefi, hem kıblenin tahvili[21] ile tevhid inancının merkezi hâline gelen Kâbe'yi şirkten temizlemek hem de Kureyş'in ticari gücü ve Kâbe'den kaynaklanan dinî nüfuzunu kırarak,[22] Müslüman olmak için bu kabilenin tavrını gözleyen diğer Arap kabilelerinin İslam dinine girişini hızlandırmaktı. Bir başka ifadeyle, Hz. Peygamber'e göre Kureyş'le savaş, aslında davetin önündeki en güçlü ve en ciddi engelin kaldırılması uğruna girişilen bir mücadele idi. Hz. Peygamber hicretten sekiz yıl sonra (8/630) Mekke'yi fethetmek suretiyle bu hedefine ulaştı. Bu süreç içinde ufak çaplı seriyyeleri bir tarafa bırakacak olursak, Mekke'nin fethi hariç müşriklerle Hz. Peygamber arasında Bedir, Uhud, Hendek gibi üç büyük savaş gerçekleşti. Bunlardan Uhud savaşının Medine'nin yanı başında, Hendek savaşının şehrin neredeyse içinde, Bedir savaşının ise Mekke'ye nispetle Medine'ye çok daha yakın bir mevki olan Bedir kasabasında vuku bulduğunu göz önüne aldığımızda, aslında savaşın taraflarından hangisinin saldırgan, hangisinin meşru müdafaa içinde olduğunu tespit etmek zor olmaz. Peki Mekke'nin fethi? Klasik kaynaklarımızda verilen bilgiler,[23] Hudeybiye Antlaşması'nın Mekkeliler tarafından ihlal edilmesi üzerine Hz. Peygamber'in bu şehri fethetmek üzere harekete geçtiğini ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in müşriklerden başka Yahudi ve Hıristiyanlarla olan ilişkilerinde de zaman zaman askerî tedbirlere müracaat ettiğini biliyoruz. Önce, bu üç kabileden ilk ikisini, Medine'den uzaklaştırdı. Sonuncusu olan Kurayzaoğulları ise, eli silah tutan erkekleri öldürülmek, kadın ve çocukları ise esir alınmak

[18] Buhârî, "Cihâd", 112, 156; Muslim, "Cihâd", 19-20.

[19] Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul 1995, s. 185.

[20] 22/Hacc, 38-41.

[21] 2/Bakara, 143-5. Kıblenin tahvilinin siyasi anlamı hakkında bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 27; Câbirî, *İslâmda Siyasal Aklın Oluşumu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 214-5.

[22] Câbirî, *İslâmda Siyasal Aklın Oluşumu*, s. 210.

[23] Mesela bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV. 389-96; Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, Beyrut 1984, II. 780 vd.; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātu'l-kubrā*, Beyrut t.y., II. 134 vd.

suretiyle tasfiye edildi. Kaynaklarda bu kabileden öldürülen erkeklerin sayısı hakkında 400'den 900'e kadar farklı rakamlar bulunmaktadır. Rakamlar ne olursa olsun, Hz. Peygamber'in askerî seferleri arasında hasım taraftan bu sayıda insanın ölümüyle sonuçlanan ilk ve tek olay, Kurayzaoğulları olayıdır. Bu noktada ister istemez şu soru akla gelmektedir: Kaynukaoğulları ve Nadîroğullarını yalnızca Medine'den uzaklaştırmakla yetinen Hz. Peygamber, Evs kabilesinin aracılığına rağmen, niçin Kurayzaoğulları için de benzer bir tavrı sergilememiş veya savaşlarda insan zayiatının en düşük sayıda kalmasını amaç edinmişken, söz konusu kabileden bu kadar insanın öldürülmesine nasıl sessiz kalmıştır?

Bu sorunun cevabını kısmen Hz. Peygamber ve Müslümanların Hendek savaşı sırasında ve sonrasında içinde bulundukları psikolojiyle Kurayzaoğullarının tutumunda aramanın yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Hz. Peygamber ve Müslümanların bir ölüm kalım mücadelesiyle karşı karşıya kaldığı ve Müslüman cephesinin ikiye bölündüğü bir ortamda, bu yetmiyormuş gibi bir de Kurayzaoğullarının Medine Sözleşmesi'ni aykırı olarak, Müslümanları arkadan vurmak üzere Kureşy'le işbirliği yapmaya karar vermesi, öyle anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber tarafından kelimenin tam anlamıyla ağır bir 'ihanet' olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber, Evs kabilesinden bazı Müslümanların Kurayzaoğullarının bağışlanmaları için yaptıkları teşebbüslere olumlu cevap vermemiş; dolayısıyla da Evsli Sa'd b. Mu'âz'ın Tevrat'a dayanarak verdiği hükmün uygulanması karşısında sessiz kalmayı yeğlemiştir.[24]

M. Rodinson, Kurayzaoğulları olayında Hz. Peygamber'in masumluğuna inanmanın güç olduğunu ve bu olayı aslında önceden tasarlanmış siyasi bir tedbir olarak anlamak gerektiğini söyler ve bu kanaatini "Kurayzaların Medine'de kalması sürekli bir tehlikeydi; gitmelerine izin vermekse Hayber'deki Müslüman karşıtı entrika yuvasını pekiştirmekten başka hiçbir işe yaramayacaktı. Sadece ölüler geri dönmez. Kaldı ki katliam öbür düşmanların da cesaretini kıracaktı. Peygamber'in seçtiği çözüm yolu, tabi siyasi açıdan, en iyi çözüm yolu idi..."[25] Bu izah ilk bakışta makul gözükse de, gerek bu olayın öncesi ve sonrasındaki gelişmeleri dikkate almadan yapıldığı, gerekse Hz. Peygamber'i sırf bir siyaset adamı olarak gösterdiği için tenkide muhtaçtır. Hz. Peygamber'in iyi bir siyaset stratejisti ve uygulamacısı olduğu doğrudur. Ancak, yalnızca bir siyasetçi olduğunu söylemek, onu doğru anlamamak olur. Şayet Hz. Peygamber, Rodinson'un ima ettiği gibi fırsatçı bir siyasetçi olarak hareket etseydi, Kurayzaoğullarının başına gelenlerin, daha önce Kaynuka ve Nadîroğullarının da başına gelmemesi için bir neden yoktu. Hatta bir yıl sonra (7/628) ele geçirilecek olan Hayber'deki Yahudiler de, Kurayzaoğulları ile aynı muameleye tâbi tutulur ve böylece siyasi açıdan Hz. Peygamber'i çok uğraştıran

[24] Tesniye, 20: 13-14; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 210; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2002, s. 194.

[25] Rodinson, *Muhammed*, s. 208-9.

Yahudi tehdidi tamamen bertaraf edilmiş olurdu. Kurayzaoğullarının karşılaştığı muamelenin Hz. Peygamber döneminde bir benzeri mevcut değildir. O hâlde olaya takdir edilen cezanın tekliğini, olayın mahiyetinde aramak icap eder. Netice itibarıyla şunu söylemek yanlış olmaz: Kurayzaoğulları, Hz. Peygamber'in zaviyesinden, 'ahde vefasızlık' ve 'ihanet' gibi insanlık tarihinin her döneminde gayri ahlaki ve çok büyük suç sayılan fiilleri işlemiş bir topluluk olarak görülmüştür. Böyle bir suç için tayin edilen ceza da tabiatıyla hafif olmamıştır. Bu hususta dikkatimizi celbeden bir husus, Kurayzaoğullarına uygulanan cezanın ardından Hz. Peygamber'e yönelik aleyhte bir söz veya ifadenin kaynaklara yansımamış olmasıdır. Bu durum bize, o günün cari ahlak ve hukuk-örf anlayışı çerçevesinde söz konusu olayın çok da anormal karşılanmadığını, Watt'ın ifadesiyle çağdaşlarının Hz. Muhammed'de ahlaki hiçbir kusur görmediğini[26] düşündürmektedir.

Hz. Peygamber'in Hıristiyanlara yönelik askerî seferlerine gelince, bunlar Mûte ve Tebük seferleri olup, Medine döneminin sonlarına tekabül eder. Hz. Peygamber, bundan önce gerek Habeşistan gerekse Necran Hıristiyanları ile gayet iyi ilişkiler kurmuştu. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in Hicaz'da tedricî olarak güçlenmesinin, özellikle de Mekke gibi o günün dünyasında uluslararası üne sahip bir ticaret kentini[27] fethetmesinin ardından Arap yarımadasının kuzeyinde, özellikle de Suriye topraklarında yaşayan ve Bizanslılara tâbi olan Hıristiyan Arap kabilelerini, bu arada tabii ki Bizaslıları da, rahatsız ettiği kesindir. Bu sebepledir ki onlar, Müslümanların ne maksatla olursa olsun, bu bölgeye girmelerini engellemek istemişlerdir. Nitekim, Hz. Peygamber tarafından Hudeybiye Antlaşması'ndan hemen sonra bölgeye gönderilen on beş kişilik bir tebliğ heyetinin tamamı, Zatu Atlah denilen yerde oka tutularak öldürülmüştür. Hz. Peygamber, gerek bu olaya neden olanları cezalandırmak gerekse bölgede tebliğ emniyetini temin etmek için 8/629'da bölgeye Mute seferini düzenlemiştir.[28] Bundan iki yıl sonra, bu sefer Bizanslıların büyük bir orduyla Medine'ye saldıracakları istihbaratının alınması üzerine, muhtemel bir savaşı önlemek ve bölgede insiyatifi ele geçirmek amacıyla, savaşa çıkmanın son derece zor olduğu yaz mevsiminde, bizzat kendisinin sevk ve idare ettiği otuz bin kişilik meşhur Tebük seferini tertip etti. Savaşın olmadığı bu sefer esnasında Tebük ve civarındaki gayr-i müslim kabilelerle onları yıllık muayyen bir vergi (*cizye*) ödemeleri karşılığında can, mal ve din emniyeti konularında Müslüman devletinin koruması altına alan antlaşmalar yapmış; böylece dört halife döneminde gerçekleştirilecek olan fetihler için ilk işareti vermiştir.[29]

[26] W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina*, Oxford 1956, s. 332.

[27] Câbirî, *İslâmda Siyasal Aklın Oluşumu*, s. 240.

[28] Vâkıdî, II. 755-6.

[29] Tebük sırasında yapılan antlaşmalar: İbn Hişâm, *es-Sire*, IV. 525-6; İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, II. 166; Belâzûrî, *Futūḥu'l-buldān*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 85-6; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İstanbul 1989, s. 118-9.

Bir savaşın meşru ve âdil olarak değerlendirilmesinde, savaşın gerekçeleri kadar savaşan tarafların savaş esnasında veya sonrasında sergiledikleri tasarruflar da önem arz eder. Şayet taraflar ahlaki duyarlılığa sahip değil, savaşın meşru ve âdil olmasını önemsemez, yalnızca siyasi çıkarlar istikametinde hareket ederlerse, o takdirde savaşın, cephede olanlar kadar cephe dışındakiler için de büyük bir yıkım ve tahribata dönüşmesi ihtimali çok yüksektir. İnsanlık tarihi bu tür savaşların yol açtığı yıkım ve tahribatın acı hatıralarıyla doludur. Sami geleneğinde ele geçirilen şehirlerdeki nüfusun büyük küçük demeden tamamının katledildiği,[30] örneğin Eski Ahit'in "Ester" bölümünde anlatıldığı üzere, Hindistan'dan Habeşistan'a kadar olan topraklara hükmetmiş olan kral Ahaşveroş'un zamanında onun izniyle Yahudilerin Azer ayının on üçüncü gününde, yani tek bir günde 'Allah adına' yetmiş beş bin kişi öldürdükleri,[31] M.Ö. 586'da Babillilerin, M.S. 70'de ise Romalıların Kudüs'ü işgal ettiklerinde şehri mabetleriyle birlikte yakıp yıkarak tamamen tahrip ettikleri,[32] Sasani hükümdarı I. Hüsrev'in Yemen valisine, anneleri Arap asıllı bile olsa siyahî hiçbir kimseyi hayatta bırakmamasını emrettiği ve bu emrin yerine getirildiği, bazı Hire hükümdarlarının harp esirlerini topluca yaktırdığı[33] tarih kaynaklarında benzer çok sayıda olayla birlikte kayıtlı bulunmaktadır. Daha da önemlisi, bu tür savaşlar sonucunda harp esirlerinin toplu olarak köleleştirilmesi ve buna bağlı olarak da köleliğin büyük yığınlar hâlinde toplumsal yapının vazgeçilmez bir parçası hâline getirilmiş olmasıdır. Bu yapı o kadar kökleşmiştir ki, Aristo ve onun gibi bazı büyük filozofları bile köleliği insanlığın tabii ve değişmez bir kaderi olarak görmeye sevk etmiştir. Romalılar döneminde kölelerin sayısının hürlerin üç katına ulaştığı, sözgelimi Sezar'ın bir askerî seferin sonunda 1.000.000 köle sattırdığı bilgileri bulunmaktadır.[34] Romalılar gibi Sasaniler ve Bizaslılarda da köleliğin son derece yaygın olduğu bilinmektedir. Arap kabileleri de çok sık birbirleriyle savaştıkları veya yağma yaptıkları için, buna bağlı olarak karşılıklı alınan esirlerin ve bunlardan köleleştirilenlerin sayısı doğal olarak az değildi. Öte taraftan köle ticareti de yaygın biçimde yapılmaktaydı.[35] Kadın köleler (cariyeler), ya hizmetçi olarak ya da daha çok fuhuş yoluyla gelir getirmeleri için kullanılmaktaydılar.[36]

Verilen bu örneklerle mukayese edildiğinde, Hz. Peygamber'in üzerinde durulan hususla ilgili prensip ve uygulamalarının önemi ve farklılığı daha iyi anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, savaşın başvurulacak son çare ve neden-

[30] Dozy, *Tarih-i İslâmiyet*, Matba-i İctihad 1908, s. 117.

[31] Ayrıntılar için bkz. *Eski Ahit*, "Ester" bölümü.

[32] Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 193, 195.

[33] Ahmet Özel, "Esir", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 382-3.

[34] Özel, "Esir", XI. 382.

[35] W. Juynboll, "Abîd", *İA*, Eskişehir 1997, I. 110-11.

[36] Geniş bilgi için bkz. Cevâd Alî, *el-Mufaṣṣal fî târîḫi'l-'arab ḳable'l-islâm*, Bağdad 1993, V. 133 vd. 24/Nûr suresi 33. ayette de bu uygulamaya bir işaret bulunmaktadır.

lerinin meşru olmasına gösterdiği dikkatin yanında, savaş esnasında ve sonrasında da riayet edilmesini istediği birtakım ahlaki ilkeler koymuş ve bunların uygulamaya yansıması için çaba göstermiştir. Kaynaklarda onun gazaya çıkan Müslümanlara kadınları, çocukları, yaşlıları, din adamlarını, hizmetçi ve köleleri öldürmemeleri talimatını verdiği, suçsuz yere bir kadın veya çocuğun öldürüldüğünü gördüğünde Müslüman savaşçıları tekrar tekrar ikaz ettiği, düşman taraftan ölenlerin vücut azalarını kesmelerini yasakladığı, mabetlere zarar vermemelerini, zaruret olmadıkça[37] ağaçları kesmemelerini, binaları yakmamalarını özellikle tenbihlediği konusunda oldukça fazla bilgi bulunmaktadır.[38] Yine aynı bağlamda savaş esirlerine iyi muamele edilmesi, işkenceye tâbi tutulmamaları, esir ailelerin bölünmemesi,[39] esir kadınlara tecavüz edilmemesi[40] de Hz. Peygamber'in Müslüman gazilerden uymalarını istediği savaş kuralları arasındadır.

Hz. Peygamber'in uygulamaları arasında, savaş esiri yetişkin erkeklerin köleleştirildiğine dair örneklere rastlanmaz. Bu, o dönemde benzeri olmayan bir uygulama idi. Kurayzaoğulları ile ilgili uygulama dışında Hz. Peygamber çok az sayıda esirin (takriben on kişi) öldürülmesi emrini vermiştir. Bu kişilerin daha önce bir veya birden fazla Müslümanı öldürmüş olmaları veya işkence yapmaları, ahde vefasızlık gösterip İslam dini, Hz. Peygamber ve sahabe hakkında, özellikle şiiri kullanarak hakaret içerikli ağır bir saldırı kampanyası düzenlemelerinin, Hz. Peygamber'i böyle davranmaya sevk ettiği anlaşılmaktadır.[41]

Ölüm olaylarından söz etmişken, Hz. Peygamber dönemi gazve ve seriyyelerinde esir alınanlardan belirtilen fiilleri nedeniyle öldürülenlerin yanı sıra, savaş alanında karşı taraftan öldürülenlerin sayısının da çok yüksek olmadığını belirtmekte yarar vardır. Yirminin üzerinde gazve ve ellinin üzerinde seriyye tertip edildiği, bunlarda ölenlerin sayısının genel toplamının 1000 rakamının altında kaldığını dikkate alırsak, ne demek istediğimiz daha rahat anlaşılacaktır.

Hz. Peygamber döneminde savaşlar sonucunda esir alınan kadın ve çocukların, çok azı hariç, serbest bırakıldığı görülmektedir. Nitekim en çok esir alınan Mustalikoğulları ve Huneyn gazvelerinin ardından, esirlerin tamamının serbest bırakıldığı bilinmektedir.[42]

Yukarıda verilen bilgilere bakarak, Hz. Peygamber'in askerî tasarrufları esnasında veya sonrasında tamamen ilkelere göre hareket edildiği, dolayısıyla

[37] Yalnız savaş şartları içinde olmak üzere Hz. Peygamber'in karşı tarafı teslim olmaya zorlamak ve saklanmalarını önlemek amacıyla Nadîroğulları kuşatmasında onlara ait hurma ağaçlarının bir kısmını kestiği; Taif kuşatması sırasında ise çok sınırlı bir şekilde üzüm bağlarını tahrip etme emri verdiği, ancak çok geçmeden bundan vazgeçtiği bilinmektedir. Bunun için bkz. 59/Haşr, 5; İbn Hişâm, *es-Sire*, IV. 483; İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, II. 58, 158; Belâzûrî, *Futûḥ*, s. 25;

[38] Mesela bkz. Vâkıdî, II, 757-8; İbn Hişâm, *es-Sire*, IV, 158; Buhârî, "Cihâd", 3014, 3015; Muslim, "Cihâd", 4547, 4548.

[39] İbn Hişâm, *es-Sire*, IV. 635.

[40] Geniş bilgi için bkz. Özel, "Esir", XI. 385.

[41] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sire*, III. 104.

[42] İbn Hişâm, *es-Sire*, III. 295; IV. 488-91.

da, hiçbir 'yanlış' yahut 'kusur'un yapılmadığı sonucuna ulaşılmamalıdır. Her savaş, doğası gereği, beraberinde birtakım yanlışları da getirir. Bu tespit, Hz. Peygamber dönemi gazveleri ve seriyyeleri için de geçerlidir. Ancak, görülen o ki, bu gibi hatalar karşısında Hz. Peygamber'in tavrı, bunları meşrulaştırmak değil, tekerrürünü önlemek istikametinde tedbir almak olmuştur. Keza, zaman zaman vahiy kanalıyla ilahi ikazların yapıldığını da bilmekteyiz.

Hz. Peygamber, Kur'an'da ortaya konduğu gibi bireysel ilişkilerde olduğu kadar, diplomatik ilişkilerde de ahde vefayı temel bir ahlaki düstur olarak görmüş ve uygulamıştır. Antlaşmalı olduğu hiçbir kabileyi, ahde vefa konusunda hayal kırıklığına uğratmamıştır. Hz. Peygamber'in kabilelerle yaptığı antlaşmalardan herhangi birini, ilk bozanın veya bozmak isteyenin kendisi olduğuna işaret eden tek bir tarihî kayıt yoktur. Medine'de yukarıda zikri geçen üç Yahudi kabilesiyle yaptığı antlaşmaya, onlar ihlal edinceye kadar sadık kalmıştır. Mekkeliler Hudeybiye Antlaşması'nı ihlal etmedikçe Mekke'yi fethetmek için harekete geçmemiştir.

Hz. Peygamber'in antlaşmalara sadakat konusundaki genel tutumunun bildiğimiz kadarıyla tek bir istisnası vardır, o da Mekke'nin fethinden bir yıl sonra 9/Tevbe suresinin ilk ayetleriyle bazı müşrik kabilelerle belli bir süre belirlemeksizin yapılan antlaşmaların iptal edilmesidir. 9/631 yılında nazil olan ve aynı yıl hac sırasında insanlara duyurulan söz konusu ayetler, antlaşmalı müşrikleri iki gruba ayrılmakta idi. Birinci grup, belirli bir süreyle antlaşma yapanlar ve antlaşmalarına sadık kalan bazı kabilelerdi. İkinci grup ise, antlaşmaları süreyle sınırlı olmayıp, antlaşma şartlarına riayet etmeyen kabilelerden oluşmaktaydı. İşte sözü edilen ayetler, birinci grubun antlaşmalarını süreleri tamamlanıncaya kadar geçerli sayarken, ikinci grubun antlaşmalarını geçersiz saymakta ve kendilerine İslam dinine girme veya savaş şıklarından birisini seçmeleri için dört aylık bir süre tanımaktaydı. İkinci grubun antlaşmalarının niçin iptal edildiği aslında 9/Tevbe suresinin ilgili ayetlerinde açıkça belirtilmektedir. Bu bağlamda onların sözde antlaşma şartlarına riayet ediyormuş gibi gözükerek Müslümanlar aleyhine dayanışma içine girdikleri, sinsi planlar yaptıkları, İslam dininin yayılmasına engel oldukları, daha önce de ahde vefasızlık gösterdikleri, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara savaş açtıkları ve bu savaşı devam ettirmeye azimli oldukları ifade edildikten sonra, onların aynı zamanda Hz. Peygamber'e karşı mücadelede 'küfrün önderleri' (*e'immetu'l-kufr*) olduklarına dikkat çekilmektedir.

Öyle zannediyoruz ki, 9/Tevbe suresinin başındaki bu ihtar (ültimatom) ile iki husus gerçekleştirmek istenmekteydi. Birincisi, müşriklerin; bir zamanlar bir grup mağdur Müslümanla birlikte Mekke'den sürülen Hz. Peygamber'in, bütün engellemelere ve olumsuz şartlara rağmen önce Medine'de, ardından Hayber ve Mekke'de hakimiyet tesis etmesinin, ancak onun hak bir dava uğrunda mücadele etmesi ve Allah'ın kendisine yardımıyla mümkün olduğunu, dolayısıyla

bu gidişi önlemenin imkânsızlığını idrak etmelerine fırsat tanımaktı. İkinci hedef ise, muhtemelen, böyle bir idraki yakalayamayan müşrik önderlerin, bu sefer savaş korkusunu kullanarak Müslüman olmalarını sağlamak olmalıydı.

Kur'an tarafından Mekke'nin fethinden bir yıl sonra müşriklere yapılan bu ihtar, kısa sürede etkisini göstermiş ve sonuçta Arap yarımadasındaki müşrik Arap kabileleri, askerî seçeneğe ihtiyaç kalmaksızın, İslam dinine girişlerini ilan etmek üzere heyetler hâlinde Medine'ye akın etmişlerdir.[43]

Hz. Peygamber'in kamuyla ilgili uygulamaları, doğal olarak yalnızca antlaşmalar yapmak veya zaruri olunca sefere çıkmakla sınırlı değildi. Taşıdığı ahlaki misyon açısından bakıldığında, en az bunlar kadar, hatta bunlardan çok daha önemli bir başka görevi daha vardı ki, o da adaletin yerleştirilmesi ve yaygınlaştırılması idi. Daha önce de bir şekilde dile getirdiğimiz gibi, adalet, cahiliye toplumunun bilmediği bir kavram değildi. Ancak, kabile yapısı egemen olduğu için, adaletin değeri ve uygulamaya taşınması, genelde bir kabilenin kendi içiyle sınırlı idi. Dolayısıyla da, henüz bütün kabileler için geçerli temel bir ahlaki değer olarak kabul edilmiyordu. "İster zalim olsun isterse mazlum, her hâlükârda kardeşine yardım et!" sözü, kabileler arası ilişkiler bağlamında tam da bu gerçeği ifade etmekteydi. Diğer taraftan, adalet bir kabilenin kendi içinde de herkes için aynı anlam ifade eden ve uygulamaya aynı şekilde yansıtılan bir kavram olmaktan da uzaktı. Çünkü cahiliye döneminin kabile esasına dayalı toplumsal yapısı içerisinde en azından insan olarak herkesin eşit olarak kabul edildiği bir anlayış mevcut değildi. Servet, ailece kalabalık olma, ayrıca atalardan devralınan şanlı geçmiş (*mecd*), hem övünç hem de üstünlük kaynağıydı. Buna mukabil, söz konusu yapıda zayıfların, güçsüzlerin, soyca ünlü olmayan ailelerden gelenlerin, esirlerin kabilelerde nesilden nesile aktarılan şan ve şerefte payları bulunmamaktaydı.

Kısaca ifade etmek gerekirse, bu toplumsal yapı, merkezinde adalet olmadığı yahut var ise de anlamını yitirdiği için, bir yanda güçlüler diğer yanda mağdurlar üretmekteydi. Harp esirleri, mevali, yoksullar, yetimler ve kadınlar bu yapının ortaya çıkardığı mağdurlar kesimini teşkil etmekteydi. Gençlik yıllarında Hz. Peygamber'in de içinde yer aldığı hılfu'l-fudûl,[44] işte böyle bir yapı içinde mağdurların hakkını müdafaa ederek, adaletin teminine yardımcı olmak üzere teşekkül etmiş; ancak, sorunun büyüklüğü karşısında kapsamlı bir ıslahat gerçekleştirmede yetersiz kalmıştır.

Adalet gibi, toplumsal düzenin sağlanmasında kilit taşı rolüne sahip bir kavramın, cahiliyede bu denli ihmal edilmiş veya muhtevasının tahrife uğramış olması nedeniyledir ki, Kur'an'da Mekke döneminin başlarından itibaren bu

[43] Bu konuyla ilgili olarak bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 581-3; Mustafa Fayda, "Hz. Peygamber'in Müşrik Araplara Karşı Siyasetinin Son Safhası", *Ebedî Risalet Sempozyumu*, İzmir t.y., I. 121-6; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 184-5

[44] Hılfu'l-fudûl hakkında bkz. Hamidullah, "Hilfu'lfudûl", *DİA*, XVIII. 31-2.

kavrama sıklıkla vurgu yapılmıştır. Hz. Peygamber de, bu vurguları dikkate alarak, fakirlik karşısında zenginliğin, mevaliden olma karşısında Arap olmanın, zayıflık karşısında güçlülüğün bir imtiyaz sağlamadığı eşitlikçi bir toplumsal yapı oluşturmanın gayreti içinde olmuştur. Buna bağlı olarak da, "İslam dini içinde aristokrat bir kurumsallaşmanın oluşumu engellemiştir".[45] Bu yeni yapıda adalet kapsamında gerçekleşen devrim niteliğindeki yeniliklerden biri, bugünkü ifadesiyle, hukukun üstünlüğü ve herkesin kanun karşısında eşitliği bilincinin yerleştirilmesidir. Bunun en çarpıcı örneği, Hz. Peygamber'in, hırsızlık yapan bir kadının soylu bir aileye mensup olduğu için affedilmesine dair talepleri, sert bir üslûpla geri çevirerek, kadının cezasını infaz etmesidir. Hz. Peygamber'in bu olayla ilgili olarak Müslümanları toplayarak onlara, geçmiş toplumlarda itibarlı/soylu kimseler suç işlediğinde onların cezalandırılmadığını, buna karşılık güçsüz insanlar bir suç işlediğinde derhâl cezasının infaz edildiğini, böylece adalete riayet edilmediğini, bunun da sonuçta o toplumların yıkılmasına sebep olduğunu hatırlatması[46] son derece önemlidir. Hz. Peygamber, hukuk önünde eşitliği, Müslümanlar kadar gayrimüslimler için de savunmaktaydı. Nitekim onun, Kurayzaoğullarının diyet miktarını, diğer Yahudi kabilelerininkiyle eşitlediğini daha önce belirtmiştik.

Hukuktan söz ederken dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus ise, Mekke döneminde Kur'an'da birer tavsiye ve ikaz şeklinde yer alan adam öldürmeme, zinaya yaklaşmama, hırsızlık yapmama, sadaka verme gibi bazı ahlaki kuralların, Medine döneminde hukuki kurallara dönüştürülmesidir. Böylece ahlaki kurallar, yalnızca söylenip geçilen nasihatler olmaktan çıkarılarak hayatın tanziminde daha etkin hâle getirilmişlerdir.

Bütün bunlara bakarak M. Rodinson, İslam ve Peygamber hakkındaki bazı temel önyargılarına rağmen, Hz. Peygamber'in hukuk alanındaki ıslahatını; geleneklerin ve kamuoyunun baskısıyla yürütülen eski âdetler okyanusunun ortasında, gerçek bir hukuk anlayışının unsurları sayılabilecek, açıkça herkes için geçerli birtakım hükümler olduğunu dile getirmekten kendisini alamamaktadır.[47]

Hz. Peygamber, hukuk alanında bu yenilikleri ikame ederken, takip ettiği sosyal siyaset çerçevesinde sosyal adaletin sağlanması için de yoğun bir gayret sarf etmiştir. Kur'an'da cahiliye sisteminin mağdur ettiği kitleleri (yetimler, yoksullar, borçlular, darda kalanlar, köleler) korumak için yapılan ahlaki tavsiyeler, Medine döneminde devletin uygulamaya aktarması gereken temel görevleri hâline getirilmiştir. Nitekim beytu'l-mâlde toplanan gelirlerin önemli bir bölümü, zekât,[48] fey[49] ve humusla[50] ilgili ayetlerde açıkça belirtildiği üzere, söz konusu

[45] Auguste Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap Kültürü*, çev. V. Atayman, İstanbul 1987, s. 88.
[46] Buhârî, "Hudûd", 6787, 6788.
[47] Rodinson, *Muhammed*, s. 227.
[48] 9/Tevbe, 60.
[49] 59/Haşr, 7.
[50] 8/Enfâl, 41.

mağdur kesimlere aktarılmıştır. Hz. Peygamber, Arap yarımadasının değişik bölgelerinde Müslüman olan kabilelere gönderdiği mektuplarda, onlardan iki görevi özellikle ve öncelikle yerine getirmelerini istiyordu: Bunlardan biri namazın kılınması, diğeri ise zekâtın ödenmesiydi.[51] Kabilelerden toplanan zekât gelirleri, yine öncelikle o kabilelerin kendi muhtaçlarına ödenmekte, şayet artan miktar olursa, bu da muhtaçların bulunduğu başka bölgelere veya doğrudan Medine'deki beytu'l-mâle gönderilmekteydi.[52] Diğer taraftan alın teri akıtılmadan elde edilen ve borçluların ezilerek yoksullaşmasına, dolayısıyla da toplumda yoksulluğun artmasına sebep olan tefecilik, tedricî bir şekilde kaldırılmıştır.[53] Ticari emtianın pahalılaşması ve bu suretle yüksek kâr elde edilmesi amacıyla stoklanıp piyasaya arz edilmemesi anlamına gelen ihtikâr, yasaklanmıştır.[54]

Hz. Peygamber'in beytu'l-mâle, dolayısıyla da kamuya ait malların yerli yerinde kullanılarak, akraba, eş dost veya nüfuz sahibi kişiler tarafından istismar edilmesine müsaade etmemiştir. Onun kamu malı hükmünde olduğu için henüz taksimi yapılmamış ganimetlere dokunulmaması hususunda Müslümanları sıklıkla uyardığını,[55] bu şekildeki bir ganimet malından ısrarla beğendiği bir kılıcı almak isteyen bir Müslümanı "paylaşılmadığı müddetçe bu ne sana aittir, ne de bana" diyerek nasıl geri çevirdiğini,[56] torunlarından birinin zekât olarak beytu'l-mâle getirilen hurmalardan tek bir taneyi bile yemesine mâni olduğunu,[57] zekât memurlarından birinin kaynağı belli olmayan bir mala sahip olduğunu görünce onu sorguladığını,[58] zekât mallarını hiç bekletmeden ihtiyaç sahiplerine dağıttığını[59] gösteren rivayetlerin sayısı az değildir.

Bütün bunlarla birlikte, çok ender de olsa, Hz. Peygamber'i âdil davranmamakla suçlayanlar da olmuştur. Nitekim, Huneyn savaşı sonrasında ganimetleri dağıtırken, başta Kureyş olmak üzere bazı kabilelerin önde gelen isimlerinden İslam dinine girmeyi kabul ederek biat etmiş olanların bir kısmına yüzer deve, diğer bir kısmına ise bunun biraz altında ganimet vermesi, ganimetten üç-dört deve alan bazı kişiler ile hiç pay almayan ensarın gençleri arasında rahatsızlığa neden olmuş, dahası bu uygulama, Teym kabilesinin ileri gelenlerinden Zu'l-Huveysira isimli şahısı, Hz. Peygamber'e yüzüne karşı "Seni adaletli görmedim" demeye sevk etmiştir.[60]

[51] Zekât vurgusu yapılan andlaşma örnekleri için bkz. İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, I. 267-78, 285, 287, 289; Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 44-46, 92, 95, 102-3.

[52] Celal Yeniçeri, "Asr-ı Saadette Devlet Bütçesi", *Asr-ı Saadet'te İslâm*, İstanbul 1995, III. 310.

[53] Geniş bilgi için bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II. 1018-9;

[54] Faiz, ihtikâr ve piyasa ile ilgili diğer hususlar hakkında geniş bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Asr-ı Saadette Devlet ve Piyasa", *Asr-ı Saadet'te İslâm*, İstanbul 1995, III. 422 vd.

[55] İbn Hişâm, *es-Sire*, III. 332.

[56] Muslim, "Cihâd"; İbn Hişâm'daki şehid sayılmayan Müslümanla ilgili bilgi.

[57] Muslim, "Zekât", 2474, 2475.

[58] Muslim, "İmâre", 4738.

[59] Muslim, "Zekât", 4557; *Ahmed Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1983, VI-II. 480-81.

[60] İbn Hişâm, *es-Sire*, IV. 396.

Yalnızca dağıtım şekline bakıldığında, ilk ânda Hz. Peygamber'in bu uygulamasının adalet kavramının muhtevasıyla tam olarak örtüşmediği söylenebilirse de bu konuda hüküm verirken, Hz. Peygamber'in söz konusu dağıtımı, ganimetlerden devletin hakkı olarak ayırdığı beşte birlik kısımdan (*humus*) yaptığını unutmamalıyız.

Sonuç

Hz. Peygamber'in risaleti, esas itibarıyla tevhid merkezli bir ahlaki ıslah hareketidir. O, tek başına siyaseti, ulaşılacak bir amaç olarak görmemiştir. Bu nedenle kendisine daha Mekke döneminde yapılan teklifleri geri çevirmiştir. Bununla birlikte içi; barış, kardeşlik, ahde vefa, adalet, hukukun üstünlüğü vb. temel ahlaki değerlerle doldurulmuş bir siyasetin, insanlığa hizmet için son derece lüzumlu ve önemli olduğunu bizzat kendi uygulamalarıyla göstermiştir. Onun bu siyaseti sayesinde, asabiyet anlayışı ve putperestliğin birlikte bölüp parçaladığı ve sürekli bir çatışma alanına çevirdiği Arap yarımadası, tarihinde ilk kez, tek bir siyasi şemsiye altında birleşme imkânına kavuşmuştur. Yine onun adalet eksenli sosyal siyaseti sayesinde, statü farklılıklarının ortaya çıkardığı imtiyazlara son verilmiş, inanç kardeşliği çerçevesinde güçlü ile zayıf, zengin ile fakir, köle ile efendi arasındaki uçurumları kapatma noktasında önemli mesafeler katedilmiştir. O, bir 'resul devlet başkanı' olarak, şartlar gerekli kıldığında savaştan kaçınmamıştır. Bununla birlikte savaşın meşru ve âdil olması için de azami gayreti göstermiştir. Kısacası, onun uygulamalarında siyaset ile ahlakın ayrışması değil, azami ölçüde bağdaşması söz konusudur. Bu yönüyle de em ahlak hem de siyaset tarihi için, üzerinde yeniden durulması gereken son derece ilginç bir örnektir.

islâmiyât VI (2003), sayı 1, s. 31-42

Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak

İLHAMİ GÜLER
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ilhamiguler@hotmail.com

özet
Siyasi faaliyet, özü itibarıyla, karar alma, emir verme ve bunları uygulamadır. Evrensellik, sürekli-lik, iktidar mücadelesi, çatışma, barış, düzen, sıradan insanların yaşayışlarını, düşüncelerini ve dünyaya bakışlarını etkileme siyasi faaliyetin önemli unsurlarıdır.
Başarılı olmuş peygamberlerin hareketlerine baktığımızda siyasetin ana ve önemli unsurlarını taşıdığını görürüz. söz edim (*speech acts*) teorisi açısından baktığımızda peygamberler ve onlara inananlara emir ve buyruklar veren Tanrı en büyük siyasal özne olmak durumundadır. Tanrı'nın siyasal özne oluşu peygamberler hayatta iken doğrudan; onlar ölünce müminler vasıtasıyla dolaylı olarak gerçekleşmektedir. Bu perspektiften Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in hareketleri incelendiğinde Tanrı'nın davasının aynı zamanda siyasal bir boyutu olduğu görülür.
Ortaçağ boyunca Hıristiyanlık dininin yayıldığı coğrafyada Tanrı tasavvuru siyasette istismar edilmiştir. Aynı durum, nisbî olarak İslam coğrafyasında da vuku bulmuştur. Ancak, Aydınlanma'yla birlikte Tanrı siyasetten kovulmuştur. Bu kovulmanın faturası Ortaçağdan daha kabarık olmuştur. İki dünya savaşı ve üç insanlık dışı sistem (faşizm, komünizm ve kapitalizm) Avrupa'nın ve ABD"in din dışı saadet arayışının çıkmazını işaret etmektedir.
Bugün insanlığı, içinde bulunduğu yırtıcı, nihilist ve vahşi siyaset anlayışından kurtaracak olan, Tanrı'nın adalet, barış, merhamet ve hakkaniyet sıfatlarıyla tekrar uluslararası derin siyasete veya büyük siyasete geri getirilmesidir. Bu çağrı, Tanrı'nın günlük real politikada istismarını içermez.

anahtar kelimeler
Tanrı, Siyaset, Söz Edim, Tanrı'nın Ölümü, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Muhammed

1. Tanrı ve Siyaset

Tanrı'nın siyasal bir özne olarak tanımlanması, her şeyden önce siyasetin tanımlanmasına bağlıdır. Genel olarak siyaset, bir yeryüzü parçasında (ülke) ayrı veya alternatif bir toplumsal-ideolojik yapı kurma (örgüt, devlet) ve bunu devam ettirme faaliyetidir (yönetim). Politik faaliyetin temel nitelikleri evrensellik ve sürekliliktir. Bunu doğuran amil ise, insanlar arasındaki düşünce ve menfaat ayrılıklarının sürekli ve evrensel olmasıdır. İktidar mücadelesi, çatışma, barış ve düzen, siyasi faaliyetin önemli unsurlarıdır. Siyasi faaliyet, karar alma, emir verme ve bunları uygulama tarzında gerçekleşir. Siyasi faaliyetin en

önemli niteliklerinden biri de, sıradan insanların yaşayışlarını, düşüncelerini, dünyaya bakışlarını etkilemesi, belirlemesi ve değiştirmesidir.[1]

Bu tanım ışığında, Tanrı'nın tarih boyu bir insanı 'peygamber' olarak seçip ona insanların yeryüzündeki anlamı ve birbirleriyle ilişkileri konusunda bazı hakikatleri vahiy yoluyla bildirdiğinde, eğer bu peygamberin etrafında bir inananlar topluluğu oluşursa, bazen bu topluluk alternatif, ayrı bir toplumsal-ideolojik yapıya dönüşebilir (Hz. İbrahim'in Filistin'deki hayatı, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed). Çünkü, yerleşik siyasi-toplumsal yapı, bu yeni grubu kendi yerleşik düzenleri açısından tehlike olarak görüp bunlarla çatışmaya girer. Tanrı bu çatışmada vahiy yoluyla peygambere ve ona bağlı müminler topluluğuna emirler vererek, onların yanında ve düşmanlarının karşısında yer alır. Emir verme ise, 'söz edimi' (*speech acts*) teorisi açısından bir 'güç' sorunudur. Emir verme, dış dünyada olgusal değişiklikler meydana getirme yoluyla dünyayı söze uydurmadır. Emirler, söz edimlerinin 'yaptırıcılar' (*exercites*) grubuna girer. Tanrı, bu süreç içinde sadece emirler vermez; tehdit ve meydan okumalarla 'davranış belirtici' (*behavites*)[2] söz edimlerinde de bulunur. Bu tanrısal 'söz edimlerin' yaptırım gücünün beşerî siyasal liderlerin veya kurumların siyasi gücünden geri kalır yanının olmadığı, sanırım ortadadır. Yukarıda değindiğimiz gibi, siyasal faaliyetin önemli bir özelliği "emir verme ve karar alma" olduğu için, Tanrı'nın bu faaliyetleri de doğrudan siyasaldır. Siyasal faaliyetin 'yürütme' boyutunu ise peygamber ve ona bağlı müminler yerine getirmektedir. Tanrı'nın bu emir vermeleri, daha sonra örneklerle ortaya koyacağımız gibi, kimi siyaset felsefecilerinin siyasetin temel öğesi olarak ileri sürdükleri 'çatışma'yı[3] içerdiği gibi; idealist filozofların siyasetin temel maksimi olarak koyduğu insanların genel menfaatini, ortak iyiliğini (adalet) temin etmeyi[4] de içerir. Bu anlamda, Aristo'nun, siyaseti 'pratik ahlak' olarak tanımlaması doğrudur; çünkü bu anlamda siyaset, ahlaki açıdan faturası büyük (çünkü toplumu etkilemektedir) emir ve icralardır. Diğer taraftan, bu emirler, sıradan insanların yaşam tarzını, düşünce yapısını ve dünya görüşlerini de etkiler.

Biz bu yazımızda Tanrı'nın Yahudi peygamberlerine (Hz. İsa dahil) ve Hz. Muhammed'e verdiği emirleri, siyaset ve ahlak açısından irdelemeye çalışacağız. Bu irdeleme, aynı zamanda, Tanrı'yı siyasal bir özne olarak temellendirme ve tasvir etme girişimidir.

2. 'Orduların Rabbi' ve İbraniler Vasıtasıyla Giriştiği Siyasal Eylemler

a) Hz. İbrahim'e Tanrı'nın Ülke Vaadi

Eski Ahit'in "Tekvin" bölümü, Mezopotamya'ya ait birçok mitolojik unsuru içerse de, Mezopotamya'dan Filistin'e göç eden Hz. İbrahim önderliğinde hiç-

[1] Mûnci Kapanî, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1978, s. 2-4.
[2] Jhon R. Searle, *Söz Edimleri*, Ankara 2000, s. 20-21.
[3] Kapanî, *Politika Bilimine Giriş*, s. 2.
[4] Kapanî, *age.*, s. 2.

bir panteona yakışmayan, eşler ve çocuklardan münezzeh, tek ve kozmik olmaktan çok, tarihsel olarak eylemde bulunan ve İbranilerden köklü ahlaki ve siyasi talepleri olan, aşkın tek Tanrı inancının ortaya çıkışı anlatılır. "Tevrat, İbrahim'i İbrani halkının yakın atası ve ulusunun kurucusu olarak takdim etmektedir. Aynı zamanda iyi ve doğru adamın katı bir örneğidir. Her ne kadar ilkeleri uğruna her zaman savunmaya hazırsa da sulh yanlısı (Tekvin 13: 8-9) zafer kazandığında alicenap (14: 22) ailesine düşkün ve yabancılara karşı misafirperverdir (12: 1)."[5] Tevrat'a göre, Hz. İbrahim ve ahfadına (İshak, İsmail, Yakup, Yusuf) ilahi takdir sonucunda özel bir görev verilmesi ve toprağın hibe edilmesi birbirine bağlıdır. Üstelik, hediyelerin (toprağın) mutlak mülkiyeti verilmemiş olup, bunlar, akit gereği tahsis edilmiş mallardır. İbraniler (İsrailoğulları) seçilmiş ve toprak onlara bir lütuf olarak verilmiştir; ancak, her zaman geri alınabilir...[6] Toprak verme olayı Tekvin'de şöyle ifade edilir:

> O günde Rab Abramla akdedip dedi: "Mısır ırmağından (Nil Nehri) büyük ırmağa, Fırat ırmağına kadar bu diyarı, Kenileri, Kenizzileri ve Kedmanileri ve Hittileri ve Perizzileri ve Refaları ve Amerileri ve Kenanileri ve Girgaşileri ve Yebusileri senin zürriyetine verdim." (Tekvin 15: 18-21)

Şüphesiz, Hz. İbrahim ve torunlarına vaat edilen, bu geniş toprak parçası üzerinde mutlak mülkiyet ve burada yaşayan ve isimleri sayılan halkların jenoside tâbi tutularak katledilmeleri veya köleleştirilmeleri değildir. Kasdedilen, gelecekte bu bölgenin, tevhid dinini benimseyen ve onu tebliğle görevli İbranilerin siyasal hakimiyetine gireceğidir. Ahit, İbrahim'in kendisiyle yapılmış ve şarta bağlanmıştır: "... Ve senin gurbet diyarını, bütün Kenan diyarını sana ve senden sonra zürriyetine ebedî mülk olarak vereceğim ve onların Allah'ı olacağım. Ve Allah, İbrahim'e dedi: "Ve sen ise, sen ve senden sonra zürriyetin nesillerince ahdimi tutacaksınız. Sizinle ve senden sonra zürriyetinle benim aramda tutacağınız ahdim budur." (Tekvin 17: 8-10) Ahdin, İbranilerin sorumluluklarını yerine getirdikleri sürece geçerli olduğu ve 'zalimler'i kapsamadığı Kur'an'da vurgulanmıştır (2/Bakara, 124). Bu ahdin İbraniler tarafından tutulmadığı ve bunun karşılığı olarak da Allah tarafından cezalandırıldıkları hem Tevrat'ta (özellikle Hezekiel, İşaya ve Yeremya), hem de Kur'an'da genişçe anlatılmaktadır. Burada konumuz açısından vurgulanması gereken husus şudur: Tanrı'nın Hz. İbrahim'le ahitleşmesinde –şarta bağlı olsa da– ülke, toprak vaat etmesi siyasal bir davranıştır ve İsrailoğullarını tarih boyunca –yakın geçmişte ve bugün de, hâlâ– siyasal davranış ve motivasyon düzleminde etkilemiştir.

Kur'an'da Hz. İbrahim'in dinî mücadelesi (müşriklere karşı tevhid mücadelesi) genişçe anlatıldığı hâlde, bu mücadelenin 'siyasi' yönüne pek değinilmemiştir. 2/Bakara, 258. ayette, onun, Babil Tanrı-Kralı Nemrut'la mücadelesine yer

[5] Paul Jhonson, *Yahudi Tarihi*, İstanbul 2000, s. 21.
[6] Jhonson, *age.*, s. 23.

verilir. Hz. İbrahim'in iki niteliği olan 'ümmet' (11/Nahl, 120) ve 'imam' (2/Bakara, 124) tabirleri, siyasal anlamda da "önderlik, liderlik" imaları taşıyabilir; çünkü, Allah, Hz. İbrahim'e "Ben, seni insanlara önder yapacağım" diyor. Jhonson, Hz. İbrahim'in Hibiru (İbrani) göçmen gruplarından birinin lideri olduğu ve evinde dünyaya gelmiş 318 eğitimli hizmetkâra sahip olduğunu yazar.[7]

b) Hz. Musa ve İsrailoğulları ile Toplu Sözleşme

İsrailoğullarının bir kısmı 'arz-ı mev'ûd'da mukim iken, Mısır'daki misafirliğe, oradan kaçışa ve çöldeki maceralara sadece bir kısmı katılmıştır. Mısır zulmünün M.Ö. 2. bin yılın son çeyreğinde ve ünlü Ramses'in saltanatı döneminde meydana geldiğine dair kanıtlar bulunmaktadır.[8] Mısırlıların buradaki İsrailoğullarının çoğalmasından korktukları açıktır (Çıkış: 1: 8-10). Bu çoğalmayı önlemek için Mısırlı yöneticiler İsrailoğullarının erkek çocuklarını öldürme emri vermiştir (Çıkış 1: 15-22; 2/Bakara, 49; 14/İbrâhîm, 6). Ayrıca, "Mısırlılar İsrailoğullarını şiddetle işlettiler ve şiddetle işlettikleri bütün işlerinde, tarlada her çeşit işte, harçta ve kerpiçte, ağır işle hayatlarını acı ettiler" (Çıkış 1: 13-14). "İsrailoğulları kölelik sebebi ile inlediler ve feryat ettiler ve kölelik sebebinden onların figanı Allah'a çıktı ve Allah onların iniltilerini işitti ve Allah İbrahim'le, İshak'la ve Yakub'la olan ahdini hatırladı ve Allah İsrailoğullarını gördü ve Allah'a malum oldu" (Çıkış 2: 24-25).

Tanrı, Hz. Musa'yı hem bir peygamber hem de siyasi bir lider olarak İsrailoğullarını firavunların zulmünden kurtarması için görevlendirmiştir. O, "aynı zamanda, hem peygamber hem liderdi. Belirleyici girişimlerin adamıydı. Korkunç bir gazaba kapılıp acımasız kararlar verebiliyordu, fakat maneviyatı müthiş bir kişi idi... Haksızlıktan nefret eden, sadece Tanrı ile insan arasında aracı olarak görev yapan biri olmakla yetinmeyip; muhteşem bir idealizmi günlük hayata, pratik ve ayrıntılı olarak uygulamayı amaçlıyordu. Aynı zamanda hem avukat, hem hâkimdi. Hem özel hem toplumsal hayattaki davranışların doğruluğu hakkında totaliter (bütüncül?) bir zihniyete sahipti."[9] Tanrı, Hz. Musa önderliğinde İsrailoğullarını Firavun'un zulmünden kurtarmaya karar verir ve bunu emirleri ve fiilleriyle uygular: "Allah Musa'ya söyleyip dedi: ... "Ben Rab'im ve sizi onların esirliğinden kurtaracağım ve sizi bir kavm olarak alacağım ve sizi uzanmış bazu ile ve büyük hükümlerle azat edeceğim ve size Allah olacağım; ve sizi Mısırlıların yükleri altından çıkaran Allah'ınız Rab ben olduğumu bileceksiniz. Ve sizi İbrahim, İshak ve Yakub'a vermek için yemin ettiğim diyara getireceğim..." (Çıkış 6: 6-8).[10] Tevrat'ın "Çıkış" bölümünde detaylı bir şekilde anlatılan bu olayın, siyasetin önemli unsurlarını (çatışma, savaş, bağım-

[7] Jhonson, *age.*, s. 19.
[8] Jhonson, *age.*, s. 28-29.
[9] Jhonson, *age.*, s. 31.
[10] İsrailoğullarının kurtarılması operasyonu için bkz. 7/A'raf, 133-137.

sızlık, kurtuluş vs.) içerdiği ortadadır ve bunları bizzat Allah yönetmekte ve mucizeleri ile (Kızıl Deniz'den geçiş) icra etmektedir. Bütün bu siyasi eylemleri yöneten ilkenin adalet olduğu da açıkça ortadadır.

Hz. Musa, Tanrı'nın yardımıyla İsrailoğullarını Mısır'dan kurtardıktan sonra Sina çölüne gelince (3 ay sonra) Tur dağında başta "On Emir" (Çıkış 20: 7-18) olmak üzere, dinî-hukuki-ahlaki buyrukları (şeriat) vahiy yoluyla aldı. Tanrı, İsrailoğullarını bütün emirlerine uymak şartıyla seçti. İsrailoğullarıyla Hz. Musa aracılığıyla yeni bir sözleşme yaptı: "Ve şimdi eğer gerçekten sözümü dinleyecek ve ahdimi tutacaksanız, bana bütün kavmlerden has bir kavm olacaksınız..." (Çıkış 19: 5).[11] Hz. Musa'nın şeriatında "... dinî ile laik veya medeni kanunla ceza kanunu ve ahlaki kanunlar arasında bir fark yoktu... Musa'nın yasa teorisine göre, bütün yasa ihlalleri, Tanrı'ya karşı işlenmiş oluyor. Bütün suçlar 'günah'tır, tıpkı bütün günahların 'suç' olduğu gibi."[12]

İsrailoğulları, Tanrı'nın her emrine uyacaklarına dair söz vermişlerdi: "... Ve dediler: "Rabbin bütün söylediklerini yapacağız ve dinleyeceğiz" (Çıkış 24: 7). Böylece Allah, İsrailoğullarının yöneticisi oldu. Allah, mutlak hâkimdi. Allah'ın memleketinde ("Çünkü bütün dünya benimdir" Çıkış 19: 5). Allah'ın kendine seçmiş olduğu millet, Allah'ın kanunlarıyla-emirleriyle yönetiliyordu. Din, vatan, millet ve yönetimin hepsi ilahi idi (teokrasi). "Yani kanunu yapan Tanrı idi ve uygulanıp uygulanmadığını sürekli kontrol ediyordu. Yönetenin Tanrı olduğu gerçeği, aslında Yönetenin Tanrı'nın yasası olduğu anlamını taşıyordu."[13] Hz. Musa'nın ölümü ve vahyin kesilmesinden sonra bu teokratik yönetimin din adamları (Rabbîler) sınıfı tarafından devam ettirildiği ve Tanrı adına birçok istismarın yapıldığı ayrı bir bahistir. Peygamberlik, İsrailoğullarının en eski yönetim şekli ve kanaatlerine göre en esaslısıydı; çünkü, İsrail teokrasisinde Tanrı, buyruklarını peygamberleri aracılığıyla bildirmekte ve toplumda peygamber saygın bir yer işgal etmekteydi.

c) Yahudi Krallığı ve Hz. Davut-Hz. Süleyman Dönemi

Yaklaşık M.Ö. 1000 yıllarında iktidarda olan Davut ve oğlu Süleyman'ın krallık dönemi, Yahudi tarihinin her açıdan en parlak dönemidir. Bu dönemde Ürdün, Suriye ve Filistin'in tamamı Yahudi Krallığının egemenliğindeydi. Davut, önceleri iyi bir askerdi. Soul (Kur'an'ın deyimiyle Tâlût) ölünce onun yerine kral oldu. Yönetim yine teokratikti. Davut, ruhban ve kral rolünü bir arada fevkalâde yürütüyordu. "Mezmurlar"dan anlaşılacağı üzere, müzisyen, şair ve ilahi yazarı idi. Kudüs'ü başkent yaptı. Davut'un ölümünden sonra yerine oğlu Süleyman geçti. "Süleyman'ın Meselleri" kitabından anlaşılacağı üzere, o da

[11] İsrailoğullarıyla ahidleşme ve onların seçilmesine, toprak verilmesine Kur'an'da Arap Yarımadası'ndaki Yahudilerle girişilen polemiklerde değinilir. Bkz. 5/Mâ'ide, 22; 8./Enfâl, 56; 2/Bakara, 100.

[12] Jhonson, *Yahudi Tarihi*, s. 42-43. Ayrıca bkz. Spinoza, *Risâle fi'l-Lahut ve's-Siyase*, Arapça'ya çev. H. Hanefî, Kahira t.y., s. 398-399.

[13] Jhonson, *Yahudi Tarihi*, s. 36.

dindar, âdil ve bilge bir insandı. Kur'an her iki kralı da över, onların Tanrı'nın emirlerine uyarak adaletle hükmettiklerini beyan eder.[14]

Süleyman'dan sonra M.Ö. 8. yüzyılda İsrail Krallığı Asurluların saldırılarıyla yıkıldı. İsrailoğulları kılıçtan geçirildi, ülkeleri işgal edildi ve halkın büyük bir bölümü sürgüne gönderildi. Sekizinci yüzyıl peygamberleri İşaya, Yeramya ve Hezekiel, İsrailoğullarının Tanrı'yla yaptıkları ahde vefasızlıklarını, yoldan çıkışlarını, azgınlıklarını ve günahlarını anlatırlar. İşaya, Tanrı'nın ağzından şöyle başlıyor söze: "Ah suçlu millet, haksızlığı yüklenmiş olan kavm, kötülük işleyenlerin zürriyeti, baştan çıkmış çocuklar!.." (İşaya 1: 5). "Sadık şehir nasıl da fahişe oldu! O şehir ki, hakla dolu idi; orada adalet yer tutmuştu. Şimdi ise adam öldürenler" (İşaya 1: 21). İşaya peygamber, sık sık 'Orduların Rabbi' tabirini kullanır (İşaya 1: 8, 3: 1, 5: 24, 10: 24, 20: 10...). Bu kavram, Tanrı'nın, ahdini bozmuş İsrailoğullarına karşı politik tutumunu ifade ettiği gibi; putperest kavimlere karşı da aynı tutumunu ifade eder. Tanrı'nın istediği basittir: "Kötülük etmekten vazgeçin; iyilik etmeyi öğrenin; adaleti arayın, ezilmiş olana doğruluk (yardım?) edin; öksüzün hakkını koruyun; dul kadının davasına bakın" (İşaya 1: 17).

Sonuç olarak, en son Hz. İsa dahil olmak üzere İsrailoğullarının iki bin yıllık profan tarihi, aynı zamanda "Tanrı'nın büyük faaliyetlerinin bir arenası, yani *Heilsgeschichte*'nin (kurtuluş tarihi) bir arenasıdır."[15]

d) Hz. İsa ve Roma-Bizans İmparatorlukları

Hz. İsa, pagan Roma İmparatorluğu'na bağlı bir vali tarafından yönetilen Filistin'de faaliyet gösteren İbrani bir peygamberdi. Genel olarak, Hz. İsa'nın "Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya Kayser'in hakkını Kayser'e verin" (Markos 12: 17) sözüne ve mesajının tümüne egemen olan merhamet, sevgi ve barış temalarına bakılarak, hareketinin siyasi bir muhteva taşımadığı ve salt dinsel bir hareket olduğu kabul edilir. Hz. İsa'nın Yahudi din adamlarına karşı söyleminde nisbî bir sertlik bulunsa da (Markos 11: 15-18), onun şu sözü, kendi hayatında değil, ölümünden sonra yaklaşık iki bin yıllık Batı tarihini (Roma-Bizans) siyasal anlamda belirlemiştir:

> Yeryüzüne selâmet getirmeye geldim sanmayın; ben selâmet değil, fakat kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben adamla babasının ve kızla anasının ve gelinle kaynanasının arasına ayrılık koymaya geldim; ve adamın düşmanları kendi ev halkı olacak... (Matta 10: 34-36).

Bu savaş, üç yüz yıl Roma'nın içinde, yeraltında ve yerüstünde sürmüş; sonunda, Roma'yı Hz. İsa'nın bedenini temsilen kurulan Kilise teslim almıştır. Siyasal iktidara sahip olan Kilise'nin Roma ve Bizans imparatorlukları boyunca,

[14] Bkz. 21/Enbiyâ', 78-9, 34/Sebe', 10-14, 27/Neml, 15-44, 38/Sa'd, 17-40

[15] Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul 1993, s. 175.

Hz. İsa adına veya Tanrı adına veya Hz. İsa'nın ve Tanrı'nın insanlar adına neler yaptığını biliyoruz.

Nietzsche, Hz. İsa'nın söyleminin her türlü siyasetin ve devlet anlayışının dışında olduğunu iddia etse de,[16] aslında Arkoun'un değerlendirmesi daha doğrudur: "O, Roma'nın siyasi gücüne direkt hücum etmedi; fakat bu gücün meşruiyet sorununu zımni olarak ortaya atmış oldu. Çünkü o güç, Mesih'in şahsında tecelli eden bu ilaha ait ruhi yüce otoriteye dayanmıyordu. Bu yargı, Roma erki ile hahamlar arasındaki rekabet ve çatışmanın eşzamanlı olarak giderek büyümesi oranında doğrudur."[17] Benzer bir değerlendirmeyi Garaudy yapmaktadır: "Roma İmparatorluğu'nun başedilmez işgali altında Hz. İsa hiç değilse insanın kişisel hayatını ve Allah'ın yüceliğini (aşkınlığını) koruma gayreti güderken, bir Roma valisi açısından en bozguncu (siyasi) sözü söylüyordu. Roma valisi için imparator Tanrı olarak benimsenmeliydi. O yüzden, hem ruhlar hem de bedenler üzerinde hüküm sürdüğünü iddia eden Sezar'dan ruhları kaçırmaya çalışmak, valinin gözünde cezası idam olan bir cinayet işlemekti."[18] Dolayısıyla, Hz. İsa'nın "Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" sözü, Roma imparatorunun Tanrılık vasıflarına bir saldırı idi.

Sonuç olarak, Tanrı, M.Ö. 2000 yılından Milat'a kadar İsrailoğulları tarihinin; milattan sonra 17. yüzyıla kadar da Kilise ve Hıristiyanlık aracılığı ile Latin Avrupa tarihinin en büyük siyasal öznesi olmuştur. Onun adına savaşlara girişilmiş (Haçlı Savaşları), onun adına taçlar giyilmiş, onun adına tahtlar yıkılmıştır. Zira, Tanrı, en yüksek, en yüce ve en büyük meşrulaştırma merkezi idi.

3. 'Savaş ve Rahmet Peygamberi' Hz. Muhammed'i Yönlendiren Allah

Hz. Muhammed, Mekke'de tevhid ve adalet ilkelerine dayanan davasını tebliğ etmeye ve etrafında bir müminler topluluğu oluşmaya başlayınca, inanç kardeşliğine ve eşitliğe (ümmet) dayanan bu hareketi, Mekke'nin yerleşik kabilevi yapısı ve ticari burjuvazisi, siyasi bir tehlike olarak algıladı ve çok geçmeden 'düşman' olarak ilan etti. Mekkeli müşrikler, ilk Müslümanlara, on yılı aşkın bir süre boyunca iktisadi ambargodan, baskı, işkence, zulüm ve zorunlu göçe (hicret) varıncaya kadar, düşmanlığın gerektirdiği her şeyi yaptılar. Mekke'de indirilen ayetlerin içeriği, daha ziyade şirke karşı tevhid inancının ortaya konması ve köle, kadın ve yetimlerden oluşan alt tabakanın haklarının savunusuydu. Allah, bu dönemde müminleri güçleninceye kadar savaştan (sıcak çatışmadan) uzak durmaya (4/Nisâ', 77) ve baskılara tahammül etmeye (sabır) çağırıyordu (50/Kâf, 39; 52/Tûr, 48; 70/Me'âric, 5).

Allah, Hz. Muhammed'i bu yeni topluma örnek, yeni toplumu da diğer insanlara örnek olsun diye, aşırılıklardan uzak, 'orta' bir misyonla görevlendir-

[16] Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Arusba, İstanbul 1995, s. 49.

[17] Muhammed Arkoun, "Hıristiyanlık ve İslâm'da Manevî/Yüce Otorite ile Siyasî Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni", *İslâmî Araştırmalar*, VIII (1995), sayı: 3-4, s. 173.

[18] Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1990, s. 14.

miştir (2/Bakara, 143). Medine'ye zorunlu göçten sonra Müslümanlar güçlenince, Mekkeli müşrikler, Müslümanlarla olan 'sürekli düşmanlık' konumlarını 'sürekli savaş' konumuyla değiştirmişlerdir.

Hz. Muhammed ve Müslümanlar, vahyin devam ettiği 23 sene boyunca, savaşlar dahil yaşadıkları büyüklü, küçüklü bütün siyasi olaylarda Allah'ı sürekli kendileriyle beraber tarihin içinde 'hazır' hissetmişlerdir. Allah, onların 'dostu' (2/Bakara, 257; 3/Âl-i İmrân, 68), kâfirlerin ve müşriklerin 'düşmanı' (2/Bakara, 98; 60/Mümtehine, 1) olmuştur. Müslümanların düşmanları Allah'ın da düşmanlarıdır. Müminler, Allah'ın taraftarları (*ḥizbu'llāh*), müşrikler ise şeytanın taraftarlarıdırlar (*ḥizbu'ş-şeyṭān*) (58/Mücadele, 19-22). Müslümanların Mekke'deki siyasal ilişkileri, yoğunlukla Mekkeli müşriklerle, Medine'de ise müşrikler ve Medineli Yahudilerle olmuştur. Allah, vahyinde iman, ibadet, ahlak, hukuk ve geçmiş tarihle (*ḳaṣaṣ*) ilgili ayetler indirdiği gibi, Müslümanların müşrik ve Yahudilerle olan siyasal ilişkilerinde nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin emir, tavsiye, eleştiri, tehdit ve meydan okuma gibi söz edimleri de ortaya koymuştur.

Allah, Medine'de, müminlere, zorunlu kaldıkları için düşmanlarıyla savaşmaya 'izin' vermiştir (22/Hacc, 39). Müminler, müşriklerle Bedir, Uhud ve Hendek gibi büyük savaşlar yapmışlardır. Allah, bütün bu savaşlarda müminlere cesaret vermiş, onları teşvik etmiş ve onlara yardım etmiştir (3/Âl-i İmrân, 160; 9/Tevbe, 14, 25). Hatta bu savaşlarda Allah, ok atmış ve düşman öldürmüştür (8/Enfâl, 18). Allah, müminlerle müşrikler arasındaki barış anlaşmasının –müşriklerin ihlallere devamı üzerine– bittiğini, müminler adına ilan etmiştir (9/Tevbe, 1-5). Müminleri uyararak, Yahudileri ve Hıristiyanları 'dost' edinmemelerini istemiştir (5/Mâ'ide, 51). Hz. Osman'ın öldürülmüş olabileceği zannı üzerine ölünceye kadar Hz. Muhammed'le savaşmaya söz verenler Allah'a söz vermişlerdir (Rıdvan biatı). Allah'ın eli onların ellerinin üzerinde olmuştur (48/Fetih, 10).

Kendileri gibi müşrik olan İranlıların 'Ehl-i Kitap' olan Bizanslıları yenmelerine sevinen ve şımaran müşriklere karşı müminleri teselli etmek için, Allah, Bizanslıların (Hıristiyanların) yakında İranlıları yeneceklerini haber vererek, geniş cephe taktiğiyle Kitap ehlinin yanında yer almıştır (30/Rûm, 1-5).

Arap yarımadasında Allah'ın söz edimleri ile başlayan alternatif 'İslam ümmeti' siyasal kategorisi, giderek bu bölgeden çıkarak dünyanın büyük bir coğrafyasında (ülke), tarihî süreç içinde Emeviler, Abbasiler, Selçukiler ve Osmanlılar gibi büyük ve birçok küçük siyasal gövdenin oluşmasına imkân verdi. Bütün bu siyasal bedenlerde Allah en yüce otorite ve en büyük siyasal meşrulaştırma merkezi, siyaset öznesi idi. O'nun 610 ila 632 arasındaki siyasal muhtevalı konuşmaları (Kur'an), Müslüman siyasi önderlerin hep atıf mercii oldu. O'nun emirlerine uyularak âdil toplumsal düzen kuruldu (Hz. Ömer, Ömer b. Abdulazîz). O'nun adına zulümler işlendi (Emeviler). Abbasi halifeleri kendilerini Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri saydı (*Ẓillu'llāh, ʿaḍudu'llāh, Ḳā'im bi-em-*

ri'llāh, Nāşır li-dīni'llāh vs.). Ordular, O'nun ismini yüceltmek için (i'lâ-yi kelimetu'llâh) ülkeler fethetti. Hz. Muhammed'in etrafında oluşan toplumsal-ideolojik yapıyla birlikte, bir kere daha Tanrı tarihin en büyük siyasal öznesi oldu.

4. Tanrı'nın Siyasetten Sürülmesi ve Dünyanın Başına Gelenler

Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü ilan ettiğinde, Batı'nın tarihinde ortaçağ boyunca egemen olmuş en büyük siyasal öznenin ölümünü haber veriyordu. Kilise, Hz. İsa'da bedenleşmiş Tanrı'nın somutlaştığı kurum idi. Dinsel-siyasal bir kurum olarak Kilise, ortaçağlar boyunca Batı toplumlarına hayli acı çektirmişti. Birçok insanın ölümüne sebebiyet vermişti (din/mezhep savaşları). Baskı son haddine varınca, Batı toplumları Kilise'yi başlarından atmaya karar verdi. Adına modernizm, Aydınlanma, Rönesans ve Reform dediğimiz süreçle de bunu başardılar. Yalnız, Batı bunu yaptığında, bir Alman atasözünde dendiği gibi, "çocuğun yıkandığı leğendeki kirli suyu atarken, çocuğu da birlikte attı". Aydınlanma filozofları, Kilise'nin kendisini ve yorumladığı dini siyasal alandan sürüp çıkarırken, Tanrı'yı da sürüp çıkardılar (sekülerizm). Aydınlanma filozoflarına göre, ortaçağ, 'karanlık' bir dönemdi. Yeniçağ ise, Fransız ihtilalinin sloganlarında olduğu gibi, "adalet, hürriyet ve eşitlik" çağıydı. İki defa çarpıtılmış (birincisi 'inkarnasyon', ikincisi 'Kilise') Tanrı'nın egemenliğindeki ortaçağların siyasal anlamda birçok haksızlığa, acıya ve ölüme sebebiyet verdiğini kabul edelim. Fakat, Tanrı'nın egemenliğine son verdikten sonra Batı'da ve giderek modernizmin (sekülerizmin) yaygınlaşması oranında dünyada neler olmuştur?

a) Tanrı'yı Öldürmenin Teoloji-Politiği

Nietzsche, Batı'nın hem Hıristiyan iken, hem de Hıristiyanlığa başkaldırırken yaptığı işin, Tanrı'yı çürütmek ve öldürmek olduğunu söyler ve bu büyük olayın sonuçlarını sorularla şöyle dile getirir:

> ... Onu güneşinin zincirlerinden kurtarırken ne yaptık biz yeryüzünde? Nereye gidiyor şimdi dünya? Biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli boş yere, geriye, öne, yana, bütün yönlere atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu hissetmiyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok gece gelmiyor mu?...[19]

Heidegger, Nietzsche'nin "Onu biz öldürdük" sözüyle, Avrupa düşüncesinin son üç yüzyılda yaptıklarını ifade ettiğini söyler ve Tanrı'yı öldürme olayının sonucunu şöyle yorumlar:

> İnsanın yerleştiği yeryüzü güneşinden [Tanrı'dan] koparılmıştır. Duyuüstünü [Kur'an'ın deyimi ile gaybı] kuran, bu niteliği ile de kendinde olan [Tanrı], artık bir zamanlar insan üzerinde yetkili ışıklarını saçtığı yerde değildir. Bü-

[19] Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, çev. Levent Özşar, Bursa 2001, s. 16.

tün görüş alanı silinmiştir. Varolan olarak varolanların bütünü, deniz, insan tarafından içilmiştir. Çünkü insan, 'ego cogito'nun benliğinde başkaldırmıştır. Bu ayaklanmada bütün varolan, nesneye dönüştürülmüştür. İnsan, kendinde varolan anlamında olanı (Tanrı'yı) kaldırıp atan olur. Öznellik içinde bu başkaldırmaysa bütün varolan, nesneye dönüştürülür... Kendinde varolanın giderilmesi, açıkçası Tanrı'nın öldürülmesi insanın servetini güvenli kılmasında yerine getirilmiştir. İnsan bu eylemde maddî, bedenî, ruhî ve kognitif kaynakları kendisi için güvenli kılar. Güvenlik sağlama olarak emin olma, değer koymada temellenir. Değer koyma, kendinde varolanların hepsini devirip öldürmüştür.[20]

Nietzsche, bu girişimi ortaçağın (Hıristiyanlığın) olumsuz nihilizmi yerine 'güç istenci' metafiziği olarak olumlu-iyimser nihilizm olarak niteler. İnsan, Tanrı'nın yerine geçmiş ve yeryüzü, içindekilerle birlikte Tanrı'nın lütfu, nimeti ve rızkı olmaktan çıkmış, bir değere dönüşerek insanın mülkiyetine geçmiştir. Ortaçağda (Hıristiyanlıkta) her şeyin mutlak mülkiyeti Tanrı'ya ait iken, şimdi insanın olmuştur. Tanrısız güvenlik arama macerasının, nükleer silahlanmayla ontolojik bir güvensizliğe dönüşerek nasıl geri teptiği bugün ortadadır. Aydınlanma, Gellner'in dediği gibi, "böylece kurtuluş dininin (Hıristiyanlık) din dışı bir biçimini önerdi. Bu, evrensel geçerliliği olan kurtuluşa ilişkin doğalcı bir öğretiydi. Ama bu kez açınlamanın (vahyin) yerini akıl ve doğa almıştı. Bu yeni din dışı imanı siyasal alanda uygulama girişimleri iki kez başarısızlığa uğradı... Bu, Fransız ve Rusya (Ekim) devrimleri sonrasının hikâyesidir. ... Aydınlanmanın siyasal dile aktarılmasına yönelik ilk denemenin (Fransız İhtilali) ardından tam iki yüzyıl sonra bu deneme de (Komünizm) felaketle sonuçlandı. Üstelik ilk denemeden daha hüzünlü bir şekilde."[21] Gellner, Nazizmi de Aydınlanma felsefesinin siyasal bir uzanımı olarak görür. "Nazizm, bir anlamda Aydınlanma öğretisinin devamı ve tamamlayıcısı idi: İnsanın 'doğa'ya çekilip onunla bütünleştirilmesini ve toplumsal meşruiyet sürecinden aşkın öğelerin (Tanrı ve din) ayıklanıp atılması görevini alabildiğine ciddiye almıştı. İnsan, kendini dayatarak ve topluluk içinde yaşayarak mutlu olur. Önemli olan bizim topluluğumuzdur. Naziler bunun biyolojik bir topluluk olduğunu ileri sürdüler."[22]

Aydınlanma felsefesinin doğurduğu iki siyasal sistem hakkında Garaudy ise şöyle diyor: "İki sistem de aşkınlığı (ilahi boyutu) göz ardı etmektedir. Her ikisi için de insan, gerek kapitalizmdeki birey veya bireysel çıkarlar söz konusu olsun, gerekse Sovyet tipi sosyalizmdeki parti veya devlet söz konusu olsun, insan her şeyin merkezi ve ölçüsüdür. İnsanın bu 'kendine yeter oluşu' Allah'ın aşkınlığının zıddı ve Allah'ı yok saymaktadır. Bu aşkın boyut yok sayıldığında, yeni sosyal ilişkilerin düzenleyicisi olarak geriye fertlerin ve grupların rekabet

[20] Heidegger, *age.*, s. 56-57.
[21] Ernest Gellner, *Postmodernizm İslâm ve Us*, çev. Bülent Peker, Ankara 1994, s. 130.
[22] Gellner, *age.*, s. 128.

eden ve çarpışan çıkarlarından başka bir şey kalmadığında şiddet gerçek kanun hâline gelir. ... Birinci yol, orman kanunlarının geçerli olduğu bir bireyciliğe götürür; ikincisi ise, bir beyaz karıncalar yuvası totalitarizmine."[23]

Batı'nın 17. yüzyıldan sonra girişmiş olduğu dünyanın kolonize edilmesi ve sömürgeleştirilmesi, geçen yüzyılın başında ve ortalarında patlak veren iki dünya savaşı, Aydınlanma'nın Tanrısız siyasetinin sonuçlarıdır. Soljenitsin, bu siyasetin sonuçları hakkında şöyle diyor: "20. yüzyıl, insanlıkta ahlaki bir olgunlaşmaya tanık olmadı. Tersine, eşi görülmemiş ölçekte imhalar gerçekleştirildi, kültür keskin bir düşüş gösterdi, insan ruhu çöküşe geçti. Öyleyse, her tarafta birinci sınıf silahlarla öfke saçan 21. yüzyılın bize daha iyi davranacağını beklememiz için bir neden var mı?"[24]

Günümüzde ABD'nin Firavunvari politikaları (pragmatizm), Kuzey-Güney arasındaki ekonomik uçurum, çevre kirliliği, doğal kaynakların aşırı tüketimi (israf), ekolojik dengenin bozulması, yabancılaşma, uyuşturucu bağımlılığının artması, nükleer silahlanma, AIDS'in yaygınlaşması gibi sonuçlar da Aydınlanma felsefesinin (metafiziğinin) siyasal sonuçlarından bazılarıdır.

b) Sonuç: Tanrı'yı Hatırlamanın ve Derin Siyasete Geri Getirmenin Lüzumu

Aydınlanma filozoflarının bizi ikna etmeye çalıştıkları gibi, hadi Hıristiyanlığın, daha doğrusu Kilise'nin egemen olduğu Batı ortaçağının 'karanlık' bir dönem olduğunu kabul edelim. Ancak, yeniçağın da hayli 'kanlı' bir çağ olduğunu teslim etmemiz gerekir. Tanrı'nın siyasete sokulmadığı dönemlerde gerçekleştirilen ahlaksızlıkların Tanrı adına gerçekleştirilenlerden daha acımasız ve büyük çaplı olduğunu gördük.

Çalışmamız boyunca, Tanrı'nın aktif olarak konuştuğu ve aktif olarak siyasete katıldığı peygamberlik dönemlerinde O'nun hep ahlaktan, adaletten yana olduğunu göstermeye çalıştık. O'nun konuşmadığı dönemlerde ise, O'nun adına konuşanlar veya siyaset yapanlar, hem ahlak ve adalet, hem de ahlaksızlık ve zulüm ortaya koyabilmişlerdir. Ancak, bu ahlaksızlık ve zulümler, O'nun siyasetten kovulmasından sonra ortaya konanlarla mukayese edilirse, devede kulak mesabesinde kalır.

20. yüzyılın son çeyreğinde ve günümüzde aktif olan monoteist (İbrahimî) dinsel fundamentalizmlerin (Tanrı'yı politikaya geri getirme çabalarının) bazı sorunları vardır. Bu hareketlerde, işlevini, anlamını yitirmiş bazı ortaçağ figürleri bulunmaktadır. Bugün İsrail'de, Vatikan'da ve Suudi Arabistan'da siyasete sokulan Tanrı tasavvurunun doğru bir 'tasavvur' olduğu söylenemez. Ancak, buna karşılık olarak da, Aydınlanma'nın mustağni, müstekbir, nihilist insan, akıl ve siyaset anlayışının olumsuz sonuçları, insanlığın gözleri önünde duruyor.

[23] Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1990, s. 116.

[24] Aleksandr Soljenitsin, "Tanrı'yı Politikaya Geri Getirin", çev. Özden Arkan, *New Perspectives Quarterly* –Türkiye–, 3 (1996), sayı: 9, s. 11.

Dindarlara düşen, ortaçağın ve yeniçağın tecrübelerinden dersler çıkararak, Tanrı'yı yeni bir yüzle politikaya geri getirmektir. Bu geri getirme, elbette ki günlük politika, devlet kurumlarının nasıl örgütleneceği anlamında değildir. Tanrı, 'derin politika' veya 'yüksek siyaset' anlamında ulusal ve uluslararası politikaya geri getirilmedir. Nikolay Loski'nin deyimiyle: "Bir kişilik, benlikten daha yüksek değerlere yönelmemişse kaçınılmaz olarak yozlaşma ve çürüme doğurur... Ele geçirerek değil, ancak ele geçirmeyi reddederek gerçek manevî doyuma ulaşırız. Başka bir deyişle: Kendi kendini sınırlandırma yoluyla."[25] Politikayı 'sınırsız büyüme' çıkmazından, ancak Tanrı kurtarabilir. Garaudy, Medine toplumuna yön veren anlayışın, yani ekonomik planda nihai mülk sahibinin Allah, siyaset planında nihai hüküm verenin Allah, kültür planında ise nihai bilenin Allah olduğu fikrinin insanlığı kurtaracağına inanmaktadır. Bu anlayış, ekonomik alanda her türlü tekelleşmeyi, sömürüyü ortadan kaldırıp, adaleti ve yardımı doğuracaktır. Politik düzlemde de teknokratik pozitivizm, politik Makyavelizm, çağdışı ve rayından çıkmış milliyetçilik çatışmaları, eşit şartlarda yapılmayan anlaşmalar, bloklar arası kutuplaşmalar ve terör dengelerini ortadan kaldırarak insanlığın eşitliğine dayanan bir düzenin kurulması gerçekleşecektir. Üçüncü ilke ise, pozitivist bilim felsefesinin ilk sebeplerin ve son gayelerin bilgisine erişmiş, tam ve mutlak bir bilgiyi elinde bulundurduğu kuruntusunu ortadan kaldırarak, imanın yön verdiği bir kültür ortaya çıkaracaktır.[26]

Yazamazı, Allah'ın bir tavsiyesi ile bitirelim:

> Allah'ı unutanlar gibi olmayın. Allah onlara kendi kendilerini unutturmuştur; onlar yoldan çıkmış kimselerdir (59/Haşr, 19).

[25] Soljenitsin, Tanrı'yı Politikaya Geri Getirmek, *New Perspectives Quarterly*, sayı 9, s. 12.
[26] Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 15 vd.

islâmiyât VI (2003), sayı 1, s. 43-58

Fârâbî'de Siyaset ve Ahlak

ŞENOL KORKUT
ARŞ.GÖR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
senolkorkut@yahoo.com

özet
Bu makalenin amacı, Fârâbî düşüncesinde siyaset ve ahlak felsefesi ilişkisini araştırmak ve açıklamaktır.Giriş bölümünde, günümüz siyaset ve ahlak biliminin bazı sorunlarına değindim.
Birinci bölümde Fârâbînin metafiziği ile siyaset teorisinin ilişkisini modern Fârâbî araştırmalarını yorumları eşliğinde ele aldım. Ayrıca, Fârâbînin bu alanlarda kullandığı felsefi dili irdeledim
İkinci bölümde, Fârâbî'nin siyaset ve ahlak felsefesinin temel problemleri incelendi. Ayrıca, ilimler tasnifinde siyaset ve ahlakın konumu, pratik ve teorik felsefe ayrımı ve erdemlerin birbiriyle ilişkisi ele alındı.
Üçüncü bölümde ahlaki ve metafizik boyutlar açısından Fârâbî'nin şehirler ayrımını ele aldım. Ayrıca, Fârâbî'nin erdemli şehrinde siyasi ve ahlaki ilkelerin bütünlüğüne değindim.

anahtar kelimeler
Fârâbî, Siyaset, Ahlak, Erdemli Şehir, Siyasal Ahlak, Ahlak ve Siyaset Felsefesi

Giriş

Aydınlanma'yla beraber pozitivist bilim anlayışı ve Machiavelli'in siyasal alanda hem teorik hem de pratik karşılıklar bulmasıyla siyaset-ahlak ilişkisinin özellikle günümüz demokratik yapılanmalarında sorunlu ve karmaşık bir hâl aldığı kabul edilen bir durumdur.[1] Bu bağlamda, demokrasi ilkesi temelinde kurulu bir siyaset anlayışının kendini ahlaki değerlere karşı yükümlü gör-

[1] Levent Köker, "Modern Demokrasinin Çelişkileri Açısından Bilim-Ahlak-Siyaset İlşkileri Üzerine Bir Deneme", *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*, der. Türker Alkan, Ankara 1993, s. 341.

mesi ve etik öncüller olmadan siyasal bir kuramın faydalı ve başarılı olamayacağının anlaşılmasından dolayı, siyaset biliminin ahlak bilimiyle ilişkisinde artık rasyonel-pozitivist kriterlerin çok sığ kaldığı da bir gerçektir.[2] Ayrıca, bugün içinde bulunduğumuz modern devlet anlayışında temel savlarını haklar bazında belirleyen bireycilik ile iddialarını yarar ve fayda bazında geliştiren bürokratik örgütlenme arasında gelişen politik tartışmalarda, artık, metafizikten ve devraldığı ahlaki gelenekten sıyrılma telaşındaki 'özerk ahlaksal özne'nin de bu iki alan arasında sahih bir ilişkiyi gerçekleştiremeyeceği iddia edilir.[3] Bugünkü Avrupa demokrasilerini, ortaçağ, Rönesans, Aydınlanma ve 19. yüzyıla damgalarını vuran milliyetçi ve sosyalleşme eğilimlerinin mirasçıları olarak takdim eden Ricoeura'da, gelinen bu noktada bir taraftan tercih edilebilir en mükemmel şey olarak tanımlanabilen 'kanaat ahlakı'yla, belirli bir tarihsel bağlam içinde gerçekleşen 'sorumluluk ahlakı'nın tamamen kaynaşmadığı sürece, ahlakın ve siyasetin bir noktada kesişseler bile, iki ayrı alanı teşkil etmesinin kaçınılmaz olduğunu söyler.[4] Öte yandan, klasik siyaset felsefesini yeniden canlandırmaya çalışan Leo Strauss'un Platon-Aristo çizgisini izleyerek, artık etik boyuttan sıyrılmış bir politika araştırmasını mümkün görmemesi, konumuz açısından önemlidir.[5] Şu hâlde, bu ilişkinin özellikle şu ân içinde bulunduğumuz siyasal yapılanma açısından daha sağlıklı bir düzeye kavuşmasında kültürel, dinî ve felsefi zihnin tekrar yoklanması önem arz eder ki, bu da bizi İslam klasik siyaset felsefesinin kurucusu olan Fârâbî'ye kadar götürür.

Fârâbî'de Siyaset-Metafizik İlişkisi

Birçok modern Fârâbî araştırmacısının da vurguladığı gibi, onun metafiziğini, siyaset, ahlak ve psikolojiden ayırmak mümkün olamaz. Daha genel olarak ifade edecek olursak, bu tür bir felsefe yapma tarzı, gündelik gözlemden hareket ederek, dil ve mantık ilkeleriyle bir metafizik oluşturma çabasıdır. Bu nedenle, içinde yaşadığımız nesneler dünyası, ruhani dünyanın bir uzantısı, zayıf bir yansımasıdır.[6] Dolayısıyla, bugün kendilerine has bilim sıfatlarıyla, ahlak ve

[2] Annemoire Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Gönül Sezer, İstanbul 1999, s. 63.

[3] Bkz. Alasdair Macintyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul 2001, s. 85-101. Bugün, çağdaş ahlaksal yaşantının paradoksal bir karaktere büründüğünü belirten, yaşantı ve tavırlarımızdaki tutarsızlığı, miras alınan kavramsal şemanın tutarsızlığına bağlayan MacIntyre, Aydınlanma etiğini temellendirmedeki her girişimin başarısızlığına dikkat çeker (s. 110). Ona göre, sosyoloji ve ahlak felsefesinin son birkaç yüzyıllık çabalarına rağmen, hâlâ liberal bireyci bakış açısının tutarlı ve rasyonel olarak savunulabilir bir açıklaması yoktur. MacIntyre, getirilebilecek bazı itirazlara rağmen, Aristocu geleneğin, akla uygunluk ve rasyonaliteyi bizim ahlaksal, toplumsal tavır ve yükümlülüklerimizdeki eski yerine oturtacak şekilde yeniden dile getirileceğini savunur (s. 381). Buna göre, söz konusu sorunlar etrafında İkinci Muallimi, ait olduğumuz tarihsel ve toplumsal yapı bakımından yeniden okumak makul sonuçlara katkı sağlama imkânı sunabilir.

[4] Paul Ricoeur, "Siyaset ve Ahlak", çev. Burhanettin Tatar, *Siyasi Hermenötik* içinde, Samsun 2000, s. 105.

[5] Ali Yaşar Sarıbay, "Politik Teori, Modernite ve Etik", *Doğu Batı* (1998), sayı: 4, s. 52.

[6] Fatih Toktaş, *Fârâbî Felsefesinde Ahlak ve Siyaset İlişkisi* (basılmamış yüksek lisans tezi), Samsun 1996, s. 6.

siyaset ilkçağ ve ortaçağ felsefesinde birbiriyle iç içe bir görüntü sergiler ve siyasal ahlak sadece kamuya ait bir sorun olarak değil, aynı zamanda kamunun muhatabı avamın ahlakı yapılanmasıyla da bir bütün olarak ele alınır. Ayrıca, siyasi felsefenin konuları olan özgürlük, ideal rejim, yönetim ilkeleri, eşitlik, adalet gibi alanlarda, bu teorilerin tarihî sürecinde, anlam dünyalarında değişebilirlik söz konusu olabilirken, siyasetin ahlakla olan ilişkisinin daha evrensel bir ilişki türü olduğu söylenebilir.

Fârâbî'nin, siyasi alanda ahlakın garantisi olabilecek bir tarzda metafiziği[7] öne çıkarması, siyaseti toplum ve Tanrı, birey ve din arasında kurucu, yapıcı ve denetleyici bir erk olarak algıladığını gösterir. Onun siyasi alandaki ortaçağa has görüntüsü, onun modern araştırmacıları tarafından farklı yorumlanmasına sebep olmuştur. M. Fahri, Fârâbî'nin metafizik ve siyasetinin, aynı ilmin iki ayrı cephesi olarak anlaşılması gerektiğini söyleyerek, onun asıl düşüncesini metafizik ve siyaset olarak iki ana bölüme ayırır.[8] Galston ise, Fârâbî'de teorik kemale götüren arayışların en âlâsının metafizik olup olamayacağına dair soruya kesin bir cevap vermenin güçlüğünden bahseder. Buna göre, beşerî bilim olarak siyaset, metafiziğin altında yer almaz. Metafizik ve siyaset arasındaki bu ilişkide, siyasi alana veya teoriye geçişte metafizik, kırılmaya uğrayarak bir mânâda belirleyici olmaktan çıkar. Galston, teorik ve pratik felsefe ayırımı temelinde bu kırılmada siyaset felsefesinin bozuk süreçlerinin metafizik ile onarılmasının söz konusu olduğunu ve iki disiplin arasında bu bağımlılığı ispatlayan bir mahiyet sezemediğini belirtir.[9] Rosenthal'a göre ise, Fârâbî'nin siyaset düşüncesini, bu metafizik arka planın ışığında değerlendirmek gerekir. Çünkü onun ilgisi büyük ölçüde, metafizik merkezli ve teoriktir. Dolayısıyla o, döneminin bir eleştiricisi veya reformcusu olmadığı gibi, yönetim sanatıyla da ilgilenmez.[10] Bu mânâda, Rosenthal, onun şehir ayırımları ve siyasi yapılanmayla ilgili görüşlerini de, insanın nihai hedefi ve ona nasıl ulaşılacağıyla ilgili olarak öne sürdüğünü belirtir. Öte yandan, H. Tevfik Mucâhid, Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili temel eserlerine ilahiyat ve metafizikle başlamakla birlikte, asıl gayesinin ideal siyasi sisteme ulaşmak için kademeli bir geçiş yapmak olduğunu söyler ve onun felsefesinin ana hedefinin, dinî bir kalıpta olmak şartıyla, siyasi olduğunu vurgulayarak, siyaseti merkeze alan bir yorum yapar.[11] Tekrar Fahri'nin yorumuna dönersek, Fârâbî'nin siyaset ve ahlakını metafiziğin veya onun daha üst tezahürü olan ilahiyatın, yani Tanrı ilminin bir uzantısı ve açılımı olarak yorumlamak daha gerçekçi görünüyor.[12]

[7] Burada, metafizik terimiyle, Fârâbî'nin, Platon, Aristo ve yeni Platonculuğun bu alanla ilgili temel teorileriyle, İslam'ın ana kaynaklarını da gözeterek oluşturduğu Tanrı merkezli metafiziği kastediyorum.

[8] Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 110.

[9] Miriam Galston, "Fârâbî'nin Önerisi, Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan", *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* içinde, ed. Charles Butterworth, çev. Selahattin Ayaz, , İstanbul 1999, s. 99.

[10] Erwin I. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996, s. 179.

[11] Huriye Tevfik Mucâhid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, s. 119.

[12] Macit Fahri, a.y.

Bu bağlamda, Fârâbî evrendeki hiyerarşik düzeni örnek alıp bu yapılanmanın benzerini insani alanda, yani toplumda yapmaya kalkışarak insanı bu doğal düzenin bir parçası olarak algılar. Böylelikle onun nazarında adalet, hak, erdem, yönetim, aşk gibi siyasi ve ahlaki ilkeler, doğal bir görüntü sergiler.[13] Dolayısıyla, onun siyaset ve ahlakının bir de kozmolojik boyutu vardır.

> Ayüstü varlıklarının ahlâk ile olan ilişkilerini Fârâbî, insana özgü olan ahlâk için bir örnek olarak sunar. Buna göre ayüstü varlıklarının tinsel haz duymaları ve mutluluğa bu tür haz ile ulaşmaları örnek olarak gösterildiği gibi, sözkonusu varlıklarda yönelişin İlk Varlık olan Tanrı'ya doğru olması da örnek olarak sunulur. Bu örnek olma durumu özellikle Fârâbî'nin felsefe ve filozofların amaçlarını ifade etmesinde kendisini açıkça gösterir.[14]

Şu hâlde, Fârâbî düşüncesinde Tanrı nasıl ki evrenin yöneticisi olarak kabul edilirse, aynı şekilde, insani yönetimin, siyasetin ve yasamanın da son gayesi olarak yer alır. Ayrıca, ideal bir yönetim tarzı ve mutlu bir hayata ulaştıracak ahlaki ilkeler için de zorunlu bir varlık olur.[15] Bu metafizik alanla insan toplulukları arasındaki bağlantıyı ise, ayüstü dünyanın ve mufârık akıllar silsilesinin son halkasını oluşturan, dinî terminolojide vahiy meleği Cebrail'e denk düşen 'faal akıl' ile ayaltı dünyanın en yetkin varlığı, peygamber ve filozofun 'ittisal'i kurabilmektedir.

Şimdi, onun bu metafizik anlayışının Platoncu ve Aristocu kökenlerine geçebiliriz ki, burada Aristocu nedensellik teorisi ile Platon'un "Tanrı gibi olma" telakkisinin siyaset-ahlak ilişkisini bütünleştirme de temel etkenler olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin Platoncu bir karakter taşımasının ve bu bağlamda Aristo'nun siyasi teorilerinin neden ihmal edildiğinin soruşturulmasında, Fârâbî'nin modern yorumcuları, artık doyurucu bir cevap verebilmektedirler.

Buna göre, Fârâbî'nin ve klasik İslam siyaset felsefesinin Aristocu olmaktan ziyade Platoncu bir karakter taşımasında, Platon'un *Devlet* ve *Kanunlar* adlı eserlerinin erken dönemde Arapçaya çevrilip Aristo'nun *Politika*'sının ise uzun yüzyıllar çevrilmemesi, asıl sebep değildir. İslam dinin temel kaynaklarının siyasi ve idari alanla ilgili istemlerinin, Fârâbî'nin yaşadığı dönemine kadar olan İslam siyasi düşünce birikiminin ve siyaset olgusunun Platoncu siyasi teoriye daha uygun olması, onda Platon'a doğru bir meyil oluşturmuştur.[16] Fârâbî'nin *Nikamakos'a Ethic*'e yazdığı kaybolmuş şerhi de göz önüne alırsak, iki filozof arasındaki bu tercihin bilinçli olduğu söylenebilir.

İslam düşüncesinde Kindî ile beraber, felsefe yapmanın bir gerekçesi de, Platon'un tanımına uyarak "insanın mümkün olduğunca kendini Tanrı'nın sıfat-

[13] Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul 1999, s. 117.
[14] Fatih Toktaş,a.g.e. s. 63
[15] Ahmet Arslan, "Önsöz", *Mutluluğu Kazanma*, Ankara 1999, s. 31.
[16] *Age.*, s. 23.

larına benzetmesidir".[17] Bu anlayış, Fârâbî ile beraber siyasal felsefenin de anahtar kavramlarından birisi olur. Onun erdemli şehir anlayışında, insanların hiyerarşik bir yapılanmayla sosyalleşmelerinin bir boyutu olarak mümkün olduğu kadar kendilerini Tanrı'nın sıfatlarına benzetmeleri vardır.[18] Fârâbî, *Risâle fi's-siyâse* adlı eserinde insanın kâinatı, kâinatın yaratıcısını ve kâinattaki tikellerin sebeplerini belirli bir silsile içinde bilmesini, onu mutluluğa götürecek bir süreç olarak kabul eder.[19] Bu bağlamda, alttaki unsurların üstlerindekini belirli bir düzen içinde Tanrı'ya kadar uzanan taklidiyle, evrendeki tek tek nesnelerden yola çıkarak, artık sebebi olamayan bir sebebe varıncaya kadar uzanan sebepler silsilesini bilmenin getirdiği olgunlaşma, içten içe bir paralellik arz eder, dolayısıyla bireysel ruhların tekâmülü için bu durum gerekli görülür.

Fârâbî'nin miras aldığı metafizik alanla İslam'ın ana kaynaklarını uzlaştırma girişimi, onun zihninde entelektüel bir gerilime yol açmış, bunun sonucu olarak da, İslam'ın siyasal ve ahlaki alandaki temel değerleri ve bu değerlerle ilgili kavramları felsefi terminolojiyle ifade etmesine sebep olmuş, onun bu tarz bir dil kullanımı, yine farklı yorumlamalara sebep olmuştur. Nitekim, M. S. Aydın, kullandıkları terminoloji açısından, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî arasında yaptığı kıyaslamada, İbn Sînâ'nın, Fârâbî ile Gazâlî arasında durduğunu, buna göre, Fârâbî'nin dinî terminolojiyi kullanmamada azami çaba harcadığını ve hemen hemen ayet ve hadislere hiç başvurmadığını, İbn Sînâ'nın ise felsefi, dinî ve tasavvufi ıstılahları yan yana ve iç içe kullandığını belirtir.[20] Walzer ise Fârâbî'nin bilinçli bir şekilde İslami kavram ve terimleri kullanmaktan kaçınmasının sebebinin, toplumsal ve dinî otoriteler tarafından cezalandırılma korkusu olmadığını, görüşlerini daha evrensel kılmak amacıyla böyle bir dil seçimi yaptığını söyler.[21] Fârâbî'nin bu kavramlara felsefi bir boyut katmasını, görüşlerini daha evrensel kılma çabasına bağlayacağımız gibi, onun din ile felsefeyi uzlaştırmada yaşadığı zihnî gerilimlere de yorabiliriz. Fakat, onun hitabet tarzının bu şekilde olduğu, dolayısıyla bu terminolojiyi kullanmada üstünkörü davrandığı veya titiz olmadığı şeklindeki yorumlara da tereddütle yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz.[22] Tekrar Aydın'ın yorumuna dönersek, İbn Sînâ'nın kullandığı dilin zenginliğini –Aristo metafiziğini anlama konusunda da bizzat ifade ettiği gibi– Fârâbî'nin açtığı çığırda, bir mânâda ondan destek alarak kendini daha rahat hissetmesine bağlayabiliriz. Bu noktada, belirtmemiz gerekir ki, onun bütün felsefi argümanlarının arkasında, aslında dinî bir değeri ve kuralı doğruladığı türden

[17] Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 66.

[18] Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara 1999, s. 104

[19] Fârâbî, "Risâle fi's-siyâse", ed. Lois Cheikho, Beirut, *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, Vol. 10, s. 278.

[20] Mehmet S. Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İslâm Felsefesi Yazıları* içinde, İstanbul 2000, s. 39.

[21] Richard Walzer, "Açıklamamalar ve Yorumlar", çev. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet* içinde, s. 240.

[22] Johl Kraemer, *The Jihad of the Falasifa*, Galston'un "The Political Philosophy of al-Fârâbî" adlı eserinde yaptığı alıntı, Oxf. Unv. Pres, 1990, s. 6.

Bu bağlamda, Fârâbî evrendeki hiyerarşik düzeni örnek alıp bu yapılanmanın benzerini insani alanda, yani toplumda yapmaya kalkışarak insanı bu doğal düzenin bir parçası olarak algılar. Böylelikle onun nazarında adalet, hak, erdem, yönetim, aşk gibi siyasi ve ahlaki ilkeler, doğal bir görüntü sergiler.[13] Dolayısıyla, onun siyaset ve ahlakının bir de kozmolojik boyutu vardır.

> Ayüstü varlıklarının ahlâk ile olan ilişkilerini Fârâbî, insana özgü olan ahlâk için bir örnek olarak sunar. Buna göre ayüstü varlıklarının tinsel haz duymaları ve mutluluğa bu tür haz ile ulaşmaları örnek olarak gösterildiği gibi, sözkonusu varlıklarda yönelişin İlk Varlık olan Tanrı'ya doğru olması da örnek olarak sunulur. Bu örnek olma durumu özellikle Fârâbî'nin felsefe ve filozofların amaçlarını ifade etmesinde kendisini açıkça gösterir.[14]

Şu hâlde, Fârâbî düşüncesinde Tanrı nasıl ki evrenin yöneticisi olarak kabul edilirse, aynı şekilde, insani yönetimin, siyasetin ve yasamanın da son gayesi olarak yer alır. Ayrıca, ideal bir yönetim tarzı ve mutlu bir hayata ulaştıracak ahlaki ilkeler için de zorunlu bir varlık olur.[15] Bu metafizik alanla insan toplulukları arasındaki bağlantıyı ise, ayüstü dünyanın ve mufârık akıllar silsilesinin son halkasını oluşturan, dinî terminolojide vahiy meleği Cebrail'e denk düşen 'faal akıl' ile ayaltı dünyanın en yetkin varlığı, peygamber ve filozofun 'ittisal'i kurabilmektedir.

Şimdi, onun bu metafizik anlayışının Platoncu ve Aristocu kökenlerine geçebiliriz ki, burada Aristocu nedensellik teorisi ile Platon'un "Tanrı gibi olma" telakkisinin siyaset-ahlak ilişkisini bütünleştirme de temel etkenler olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin Platoncu bir karakter taşımasının ve bu bağlamda Aristo'nun siyasi teorilerinin neden ihmal edildiğinin soruşturulmasında, Fârâbî'nin modern yorumcuları, artık doyurucu bir cevap verebilmektedirler.

Buna göre, Fârâbî'nin ve klasik İslam siyaset felsefesinin Aristocu olmaktan ziyade Platoncu bir karakter taşımasında, Platon'un *Devlet* ve *Kanunlar* adlı eserlerinin erken dönemde Arapçaya çevrilip Aristo'nun *Politika*'sının ise uzun yüzyıllar çevrilmemesi, asıl sebep değildir. İslam dinin temel kaynaklarının siyasi ve idari alanla ilgili istemlerinin, Fârâbî'nin yaşadığı dönemine kadar olan İslam siyasi düşünce birikiminin ve siyaset olgusunun Platoncu siyasi teoriye daha uygun olması, onda Platon'a doğru bir meyil oluşturmuştur.[16] Fârâbî'nin *Nikamakos'a Ethic*'e yazdığı kaybolmuş şerhi de göz önüne alırsak, iki filozof arasındaki bu tercihin bilinçli olduğu söylenebilir.

İslam düşüncesinde Kindî ile beraber, felsefe yapmanın bir gerekçesi de, Platon'un tanımına uyarak "insanın mümkün olduğunca kendini Tanrı'nın sıfat-

[13] Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul 1999, s. 117.
[14] Fatih Toktaş,a.g.e. s. 63
[15] Ahmet Arslan, "Önsöz", *Mutluluğu Kazanma*, Ankara 1999, s. 31.
[16] *Age.*, s. 23.

larına benzetmesidir".[17] Bu anlayış, Fârâbî ile beraber siyasal felsefenin de anahtar kavramlarından birisi olur. Onun erdemli şehir anlayışında, insanların hiyerarşik bir yapılanmayla sosyalleşmelerinin bir boyutu olarak mümkün olduğu kadar kendilerini Tanrı'nın sıfatlarına benzetmeleri vardır.[18] Fârâbî, *Risâle fi's-siyâse* adlı eserinde insanın kâinatı, kâinatın yaratıcısını ve kâinattaki tikellerin sebeplerini belirli bir silsile içinde bilmesini, onu mutluluğa götürecek bir süreç olarak kabul eder.[19] Bu bağlamda, alttaki unsurların üstlerindekini belirli bir düzen içinde Tanrı'ya kadar uzanan taklidiyle, evrendeki tek tek nesnelerden yola çıkarak, artık sebebi olamayan bir sebebe varıncaya kadar uzanan sebepler silsilesini bilmenin getirdiği olgunlaşma, içten içe bir paralellik arz eder, dolayısıyla bireysel ruhların tekâmülü için bu durum gerekli görülür.

Fârâbî'nin miras aldığı metafizik alanla İslam'ın ana kaynaklarını uzlaştırma girişimi, onun zihninde entelektüel bir gerilime yol açmış, bunun sonucu olarak da, İslam'ın siyasal ve ahlaki alandaki temel değerleri ve bu değerlerle ilgili kavramları felsefi terminolojiyle ifade etmesine sebep olmuş, onun bu tarz bir dil kullanımı, yine farklı yorumlamalara sebep olmuştur. Nitekim, M. S. Aydın, kullandıkları terminoloji açısından, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî arasında yaptığı kıyaslamada, İbn Sînâ'nın, Fârâbî ile Gazâlî arasında durduğunu, buna göre, Fârâbî'nin dinî terminolojiyi kullanmamada azami çaba harcadığını ve hemen hemen ayet ve hadislere hiç başvurmadığını, İbn Sînâ'nın ise felsefi, dinî ve tasavvufi ıstılahları yan yana ve iç içe kullandığını belirtir.[20] Walzer ise Fârâbî'nin bilinçli bir şekilde İslami kavram ve terimleri kullanmaktan kaçınmasının sebebinin, toplumsal ve dinî otoriteler tarafından cezalandırılma korkusu olmadığını, görüşlerini daha evrensel kılmak amacıyla böyle bir dil seçimi yaptığını söyler.[21] Fârâbî'nin bu kavramlara felsefi bir boyut katmasını, görüşlerini daha evrensel kılma çabasına bağlayacağımız gibi, onun din ile felsefeyi uzlaştırmada yaşadığı zihnî gerilimlere de yorabiliriz. Fakat, onun hitabet tarzının bu şekilde olduğu, dolayısıyla bu terminolojiyi kullanmada üstünkörü davrandığı veya titiz olmadığı şeklindeki yorumlara da tereddütle yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz.[22] Tekrar Aydın'ın yorumuna dönersek, İbn Sînâ'nın kullandığı dilin zenginliğini –Aristo metafiziğini anlama konusunda da bizzat ifade ettiği gibi– Fârâbî'nin açtığı çığırda, bir mânâda ondan destek alarak kendini daha rahat hissetmesine bağlayabiliriz. Bu noktada, belirtmemiz gerekir ki, onun bütün felsefi argümanlarının arkasında, aslında dinî bir değeri ve kuralı doğruladığı türden

[17] Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 66.

[18] Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara 1999, s. 104

[19] Fârâbî, "Risâle fi's-siyâse", ed. Lois Cheikho, Beirut, *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, Vol. 10, s. 278.

[20] Mehmet S. Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İslâm Felsefesi Yazıları* içinde, İstanbul 2000, s. 39.

[21] Richard Walzer, "Açıklamamalar ve Yorumlar", çev. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet* içinde, s. 240.

[22] Johl Kraemer, *The Jihad of the Falasifa*, Galston'un "The Political Philosophy of al-Fârâbî" adlı eserinde yaptığı alıntı, Oxf. Unv. Pres, 1990, s. 6.

yorumlamalar yapmanın, onun yaptığı felsefenin seviyesini düşürdüğü mânâsına gelmeyeceği gibi; aynı şekilde, onun bir filozof olmasından ve kullandığı felsefi dilden yola çıkarak felsefi yönteminin dini dışladığı, en azından ikinci plana ittiği yorumlamaları da makul bir durum değildir.[23]

Fârâbî'nin, siyaset ve ahlak ilişkisini ele almada bütüncül bir yaklaşım için gerekli olan metafiziksel art alanla bağlarına, dolayısıyla toplumu muhatap alan siyasetin otoritesinin ve bireye yönelen ahlakın temel amacının Tanrı merkezli metafizik olduğuna değindikten sonra, şimdi onun sisteminde siyaset ve ahlak ilişkisini sorgulayabiliriz.

Fârâbî'de Siyaset-Ahlak İlişkisi

Fârâbî, siyaseti, fıkıh ve kelam ilmiyle aynı bölümde incelediği *İlimlerin Sayımı*'nda, siyaset felsefesinin konularıyla ilgili ayrıntılı bilgi verirken, ahlakı belirli bir başlık altında bir ilim olarak değerlendirmez.[24] Fakat, fıkıh ve kelamı siyasi felsefenin amacı için yardımcı ilimler olarak görür ve onları ikinci planda tutar.[25] O, siyaset-ahlak ilişkisinde antik Yunan'daki ustaları Platon ve Aristo'yu takip eder. Çünkü genel olarak klasik siyaset felsefesinde ahlak ve siyaset ayrı bir ilim olarak tasnif edilmez. Platon, ahlakı ve siyaseti ikisini de erdemli ve mutlu bir hayat için gerekli kuralların bilgisi olarak kabul ederken[26] Aristo, Platon'daki şekliyle ahlakın siyasetle özdeşleştiği tutumu yumuşatmış, daha göreli, daha çoğulcu ve 'ortayol'cu bir ahlaki teori oluşturmuştur.[27] Aynı şekilde, Aristo, Platon'dan ayrılarak politik bilimlerin bilgisinin, bilginin en yüksek formu olduğunu düşünmenin saçma olduğunu vurgulamış ve siyasetin ahlaki değer olarak ancak daha önce ahlaki eğitim almış birisi için anlamlı olacağını vurgulamıştır.[28] Klasik siyaset felsefesinin siyaset ve ahlak arasındaki

[23] Aslında ayrı bir çalışma konusu olabilecek filozofun esoterik ve ekzoterik okunmasıyla ilgili olarak yapılan yorumlamalara kısaca değinmek istiyorum. Strauss, Fârâbî'nin bazı eserlerini avam için, bazılarını da filozof olanlar için yazdığını iddia eder ve bu açıdan 'Eflatun Kanunlarının Özetiyle', 'Eflatun Felsefesini' karşılaştırır. Rosenthal ise, Fârâbî'nin bütün felsefi argümanlarının arkasında aslında dinî bir değeri doğruladığı türünden yorumlamalar yaparak, bir anlamda filozof kimliğini ihmal ederek ekzoterik denebilecek okumayı ön plana çıkarır. bkz. Leo Strauss, "Fârâbî'nin Eflatun Kanunlarını Okuyuş Tarzı", çev. Burhanettin Tatar, *Siyasi Hermenötik* içinde, s. 139-158. Ayrıca, Zerrin Kurtoğlu, *age.*, s. 127. Burada, İslam filozoflarının felsefelerine nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda Leaman'ın tespitini önemsiyoruz: "Şu günlerde, bir ilgi konusu olarak İslam felsefesinin filozoflardan çok oryantalistlerin tekeline bırakılması iç açıcı bir şey değildir. Sonrakiler genellikle öncekilerin paylaşmadığı ilgi ve yorumlayıcı yöntemlere sahiptirler veya tersi durum söz konusudur. Bu durumun bazen kanıtın felsefi amacının kaybedildiği veya karıştırıldığı şeklinde bir sonucu olmaktadır." Oliver Leaman, *Orataçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri, 1992, s. xı.

[24] *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara 1999, s. 94.

[25] Fevzî en-Neşşâr, "On Political Science, Canonical Jurisprudence And Dialectical Theology", *Islamic Phlosophy*, ed. F. Sezgin, Vol. 11, s. 378-379

[26] Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1994, s. 103

[27] *Age.*, s. 105.

[28] Thomas Nagel, "Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri", *Doğu Batı* (1998), sayı: 4, s. 136. Aristo, *Nikomakhos'a Ethic*, çev. Saffet Babür, Ankara 1998, s. 4

bütünleştirici tutumunu, yani politikayı icra edenlerin ahlakıyla beraber kamusal alanın muhatabı olan avamın ahlakının da aynı kategoride ele alınmasını, İslam düşüncesinde felsefi bir altyapıyla ilk defa Fârâbî'de görmekteyiz.

Fârâbî, *Kitâbu'l-mille*'de, bir yandan siyaset ilminin, Tanrı'nın hem âlemin, hem de erdemli şehrin yöneticisi olduğunu,[29] öbür yandan da, şehirlerdeki halkı hem bu dünyada hem de ahirette gerçek mutluluğa götürecek melekeleri, ahlakı, insan davranışlarını en son noktasına kadar araştırdığını söyler.[30]

Benzer şekilde, Fârâbî, *Tenbîh*'te medeni felsefenin iki ayrı kolu olduğunu kaydederek, bireyin iyi fiilleri ve güzel davranışları edinmesi için ahlak sanatını, şehir halkının muhtaç olduğu iyi durumlara ulaşması için de siyaset felsefesini gerekli görür.[31] Bu nedenle onun, ahlakı siyasete, yani erdemli sitenin kuruluşuna bir hazırlık saydığını belirtebiliriz. A. Arslan'ın aktardığına göre, A. Bedevî, Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı*'nda siyaseti tanımlarken, gerçekte ahlakı tanımladığını vurgular.[32] Neşşâr ise, onun, ahlakı siyasetin alt bir dalı olarak tanımlamasının bir sonucu olarak, bireysel ahlaki faziletlerin ve uygulamaların siyasi hedefe hizmet etmesi gerektiğini, bunun için de onun dünyasında ahlaki hayatın en yüksek hayat tarzı olamayacağını söyler.[33] Fârâbî'nin ahlakı bu şekilde siyasetin bir aracı olarak takdim etmesi, etik tarihinde onu özgün bir konuma yerleştirir ki, bu da onun etiğini bir tür 'siyasal etik' olarak isimlendirmemizi gerektirir. Bu noktada onun dünyasında meşruiyetini birinci planda Tanrı'dan alan siyaset ile meşruiyetini bireyden alıp tanrısala doğru yükselen ahlakın birbirleriyle kesiştiği bir noktadan değil, erdemli şehir temelinde bütünleşmesinden söz edebiliriz. Buna göre, normatif etikler sınıflandırmasında nasıl ki Sokrat'ın etiğini mutluluk etiği, Aristo'nunkini kendini gerçekleştirme etiği, Spinoza'nınkini determinist etik olarak isimlendirmek uygun görünüyorsa,[34] Fârâbî'nin etiğini de 'siyasal etik' olarak isimlendirmek uygun olur. Bu açıdan bakıldığında, Fârâbî'nin ahlakı, mistik ve bireysel bir ahlak anlayışından ziyade, sosyal ahlak görüntüsü çizer.[35] M. S. Aydın, Fârâbî'de gördüğümüz şekliyle, İslam filozoflarının ahlakı, bu denli bütün sosyal ve siyasi boyutlarıyla ele almalarının hiçbir kültürde görülemeyeceğini, bütün bu görüşlerin gerisindeki ana tesir kaynağının, Hz. Muhammed'in vahye dayalı mesajı ve yaşayışı ile bunların ilk İslam toplumunda her yönüyle ictimai hayata yansıtılması olduğunu söyler.[36]

[29] *Kitâbu'l-mille*, çev. Fatih Toktaş, *Divan* (2002), sayı:1, s. 272.

[30] *Agd.*, s. 265.

[31] *Risâle fî tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarabad 1346, s. 8-9.

[32] Ahmet Arslan, "Önsöz", *Mutluluğu Kazanma*, s. 16.

[33] Fevzî en-Neşşâr, "Siyaset Biliminde Fârâbî", çev. Kazım Güleçyüz, *İslam'da Siyaset Düşüncesi* içinde, İstanbul 1995, s. 204.

[34] Normatif etik türlerinin bu türden isimlendirilmesi için bkz. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, İstanbul 2002, s. 13.

[35] Max Horten, "Moral Philosophers in Islam", *Journal of the Islamic Research Institute*, March 1974, Vol. XIII, s. 8.

[36] Mehmet S. Aydın, "Ahlak" maddesi, *DİA*, İstanbul 1991, II. 13.

Şimdi, Fârâbî'nin siyaset ve ahlak anlayışında belirleyici bir unsur olarak Aristocu tarzda teorik ve pratik felsefe ayırımına geçebiliriz. Fârâbî, *es-Siyāsetu'l-medeniyye*'de düşünme gücünü, teorik ve pratik olarak ikiye ayırdıktan sonra; pratik yönün, sanatlar ve pratik düşünmeyle ilgili olduğunu; teorik yönün ise, insanın hiç bilemeyeceği türden şeylerin –yani Tanrı'nın– mufârık akılların bilgisini elde ettiğini belirtir.[37] *Fuṣūl*'da ise bu ayırımlar aynen geçer, fakat düşünmenin kısmen pratik kısmen teorik olduğuna değinildikten sonra, pratik alanın da kısmen beceriyle, kısmen de (pratiğe yönelik teorik) düşünceyle ilgili olduğu vurgulanır.[38] Galston, Fârâbî'nin *Kitābu'l-cedel* adlı eserine atıf yaparak, Fârâbî'nin pratik felsefeyle, sanat, niyet ve amaçların aynileştirilmesini reddettiğini, bunun yerine pratik felsefenin mutluluk ve mutsuzluk bakış açısından nesneleri araştırdığını söyler. Bu durumda, onun sisteminde, teorik erdemlere ulaşmakla pratikteki mutluluk özdeşleşmiş olur. Fakat onun mantığında, pratik akıl teorik akla hizmet eder ve insanı mutluluğa ulaştıran ise teorik akıldır.[39] Bu süreçte, insan maddi varlığını aşmadıkça kalp huzur bulamayacaktır; gerek ahlak, gerek fazilet, gerekse akıl, ancak ruha ve onun gayelerine hizmet edecektir. Onun zihnindeki teorik akıl sürecine gelince, bilkuvve akıl, faal aklın yardımıyla bilfiil akıl seviyesine, bilfiil akıl müstefad akıl seviyesine gelir ve bu aklın da faal akılla ittisali sonucunda, insan varlığının nihai ereği olan gerçek mutluluğa ulaşılır.[40]

Fârâbî, *Tahsīl*'de, insanları ve milletleri, gerek bu hayatta, gerekse ahirette gerçek mutluluğa götürecek erdemlerin nazari, fikrî, ahlaki ve pratik olmak üzere dört tane olduğunu söyler.[41] Nazari erdemler, Tanrı, göksel akıllar, fizik dünya, insan aklı gibi şeylerin bilgisine sahip olmaktır ki, bu dört erdem içinde en üstün olanıdır. Bu erdeme sahip olabilmek için mantık, matematik, fizik ve metafizik sürecinden geçmek gerekir. İkinci erdem, fikrî erdemdir ki, bu erdemle insan, akılsallarla birlikte bulunan değişken ilintileri keşfeder ve onlar arasındaki ilişkileri ayırt eder. Ayrıca belli bir amaca ulaşmak için yöntemler geliştirilir ve araçlar oluşturulur. Fârâbî'nin ahlaki alanla-pratik meslekler arasında bir bağ kurması açısından, fikrî erdem ve üçüncü aşamadaki ahlaki erdem arasındaki ilişki önem arz eder. Ona göre, bu süreçte fikrî erdem tarafından keşfedilen şeyler, yalnızca belli bir amacın elde edilmesinde yararlı olmaları bakımından keşfedilirler. Bu uğraşta, eğer amaç veya niyet iyi olursa fikrî erdem bizi iyiliğe ulaştırır; tersine, niyet kötü ise kötülüğe ulaştırır. Niyetin iyiliği ise, fikrî erdeme eşlik edecek ahlaki erdeme sahip olmaya bağlıdır. Şu hâlde, fikrî kuvvete sahip olan kişi, erdemli bir amaca ulaşmak için aynı zaman-

[37] *es-Siyāsetu'l-medeniyye*, Haydarabad 1346, s. 4.
[38] *Fuṣūlu'l-medenī*, neşr. D. M. Dunlop, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s. 41, 42.
[39] Miriam Galston, *The Political Philosophy of Alfarabi*, s. 55-56.
[40] *İdeal Devlet*, s. 88.
[41] *Tahsīlu's-sa'āde*, Haydarabad 1345, s. 2.

da ahlaki erdeme de sahip olması gerekir.[42] Aynı şekilde, fikrî kuvvet, bir yandan ahlaki erdemle sıkı sıkıya bağlanırken bir yandan da pratik erdemin ve pratik sanatların gerçekleşmesinde etkin olur.[43]

Bu noktada –Kurtoğlu'yla beraber söylersek– Fârâbî, fikrî erdemi, amaca götüren herhangi bir aracın değil, en iyi aracın bilgisi olarak düşünmekle, siyasal düşüncenin hiçbir aşamasında, bugünden bakarak Makyavelist denilebilecek herhangi bir sapmaya izin vermeyecektir.[44] Ayrıca, Fârâbî'nin fikrî, ahlaki ve pratik erdemi, yekdiğerini yok saymayacak ve birbirini bütünleyecek tarzda ele alınması, bugün üzerinde çokça tartışılan meslekî etiklerle ilgili bize ışık tutacak boyutunun olduğunu da söyleyebiliriz. Buna göre, Fârâbî düşüncesinde, erdemsel bir bütünlük içinde üretime yönelen pratik alanın, etik alanla paralel seyreden bir yapıya sahip olması gerekir. Bu mânâda, toplumun veya kişinin pratik alanda yaptığı üretim, aynı zamanda ahlaki olgunlaşmanın da bir gereğidir. Böylelikle ahlaki değerler ve erdemler, meslekî ve sanatsal yaratıcılıktan ayrılamazlar. *Tahsîl*'in eğitim ve öğretim karakterini göz önüne alarsak, Fârâbî'nin bu anlayışı, İslam toplumlarındaki meslekî kurumların ahlaki yapılanmasıyla felsefi temel olabilecek şekilde paralellik arz eder.

Modern bir bakış açısıyla, Fârâbî nazarında, kişisel ve profesyonel etik arasındaki ilişkide, meslek etikleri olarak adlandırılan profesyonel etiğin ortaya çıkabilmesi için, bireysel etiğin şart koşulduğunu belirtebiliriz. Fakat modern anlamda bireysel ahlak, yardımsever olmak, zararı önleyici olmak, başkasının refahını ve çıkarını engellememek gibi alt başlıklarla tanımlanırken; Fârâbî'de, Platon'cu erdemler ve onların Aristocu orta yol kuramıyla temellendirilerek siyasal ve sosyal boyutlarıyla içeriklendirilir. Erdemlerin bireysel boyuttan çıkarılarak toplumsal bir içerik doğrultusunda, erdemli şehir (hatta erdemli yeryüzü) devletinin gerçekleşmesinde bireylere yüklenmesi, bugünkü mânâda, küresel adalet, toplumsallık ve çevre dostluğu gibi değerlerle de paralellik arz eder.

Fikrî, ahlaki ve pratik erdemler arasında kurulan bu ilişkide, Fârâbî, bir ordu komutanının, zafere ulaşması için gerekli olan savaş bilgilerine sahip olmasını, zafer için yeterli bulmaz, bu bilgilere ek olarak, savaşçılarda bulunması zorunlu olan 'yiğitlik' erdemini de şart koşar.[45] Bu örneği, kodlarını değiştirerek siyasal alan için yeniden okursak, bir insanın siyasetin bütün inceliklerini bilmesi, politik bir zafer, yani gerçek mutluluğa ulaşmak için yeterli olmaz, bununla beraber bir yöneticide bulunması gereken ahlaki erdemlerin de bulunması gerekir ki, Fârâbî bu durumu filozof-başkanın özellikleri olarak maddelendirir. Fârâbî, fikrî erdemce keşfedilen durumun, yani birçok millet, tek bir millet veya tek bir şehir için ortak olan en yararlı ve en güzel şeyi keşfeden

[42] *Age.*, s. 22-23

[43] *Risâle fî tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, s. 20-21, *Fuşûl*, s. 72-73, *Tahsîl*, s. 25-26.

[44] Zerrin Kurtoğlu, *age.*, s. 144.

[45] *Tahsîl*, s. 25.

fikrî erdemi, siyasi fikrî erdem olarak adlandırır ki, bunun da iki türü vardır. Eğer bu siyasi fikrî erdem, uzun zaman dilimleri içinde değişen şeylerin keşfiyle ilgiliyse, yasa koyma gücüne; eğer kısa süreler için değişen şeyleri keşfetmeyi sağlıyorsa, bu da tedbir almayla ilgili siyasi fikrî kuvvete delalet eder. Bu durumda "en tam ve güçlü otoriteye sahip olan fikrî erdem, siyasi fikrî erdem olduğuna göre, en tam ve en güçlü ahlaki erdem de, onunla birlikte bulunan ahlaki erdem olacaktır".[46] Fârâbî'ye göre, bütün bu erdemleri iktisap etmiş kişi, artık, filozof (sahip olduğu teorik erdemden dolayı), kanun koyucu (kanun üretmek suretiyle pratik kategorilerin yüksek bilgisine ve onları kullanma gücüne sahip olduğundan dolayı), melik (güçlü ve otoriter olmasından dolayı), ve imam (kendine uyulan olmasından dolayı) olarak isimlendirilir.[47]

Fârâbî, *İdeal Devlet*'te aslında kökenlerini yine bu dört erdemde bulabileceğimiz erdemli şehrin ilk başkanında veya filozof-kralda on iki şartın olması gerektiğini vurgular ki, siyaset ve ahlak ilişkisi bağlamında her çağda avamın bir yöneticide görmek istediği özellikler olarak, daha ziyade ahlaki değer taşıyan sonraki altı maddeyi burada tekrar okumakta fayda görüyoruz.

> a) Tabiatı gereği doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmeli, b) tabiatı gereği yemek, içmek, cinsel zevk ve kumarın peşinde koşmamalı, c) yüksek ruhlu olmalı, şerefi, ululuğu sevmeli, d) gümüş, altın ve benzeri cinsinden dünyevi amaçlar, şeyler onun nazarında değersiz şeyler olmalı, e) tabiatı gereği adaleti ve adil kişileri sevmeli, baskı ve zulümle, bunları yapanlardan nefret etmeli... adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz, inatçı olmamalı, f) yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli, kararlı olmalı; korku ve zaaf göstermeksizin cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.[48]

Filozof-kralın şahsında erdemli şehrin ahlaki yapılanmasını bu ilkelerle belirleyen Fârâbî, bu aşamadan sonra, filozofun faal akılla ittisal kurabileceğini ve halkı için gerekli olan gerçek mutluluğun kaynağına ulaşacağını söyler. Bu durumda, yöneten akıl meşruluğunu birinci aşamada faal akılla ittisalle Tanrı'dan, ikinci aşamada etik değerlerden ve üçüncü aşamada da yetenek, zekâ, hitabet gibi karizmatik vasıflardan alır. Fakat, filozof, sıkı bir ahlaki ve epistemolojik disiplin sonucunda ulaştığı ruhi tekamülle faal akılla ittisal kurabilirken, peygamber için böyle bir süreç söz konusu değildir.

Burada, çalışmamızın başında değindiğimiz gibi, faal akılla ittisalin olduğu bu nokta, Fârâbî'nin siyasetinin dolayısıyla ahlakının metafizik alanla irtibatlandığı düğümdür. Fakat, filozofun faal akılla ittisalden sonra tekrar felsefi bilgeliğe yönelmesi ve bu anlamda filozofun olduğu bir zamanda ilahi hikmetin insan aklı karşısında ikinci planda kalması, beşerî hikmetin ilahi hikmete üs-

[46] Z. Kurtoğlu, *age.*, s. 144

[47] Bu kavramların tahlili için bkz. H. T. Mücahid, *age.*, s. 86.

[48] *İdeal Devlet*, s. 108.

tün olduğu şeklinde yorumlanır ki, bunun aslında İslam siyaset düşüncesinde köklü bir değişikliğe yol açtığı kabul edilir.[49] Fârâbî böyle bir kişinin her zaman ve her toplumda bulunmasının zor olacağını ve bu vasıflarda birinin olmadığı durumlarda erdemli şehrin sürekliliğinin sağlanması için yönetimin söz konusu vasıfların bazısının bir kişide bazısının da öbüründe bulunması şartıyla iki kişiye verilebileceğini belirtir. Daha sonra, Fârâbî erdemli şehrin karşıtı olarak cahil, fasık, karakteri değişmiş ve doğru yolu bulamamış şehirler ayırımı yapar. Fârâbî, bu şehirleri, yani siyasal örgütlenmelerinde bireysel ve toplumsal olarak bir bütünlük içinde erdemli şehrin karşıtı olan, bozuk ahlaki yapılanmalarıyla eleştirir.

Ahlak ve Metafizik Açısından Yönetim Tasnifleri

Fârâbî'nin hiçbir zaman devlete faydacı bir açıdan bakmadığı, aynı zamanda kişisel ahlakın ve gerçek mutluluğun ortaya çıkması için onu zorunlu bir organizma olarak algıladığı kabul edilen bir durumdur. Dolayısıyla, şehir devletinde, sosyalleşmenin ilk boyutu, insanın doğal yapısı itibarıyla –Aristocu mânâda– siyasal bir canlı olarak kabul edilme olgusu yatar. Şu hâlde, belli bir amaç ve adalet üzerinde ısrar etmek ve bu uğurda yardımlaşmak zorunlu bir durumdur. Çünkü bazı insanlar kaba, güçlü veya akıllı olabilirken, bazıları ise hem zihin hem de beden olarak zayıftırlar. Dolayısıyla, böyle bir durumda, siyasal bir canlı olarak insan, belirli bir amaç için psikolojik bir sosyalleşme ihtiyacı duyar. Sherwani, Fârâbî'yi, toplumdaki insanların belli bir amaç doğrultusunda zımni olarak anlaşmalarından ve bir amaç doğrultusunda yardımlaşmaları teorisinden dolayı, Hobbes'in asırlar öncesinden bir öncüsü olarak değerlendirir.[50] Benzer şekilde, C. Saliba, toplumdaki insanların belli bir amaç doğrultusunda anlaşmalarını içeren bu sav ile Rousseau'un "Toplumsal Sözleşmesi" arasında paralellik olduğunu belirtir.[51]

Fârâbî nazarında sosyalleşmenin ikinci boyutu işbölümüdür. Dolayısıyla, bütün meslekler içinde aynı kıyasın söz konusu olabileceği gibi, çiftçinin, demirci, sığır tüccarı vs. gibi diğer meslek gruplarıyla doğal bir zorunluluğun pratik bir sonucu olarak ilişkiye girmesi kaçınılmazdır.[52] Yine Fârâbî, insanın ait olduğu şehrin mutluluk üzerine anlaştığı şeyi de üçüncü bir sosyalleşme türü olarak telakki eder; ki bu, erdemli şehirde "Tanrı'nın taklit edilmesi"yken[53] cahil şehirlerin ilk türü olarak değindiği zaruret şehrinde yiyecek, içecek, giyecek gibi temel zaruri ihtiyaçlar çerçevesinde gerçekleşen bir durumdur. Aynı

[49] Fevzî en-Neşşâr, "Fârâbî'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik", çev. Mehmet Dağ. *AÜİFD* c. 20, s. 305

[50] Harun Khan Sherwani, "el-Fârâbî's political philosophy, Proccedings and Transactions of the Ninth All-İndia Orientel Conference, Trivandrum, December 20th to 22nd.", *Islamic Philosophy*, Ed. F. Sezgin, Vol. 9, s. 229; Rosenthal, *age.*, s. 181.

[51] Cemil Saliba, *Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ*, Şam 1951, s. 64.

[52] *Kitâbu'l-mîlle*, s. 265.

[53] Miriam Galston, *Fârâbînin Önerisi*, s. 86.

şekilde, bayağılık şehrinde, her türlü eğlence ve oyun, bu sosyalleşmenin temel unsuru olur.

Fârâbî, mükemmel toplumları büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayırır. Buna göre, büyük toplum bütün milletlerin bir araya gelerek oluşturduğu erdemli toplumdur. Bu noktada Fârâbî, Platon'da görülemeyecek şekilde 'polis'i (şehir devleti) aşan evrensel erdemli bir dünya devletinden söz eder. Bu tasavvurun İslam'ın evrenselliğiyle uygunluk arz ettiği belirtilir.[54] Ayrıca "yerleşilebilir bütün dünya" kavramının Romalılarla beraber siyasi bir hedef olduğu kaydedilir.[55] Fârâbî, çok sayıda siyasal birlikten oluşan bir milletin meydana getireceği erdemli toplumu, orta büyüklükte erdemli toplum olarak sunar. Fakat asıl ilgisini, kendisinden daha küçük bir toplulukta erdemli toplumun ortaya çıkmayacağını belirttiği erdemli şehir üzerine yöneltir . Buna göre, bu şehrin halkı, gerçek mutluluğun ne olduğunu bilen insanlardır ve psikolojik mânâda ruhları bilkuvve hâlden bilfiil hâle çıkmış olacak ve ahiretteki gerçek mutluluğa ancak onlar ulaşacaklardır. Erdemli şehrin erdemli bireylerinin hayatında, Tanrı'dan sonra amaç edindikleri ikinci erek, ahiret inancıdır. Bu durumda, kendilerini Tanrı'nın sıfatlarına benzeterek sürdürdükleri erdemli hayat, onları ahiretteki gerçek mutluluğa ulaştıracaktır. Erdemli şehrin insanları genel olarak, Allah'ı, mufârık akılları, mutluluğu taakkul edebilen hukema sınıfı ile bu gerçekleri sadece sembolik olarak kavrayabilen müminler sınıfı olarak ikiye ayrılır. Fakat, aydınlar ve avam, erdemli olmak noktasında birleşirler. Dolayısıyla, erdemli başkanın ahlaki özelliklerini, aydın ve avam arasındaki kesintiyi birleştirmedeki etik değerleri göz önüne alırsak, Fârâbî düşüncesinde politik meşruiyetin temel dayanaklarından birisi ve önce geleni nasıl metafizik ise, aynı şekilde ikinci planda gelen etik değerlerdir. Yöneten akıl, hukema ve avam arasında, erdemli toplum temelinde içten içe etik bir bütünlük kurulur.

'Medine'nin, Platoncu tarzın örnek alınarak, eski Yunan'daki 'Polis'e denk düştüğü belirtilse de, bu iki şehir anlayışında büyük farklılıklar olduğu söylenebilir. Cahil şehirler için de aynı kavramın kullanılmasını gözönüne alırsak[56] erdemli şehir, bugünkü mânâda maddi gönderimi ön planda tutacak tarzda *civilization* anlamında bir medenileşme anlayışından yoksundur. Fârâbî'nin buradaki vurgusu tamamen etiktir.

> Eskiler 'şehir' (*el-medîne*) ve 'ev' (*el-menzil*) terimleriyle, sadece meskeni kastetmediler. Fakat maddesi her ne şeyden olursa olsun, her nerede bulunursa bulunsun –yerin altında veya üstünde– ister tahtadan, ister çamurdan, ister yünden ve kıldan... olsun, insanları barındıran meskeni ve meskenlerin barındırdığı insanları kastettiler.[57]

[54] Faruk A. Sankari, "Eflatun ve Fârâbî: Siyasî Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Mukayesesi", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde, s. 250

[55] "el-Medînetu'l-fâḍıla", neşr. Dietrici, *Islamic Philosophy*, ed. F. Sezgin, c. 14, s. 71-72.

[56] bkz. Fatih Toktaş, a.g.e. s. 89

[57] *Fuṣûlu'l-medenî*, s. 36

Aynı şekilde 'ev' de mensupları arasındaki ilişkiler bakımından erdemli şehir modeliyle açıklanır ki, aslında ahlaki yapılanma temelinde küçük devlet olarak kabul edilir.[58]

Şimdi Fârâbî'nin mutluluk anlayışına gelecek olursak, ona göre mutluluk kendisinden başka bir şeyle tanımlanacak bir kavram değildir.[59] Çünkü mutluluğun kendisi, insan ruhunun bedenî ve maddi bağlardan kurtulup olgunluk mertebesine ulaşması demektir. Bu durumda, özünde kötü olmayan, fakat mutlulukla da özdeş kılınması yanlış olan şehvetlerin tatmini –servete malik olmak, iktidarı elinde bulundurmak gibi durumlar–, yalnızca saadete götürmesi mümkün vasıtalar olarak değerlendirilmelidir. Böylelikle, haz ahlaki bir gaye değil, dünya hayatının devamı için zorunlu bir vasıtadır.

Ayrıca, Fârâbî, mutluluğu elde etmenin yolunun sistemli bir şekilde felsefi ilimlerin tahsilinden geçtiğini belirtir. Bu ilimlerin tahsilinden maksat, pratiğe aktarılmasıdır. Faydasız felsefe bâtıldır. Bunun sağlanması için devlet, ahlak ve kültür temelli bir eğitim programı uygulamalıdır.

Şu hâlde, Fârâbî'ye göre, ahlak ilmi, ideal bir topluma ulaşmanın kanunlarını arayan siyaset ilmine, erdemli yurttaşlar ve yöneticiler sınıfı yetiştirerek hizmet verir. *İlimlerin Sayımı*'nda ele alındığı şekliyle fıkıh ve kelam gibi dinî ilimler bile siyasi felsefenin yardımcılarıdır.

Bu durumda öğretim, şehir devletlerinde teorik olgunluğa ulaşmanın metodu; eğitim ise, ahlaki faziletlerin ve pratik sanatların oluşturulmasının aracı olarak kullanılır. Birincisinde kanıtlama yöntemi kullanılırken diğerinde retorik ön plana çıkar. Fârâbî, erdemli ilk başkanın avama karşı siyasal dili olarak değerlendirebileceğimiz retoriği, kendisine kadar gelen yanlış anlayışları bir anlamda tashih ederek, erdemli şehrin oluşmasında ve daim kalmasında metafizik ve dinî hakikate hizmet edecek bir tarzda kullanır.[60] Fârâbî nazarında kitlelere yapılan konuşmalarda burhani kıyası kullanmak, onların anlayış ve idrak ölçülerine uygun olmayacağı için doğru bir şey değildir. Aynı şekilde, safsata metodu da politik üslûp için tavsiye edilmez.

Fârâbî, erdemli şehrin mensuplarını, yukarıdan aşağıya erdemliler (bilgeler ve akledenler), dil sahipleri (hatipler, şairler, müzisyenler vs.), meslek sahipleri (hesapçılar, mühendisler, tıpçılar), mücahidler (askerler), mal sahipleri (çiftçi, çoban, satıcı) şeklinde sınıflandırır.[61]

Fârâbî, şairler hakkındaki tutumuyla Platon'dan ayrılır. Bilindiği gibi Platon, şairlerin ideal devlete nüfuz etmeleri durumunda, acı veya tatlı duyguların kanunların yerini alacağını, böylelikle toplumun sosyal düzeninin bozulacağını gerekçe gösterek şairleri kurduğu ideal devletinden kovmuştu.[62] Fakat, Fârâ-

[58] a.y.
[59] *Fuṣūl*, s. 61.
[60] Zerrin Kurtoğlu, *age.*, s. 150, 151
[61] *Fuṣūl* s. 49.
[62] Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, İstanbul 1995, s. 294.

bî'de, şiire ve şairlere karşı böyle bir tutum bulmak mümkün görünmüyor.[63] Buna benzer şekilde, İslam düşüncesinde ilk defa *Kitâb eṭ-ṭıb er-ruḥânî* adlı eseriyle "Nasıl ki bedeni hastalıklar için doktor gerekiyorsa ruhi hastalıklar için de filozof gereklidir." anlayışının ilk izlerini kendisinde gördüğümüz Zekeriyâ er-Râzî'nin, toplumdaki ahlaki düzen için tehlike olarak görülebilecek şekilde, 'aşk'ı, bir hastalık olarak telakki etmesinin[64] izlerini Fârâbî'de bulamıyoruz. Râzî, aşkı, insanın iyi ve doğruyu ayırmadaki temel aracı olan 'akl'ı, körleştirdiği için, âşıkların tutkularında ölçülü olamayacaklarını ve şehvetlerini kontrol altına alamamak bakımından hayvanlardan daha aşağı derecede kalacaklarını belirtir.[65] Fârâbî ise, aşkı, erdemli şehrin mensuplarını birbirlerine bağlayacak bir unsur olarak görür. Bu durumda, iradi aşkın, erdemin elde edilmesi için harcanan ortak bir çaba sonucu ortaya çıkabileceği vurgulanır. Fârâbî'ye göre, cahil şehirlerin insanları da aşktan ve adaletten bahsederler, fakat onların bu terimlerden anladıkları, erdemli şehir halkının anladıklarının zıddıdır.[66] Bu durumda, Râzi'nin anladığı aşk, sadece insanî bir aşk olarak cahil şehir için geçerli olabilecek bir tanımdır.

Fârâbî cahil şehirleri, temel insani ihtiyaçların tatminini amaç edinmiş zorunluluk şehri, zenginlik şehri, bayağı ve düşük şehir, şeref düşkünü ve gösterişçi şehir, zorba ve demokratik şehir olarak altı sınıfa ayırır ve bunlar arasında, iyiye en yakın olanın demokratik şehir olduğunu vurgular. Fârâbî bu şehirleri erdemli şehrin karşıtı olabilecek tarzda, erdemli bir örgütlenmenin tersine düşük ve sefil ahlaki durumları amaç edinmeleriyle eleştirir.

Bozuk şehre gelince, onların halkı bazı bilgileri teorik olarak bilme yönünden erdemli şehrin halkına, davranış yönünden ise cahil şehir halkına benzerler.

Dalalette olan şehirde ise, onlar böyle bir duruma âdeta zorla itilmişlerdir. Onlara sunulan mutluluğun sembolleri ve tasavvurları yanlıştır. Bu şehrin başkanı, gerçekte öyle olmadığı hâlde, kendisine vahiy indiğini iddia eder.

Karakteri değişmiş şehir, daha önce erdemli bir hayat sürdürdükleri hâlde zamanla fikir ve fiillerinde değişiklik olan şehirdir.[67]

Cahil şehirler kategorisinin dışında kalan bu üç şehir halkında da, erdemli şehirde mükemmel olarak gerçekleşen metafizik alanla irtibat, sekteye uğradığından, ahlaki çöküntü meydana gelir. Dolayısıyla bu şehirlerde metafizik alanla ilişki, ya teorik olarak vardır, pratik olarak yoktur (fasık şehir), ya daha önce erdemli bir durumdayken fikir ve fiil itibarıyla değişmişlerdir (karakteri değişmiş şehir), ya da hâlâ bu alanla irtibatlı olduğunu ve kendisine vahiy indiğini söyleyen başkanları tarafından yanıltılmaktadırlar (doğru yoldan sapmış şehir).

[63] Fârâbî, "Şiir Sanatının Kanunları", çev. Mehmet Bayraktar, *AÜİFD*, c. 36, s. 51

[64] Mehmet Bayrakdar, *İslâm Düşünce Tarihi*, Ankara 1999, s. 230.

[65] Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâb eṭ-ṭıb er-rūḥânî, Resa'ilu'l-felsefeti li Ebî Bekr Zekeriyâ er-Râḍî*, ed. Paulus Kraus, *Islamic Philosophy*, ed. F. Sezgin, Vol. 19, s. 36, 37.

[66] Memet S. Aydın, "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı", *İslâm Felsefesi Yazıları* içinde, s. 14.

[67] *İdeal Devlet*, s. 111.

Fârâbî'nin erdemli şehir dışındaki şehirleri bu şekilde isimlendirmesinin Kur'ani kökenleri üzerine de çeşitli yorumlar yapılmıştır. Buna göre, 'cahil' terimiyle, İslam öncesi ahlaki ve psikolojik çöküntünün; 'fasık' terimiyle de, doğrunun ne olduğunu bildiği hâlde buna göre hareket etmeyen insan tipolojisinin Fârâbî'nin tasvirleriyle uygunluk arz ettiği görülür.

Peki, bu şehirler birbirlerine dönüşebilir mi? Fârâbî'nin anlayışında erdemli başkanın olmadığı zamanda gerekli vasıfları haiz olmayan başkanların elinde (özellikle felsefenin yönetim anlayışında dışlanmasına vurgu yapılır) bu şehrin cahil şehre dönüşmesi mümkündür.[68] Fakat, bunun tersi durumlar fazla mümkün görülmez.

Fârâbî, adaleti de çoğulcu bir bakış açısıyla değerlendirir. Erdemli şehirde adalet, yakınlaşma ve bağlılığın gerçekleştirilmesine katkıda bulunan sevgi ve devleti koruyan adalet olarak ikiye ayrılır.[69] Aynı şeklide adalet bütün kent halkına ait olan ortak iyiliklerin dağıtımı ve bu dağıtım olduktan sonra mevcut durumun korunması olarak da tanımlanır. Cahil şehirlerdeki adalet anlayışı ise, doğal adalet olarak kabul edilen güce dayalı adalet anlayışıdır.Fârâbî'ye göre, görünüşteki bu adalet, korkunun bir sonucu olarak ortaya çıkmış olabilir. Örneğin, taraflar arasında güçler eşit olursa fırsatlar da eşit olur. Buna bağlı olarak, karşılıklı korku değişimi olur ve bu korkunun arkasında paylaşmaya dair bir ittifak doğar. Bu durumda, kuvvetler çarpışması olsa bile, bunun arkasında içten içe güçler dengesinin asıl unsuru olan adalet vardır. Fârâbî'ye göre, taraflar arasında haklardan vazgeçmemek için yapılan iradî veya zoraki ittifak, ancak bilgisiz kentlerde ortaya çıkan adalet olur.[70] Çünkü bu adalet türü erdemli kentin bir özelliği değildir.

Sonuç

Fârâbî'nin, gördüğümüz şekliyle antik Yunan'ın birikimleriyle, İslam'ın ana kaynaklarını uzlaştırarak metafizik, siyaset ve ahlak arasında kurduğu bu sistem, tekâmül ettirilerek İslam düşüncesinde köklü bir siyasal felsefeler dizisinin ortaya konmasının tersine, daha sonraki siyasal teologlarca, felsefenin siyasal alanda devreden çıkarılması, İslam toplumunun siyasi ve yönetim modellerinin felsefi bakış açısıyla sorgulanmasının kaybolmasına sebep olmuştur.[71]

Buna rağmen, Fârâbî'nin *el-Medînetu'l Fâḍıla*'sının adı çoğu kez zikredilmese ve yönetim şekilleri çok farklı olsa da, daha sonraki devlet yönetimlerinin uygulamalarında ahlaki bir temel için gizli bir kriter olarak kabul edildiği belirtilir.[72] Gerçekten de İslami gelenekte *el-medînetu'l fâḍıla*'nın, Platon'un 'ideal

[68] *İdeal Devlet*, s. 110.

[69] H. T. Mücahid, *age.*, s. 104. *Fuṣûl*, s. 54.

[70] *İdeal Devlet*, s. 131.

[71] Nitekim kendisi de bir filozof olan Âmirî, Fârâbî'nin, filozofun olmadığı bir dönemde iki başkanın olabileceği yolundaki düşüncelerini eleştirir. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 195- 196.Ayrıca peygamber-filozof eşitlemesi de, Fârâbî'nin en fazla eleştirildiği hususdur.

[72] Bekir Karlığa, "Müzakere", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* (Abel, Arkoun, Mardin), Ankara 1995, s. 51.

kenti' gibi yaşayan toplumlardan ayrı ütopik bir devlet şekli olarak düşünülmemesi önemlidir. Çünkü, Platon'un, Hellenistik devrin sonuna doğru en sadık takipçisi olan Plotinus –aslında felsefi sisteminde siyasete hiç yer vermemesine rağmen–, döneminin Roma hükümdarı Gallienus'tan 'Platonopolis'i kurmak için yer tahsis etmesini istemesi,[73] bu modelin, yaşanılan toplumdan ayrı bir ideal şehir olarak düşünüldüğünü gösterir. Fakat İslam kültüründe Fârâbî'nin erdemli şehrinin yaşanılan toplumun etik ve siyasal yapılanmasından ayrı, ütopik bir topluluk olarak düşünüldüğüne şahit olmuyoruz. Üstelik, Fârâbî'nin siyasete yaptığı ahlakî vurgu daha sonra İslam ahlakçıları ve siyasetnâme yazarlarınca örnek alınmıştır: Her ne kadar İbn Miskeveyh ahlakın siyasete hizmet eden boyutuna fazla değinmese de, N. Tûsî, C. Devvânî ve Kınalızade Ali Efendi yazdıkları ahlak kitaplarında devlet yönetiminin ve bürokratik yapılanmanın ahlaki temellerine dair bir bölüm ayırmışlardır. Kınalızade'nin (ö. 1572) yaşadığı dönem itibarıyla, Kanuni'nin, Fârâbî'nin *el-Medînetu'l Fâḍıla*'sını gerçekleştirdiğine kendisini inandırdığı rivayet edilir.[74]

Sonuç olarak, tarih boyunca siyasi teorilerin anlam dünyalarında değişebilirlik söz konusu olabilirken, siyasetin ahlakla olan ilişkisinin daha evrensel, daha geçerli bir ilişki türü olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, giriş bölümünde de kısaca değindiğimiz gibi, filozofumuz, siyaset ve ahlak biliminin bugünkü sorunları etrafında, Platon-Aristo çizgisine yönelen ilgi dolayısıyla tekrar değerlendirilebilir. Aynı şekilde, 'tarih'i, 'olay'ın süreksizliği ve 'olgu'nun sürekliliğiyle dengelenmiş bir bakış açısıyla değerlendirmemiz durumunda, Fârâbî'nin İslam siyasi düşüncesine getirdiği felsefi üslûbun, erdemli birey ve şehir anlayışının, hatta erdemli beynelmilel devlet fikrinin, artık evrensel olarak tabana vurmuş bir siyasi yozlaşma ortamında entelektüel zihinlere, fikri ilham verebileceği söylenebilir.[75]

[73] B. Çotuksöken, S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul 1993, s. 37.

[74] Şerafettin Turan, "Tarih Boyunca Siyasal Ahlak", *Siyasal Ahlak ve Ahlaksızlık* içinde, s. 331.

[75] Burada, Fârâbî özelinde kısmen değindiğim İslam felsefesinin günümüzdeki anlamına dair geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", *Divan*, 2001, sayı 10, s. 90.

İbn Ruşd'ün Siyaset Ahlakı

FATİH TOKTAŞ
DR., O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
fatihtoktas@hotmail.com

özet
İslam felsefesinin klasik döneminin en önemli simalarından biri olan İbn Ruşd, Aristo'yu izleyerek, ahlak ve siyaseti, felsefenin bir bölümü olarak kabul etmiştir. İnsanın gayesi olan mutluluğu kazanmasını sağlayan ilkeleri ahlak, bu ilkelerin toplumda uygulanmasını ise siyaset felsefesinde ele almak suretiyle İbn Ruşd'ün bu iki alan arasında kesin sınırlar çizmediği, siyaseti bir tür ahlak olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda "bir varlık türü olarak insan nedir?" ve "filozof kimdir?" sorularından yola çıkan İbn Ruşd, erdemli devletin nasıl kurulacağını, hangi şartlar sonucunda bu devletin erdemsiz devletlere dönüşeceğini incelemiştir.
İbn Ruşd, ahlak ile siyaset felsefesi birikimiyle İslam tarihinde ortaya çıkan devletleri değerlendirmiş; bu bağlamda, İslam toplumlarının erdemli bir devlet kurabilmeleri için düzeltilmesi gereken aksaklıkları göstermiş; ardından da bu sorunların çözümüne yönelik öneriler sunmuştur.

anahtar kelimeler
İslam felsefesi, İbn Ruşd, pratik felsefe, ahlak felsefesi, siyaset felsefesi.

İslam felsefesinin klasik döneminin en önemli simalarından biri olan İbn Ruşd, özellikle kelamcılara karşı felsefeyi savunmak amacıyla yazdığı orijinal eserler ve Aristo'nun kitapları üzerine kaleme aldığı şerhlerle tanınır. Tıpkı Aristo gibi felsefeyi, çağının ilimlerini kucaklayan bir sistem olarak kabul eden İbn Ruşd, mantık, matematik, fizik, metafizik, ahlak ve siyaset felsefelerini konu edinen felsefi incelemeler yazmıştır. Ahlak ve siyaset felsefesinde orijinal eser yazmayan İbn Ruşd, ilkiyle ilgili olarak Aristo'nun *Nikomakhos'a Etika*'sını ve ikincisiyle ilgili olarak da Platon'un *Devlet*'ini şerh etmekle yetinmiştir. Ne var ki, bu şerhlerin Arapça asıllarının kaybolup, sedece ikincisinin İbranice tercümesinin günümüze ulaşması, İbn Ruşd'ün, ahlak ve siyaset felsefesini değerlendirmeyi oldukça zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte, hem din ile felsefe arasında bir ça-

tışmanın bulunmadığı anlayışını temellendirmek amacıyla kaleme aldığı *Faṣlu'l-maḳāl* ve *el-Keşf*'te, hem de Aristo'nun *Retorika*'sına yaptığı şerhte ahlak ve siyaset felsefesine ilişkin açıklamalar sunması; ayrıca kaybolan şerhinde değindiği bazı konuları özetleyerek *Devlet Şerhi*'nde söz etmesi, İbn Ruşd'ün siyaset ahlakının incelenmesini mümkün kılmaktadır. Makalemiz sözünü ettiğimiz eserler ve şartlar bağlamında, bu incelemeyi gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

İbn Ruşd'ün felsefesinde 'siyaset ahlakı' gibi bir terim bulunmaz; o, ahlak ve siyaset felsefesinden söz eder ve bu ikisinin felsefenin amelî bölümünü oluşturduğunu belirtir. Bu bölüm, felsefenin diğer bölümü olan nazari felsefeden yalnızca konusu açısından değil, aynı zamanda ilkeleri ve gayesi bakımından da farklıdır. Sözgelimi, nazari bir bilim olan metafiziğin ilkesi, Allah; konusu, ilahi varlıklardır; gayesi ise, 'bilgi için bilgi' deyiminde ifadelendirilebilecek olan salt bilgidir. Buna karşın amelî bilimlerin ilkesi, insan nefsinin bir gücü olan irade; gayesi ise eylemdir. Bir başka deyişle nazari bilimler, insanların kendisini yalnızca bilmesini talep etmekte iken, amelî bilimler kendilerine ilişkin konuların hayata geçirilmesini beklemektedirler. Öte yandan İbn Ruşd, bilme edimi ile eylemde bulunma arasında kopukluk değil bir ilişki kurar ve bu bağlamda bazı nazari ilimlerin uygulamaya, bazı amelî ilimlerin ise bilgiye dayanan yönünün bulunduğunu belirtir. Sözgelimi, üçgen masa yapmak için marangozun, geometriye; askerlerini düzen içinde tutabilmek için de komutanın aritmetiğe ihtiyaç duyuyor olması, bir nazari ilim olan matematiğin uygulamaya dönük yönünü açıkça gösterir. Bilgiye dayanan yönü ağır basan amelî ilim, ahlak felsefesi olup; konusu, kazanılan alışkanlıkları, iradeye dayanan davranışları; bunların birbirleriyle olan ilişkilerini inceler. Uygulama yönü daha ön plana çıkan amelî ilim ise, siyaset felsefesidir; konusu ise, söz konusu alışkanlıkların insanların nefislerine nasıl yerleştirileceğini, insanın bunlardan hangisinin etkisi altına girdiğinde yüce gayesi olan mutluluğu kazanabileceğini, hangi alışkanlıkların ise bunu engellemeye çalışacağını incelemekten ibarettir. İbn Ruşd'ün, ahlak ile siyasetin bilgi ve uygulama arasında gidip-gelen ilişkiyi, tümellik ile tikellik kavramları bağlamında ele aldığını görmekteyiz. Buna göre, amelî ilmin ilkeleri genelleştikçe tikel olaylardan uzaklaşıp ahlakı, bu ilkeler genellikten ödün verdikçe tikel olaylara yaklaşarak siyaseti ortaya çıkarmaktadır.[1] Böyle bir şey, İbn Ruşd'ün ahlak ile siyaset arasında keskin bir ayırım yapmadığı anlamına gelir. Bu bağlamda birincisinin ilkelere, diğerinin ise söz konusu ilkelerin uygulanmasına bağlanmasıyla ahlak, siyasetin belirleyicisi olmuş ve siyaset ise bir tür ahlak olarak şekillenmiştir; makalenin başlığında yer alan siyaset ahlakı terimi de, bu tarz bir siyaset felsefesini belirtmek üzere kullanılmıştır. Bu terimle, bir toplumda hangi ahlaki ilkelerden yola çıkıldığında nasıl bir siyasal yapılanmanın oluşturulacağı sorununun felsefi düzeyde incelenişi kastedilmektedir.

[1] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, İngilizceden Arapçaya çev. Hasan Mecîd el-Ubeydî ve Fâtıma Kâzım ez-Zehebî, Dâru't-Talî'a, Beyrut 1998, s. 64-66, 167; İbn Ruşd'ün ilimler sınıflaması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Ruşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 29-32.

Platon, Aristoteles, Fârâbî gibi İbn Ruşd'ün de, ahlak ve siyaset felsefesini, 'insan nedir' ve 'filozof kimdir' gibi temel sorular üzerine geliştirdiği söylenebilir. İlk sorunun, biri nazari diğeri amelî felsefeden yola çıkan iki cevabı bulunur. Bunlardan birincisine göre 'insan, cisimlerin tıpkı madde ve suretten oluşmasına benzer biçimde, beden ve nefisten oluşan bir canlıdır. Nefis bulunduğunda insan vücudunun 'beden', nefis bulunmadığında ise 'ceset' olarak isimlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere 'insan nedir' sorusunu cevaplayabilmek için öncelikle "insan nefsi nedir?" sorusunu yanıtlamak gerekir. 'Efrâdını câmi, ağyârını mâni' olarak nefsin tam tanımının (*el-haddu't-tâm*) yapılamayacağını belirten İbn Ruşd, onu bedenin ilk yetkinliği, yani vücuda canlılığını veren ve bu canlılığı koruyan bir varlık türü olarak tasvir etmiştir. İlk yetkinlik, insan bedeninde birbirinden farklı organların düzenli bir şekilde çalışmasını ve dahası birbirleriyle dayanışma ve uyum göstererek bedenin canlılığını sürdürmesini sağlama anlamına gelmektedir. Öte yandan organların birbirinden oldukça farklı işlevlerinin bulunması, nefsin birtakım güçler çerçevesinde açıklanmasını beraberinde getirmiştir. Buna göre İbn Ruşd, nebatî nefsin beslenme, büyüme ve üreme güçleriyle; hayvani nefsin duyu, hayal ve istek güçlerinin insanın canlılığını hem sağladığını hem de bu canlılığı koruduğunu belirtir. Bir başka deyişle nebatî ve hayvani nefis, insanî nefsin kendine özgü işlevini gerçekleştirme imkânını hazırlar. İnsanî nefsin yegâne gücü olan aklın, biri amelî diğeri nazari olmak üzere iki kısmı bulunur;[2] bunlardan ilki "insan nedir?" ve ikincisi ise "filozof kimdir?" sorusunun cevabıyla doğrudan ilgilidir.

Nazari felsefenin bir bölümü olan fizik açısından bakıldığında, beden ve nefisten oluşan bir canlı olarak tanımlanan insan, amelî felsefe açısından 'toplumsal ve siyasal (medenî) bir canlı' olarak tarif edilir. Bu tanımlamanın temelinde, insanın son derece zayıf bir canlı olup tek başına yaşayarak beslenme ve barınma gibi ihtiyaçlarını karşılayamaması gerçeği yatar. Toplumsal hayatın gözlemlenmesinden de anlaşılabileceği gibi, insanın temel ihtiyaçlarını giderebilmek için yapılması gereken çok sayıda iş vardır. Tek bir insanın toprağı ekip biçmesi, öğütmesi; bunlar için gerekli olan aletleri imal etmesi gibi çeşitli sanatları yapması beklenemez. Bir başka deyişle, toplumda yaşayan her insan, kendi tabiat ve eğitimlerine uygun düşen bir işle ilgilenmeli; işinden doğan üretimi toplumun hizmetine sunup bunun karşılığında da diğer insanların üretiminden yararlanmalıdır. Öte yandan insanların çeşitli sanatları öğrenmesi, sözgelimi, örümceğin ağ örmesine veya arının altıgen petek yapmasına benzemez. Zira hayvanlar içgüdüleriyle (*tabʿ*) tek tip üretirlerken; insan, amelî aklını yetkinleştirerek benzer ihtiyaçlarını daha mükemmel bir biçimde karşılar. Böylece amelî akıl, insan nefsinin duyular ve hayal gücüyle elde ettiği verileri

[2] İbn Ruşd, *Telḫīṣu kitābi'n-nefs*, tahk. Alfed L. Ivry, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire 1994, s. 138-139; *Risāletu'n-nefs*, tahk. Cîrâr Cihâmî, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1994, s. 34-35; *Tehâfutu't-tehâfut*, tahk. Muhammed el-Arîbî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1993, s. 311; *Telḫīṣu's-siyâse*, s. 151-152.

tecrübe yoluyla kavramlara dönüştürüp, toplumun ihtiyaç duyduğu sanatların ortaya çıkmasına önayak olup, insanın biyolojik ihtiyaçlarının karşılamasını sağlar. Toplumda hiçbir iş yapmadan yaşayan bir insanın bulunması düşünülemeyeceğinden, amelî aklın, toplumda yaşayan her insanda bulunduğu söylenmelidir. Öte yandan toplumsal hayat, işbirliğine ve dayanışmaya dayandığından, ancak insanlar arasında belli birtakım ahlaki davranışların yerleşmesiyle mümkündür.[3] Söz konusu davranışları belirleyecek ve düzenleyecek olan ilkelerin neler olduğu meselesi ise, yukarıda işaret ettiğimiz 'filozof kimdir' sorusunun cevabının araştırılmasını gerektirecektir.

Amelî akıldan farklı olarak nazari akıl, bazı insanlarda, yani filozoflarda bulunan akıl gücüdür. Filozoflar, mantıktan başlayan, matematik ve fizikle devam edip metafizikte sona eren uzun bir öğrenim sayesinde külli kavramlar ile teorik ilimlerin ilkelerini öğrenerek nazari aklını yetkinleştirebilen insanlardır. Ayrıca onların diğer insanlardan tek farklılığı, nazari akıllarını bi'l-kuvveden bi'l-fiilliğe çıkartmış olmalarıyla sınırlı değildir. Bu bağlamda, tıpkı Fârâbî gibi İbn Ruşd'ün de, akıl gücünden sonra nefsin istek gücünü incelemesi, ahlak ve siyaset felsefesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.[4] Nefsin istek gücü, bir canlının hayal gücünden kaynaklanan imajlar karşısında, bir şeye yönelme veya bir şeyden kaçınma biçiminde tepki göstermesini sağlayan güçtür. Bu gücün, bir canlının, haz veya yarar veren nesneleri elde etmesini teşvik eden kısmı, arzu gücü; kendine acı veya zarar veren nesnelerden kaçınmasına yönelten kısmı ise öfke gücü olarak adlandırılır. İbn Ruşd, insan nefsi söz konusu olduğunda, arzu ve öfke güçlerinin, neyin gerçekten yararlı/iyi veya neyin gerçekten zararlı/kötü olduğu hakkında doğru olmayan kararlar alabileceğini belirtir. Bu noktada ise insan nefsi, öyle olmadıkları hâlde iyi veya kötü olarak gözüken durumları, gerçekten iyi veya kötü olan durumlardan ayırmasını sağlayacak bir istek gücüne ihtiyaç duyar. Bu bağlamda İbn Ruşd, insan nefsinde, motivasyonunu akıl gücünden alan üçüncü bir istek gücü olarak seçme gücünün (*iḫtiyār*) bulunduğunu ifade eder. Böylece arzu gücü, yaşanılan ânda haz veren bir şeye insanı yöneltmek isterken; seçme gücü, söz konusu durumun gelecekte daha büyük zarara yol açacağını görerek insanı bundan sakındırmak üzere motive eder.[5] İbn Ruşd'ün doğru olan ahlaki ilkelerin, metafizikten, yani Allah'tan kaynaklandığı görüşünü benimsediği sonucu çıkartılabilir. Bir baş-

[3] İbn Ruşd, *Risâletu'n-nefs*, s. 85-87; *Telḫîṣu's-siyâse*, s. 68-69, 108-109, 155.

[4] Fârâbî, nefsin güçlerini sıradüzeni içinde sayarken akıl gücünü en sona bırakmış, bunları incelerken ise isteme gücünü sona almış ve bu farklılığın sebebini açıklamamıştır. Benzer bir yaklaşımı İbn Ruşd'de de görmekteyiz. İbn Ruşd'ün felsefesi üzerine kapsamlı bir çalışma yapan Sarıoğlu, bu yer değiştirmekle İbn Ruşd'ün nefsin bedenle birlikte yok olacağı veya varlığını ancak tenasüh yoluyla sürdüreceği şeklindeki görüşlerin önünü kesmeyi amaçlamış olabileceğini belirtir. Bkz. Sarıoğlu, *İbn Ruşd Felsefesi*, s. 83. Krş. Fârâbî, *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâḍıla*, tahk. Albert Nasrî Nâdir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1991, s. 87, 89-91; İbn Ruşd, *Risâletu'n-nefs*, s. 34, 82, 105.

[5] İbn Ruşd, *Telḫîṣu kitâbi'n-nefs*, s. 135, 139-143, 145-146; *Risâletu'n-nefs*, s. 84-85, 106-108; *Telḫîṣu's-siyâse*, s. 71, 121, 152, 159.

ka deyişle İbn Ruşd, "Kendini bil, Yaratıcını tanırsın" sözünü ters yüz ederek "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma" ilkesini öne çıkarmış gözükmektedir.

Bir toplumda, nazari aklını yetkinleştirebilen çok az sayıda insan bulunuyorsa, bu insanlar ile toplum arasında nasıl bir ilişki bulunmalıdır? İbn Ruşd'ün, toplumda yaşayan herkesin yalnızca tek bir sanatta uzmanlaşması gerektiği ilkesini göz önüne aldığımızda, bu sorunun yalnızca tek bir cevabı bulunur: Filozofun sanatı, insanları yönetmektir ve bu bağlamda filozof, sultan, önder, yasa koyucu terimleri aynı anlama gelir. Zira, yalnızca temel ihtiyaçların karşılandığı bir toplumu, yaratılışlarının en son gayesi olan mutluluğun elde edildiği bir topluma dönüştürebilmek için gerekli olan adımları atabilme bilgi ve becerisine sahip olan yegâne insan, filozoftur. Bir başka deyişle İbn Ruşd, yalnızca filozoflar tarafından kurulan ve yönetilen bir toplumun, erdemli bir devlet olabileceğini söyler. Tıpkı sağlam bir gemi inşâ edebilmek için, kullanılacak malzemelerin özenle seçilmesinin gerekli olması gibi, erdemli devlet kurabilmek için de filozofun bir toplumda, nazari, ahlaki, fikrî erdemler ile amelî sanatları belirleyip bunları topluma en iyi biçimde yerleştirmesi gerekir.[6]

İbn Ruşd, amelî sanatlar deyimiyle, insanların topluluk hâlinde yaşamaları zorunluluğundan kaynaklanan çiftçilikten doktorluğa, hakimlikten yöneticiliğe kadar bütün meslekleri kasteder. Öte yandan bu mesleklerin her birinin kendine özgü kural ve ilkeleri bulunur. Sözgelimi, bir kişinin doktorluk mesleğini icra edebilmesi için, sağlığa ve hastalıklara ilişkin bilgilerden oluşan tıp eğitimini almış olması gerekir. İbn Ruşd, her mesleğin bilgi ve tecrübeyle kazanılan kendine özgü kural ve ilkelerini, fikrî erdemler olarak isimlendirir. Ahlaki erdemler ise, toplumun farklı tabakalarındaki insanların uyum ve düzen içinde yaşamalarını sağlayan iffet, adalet, cesaret ve bilgelik gibi ahlaki değerlerden ibarettir. Nazari erdem ise nazari ilimlerden öğrenilmek suretiyle elde edilen erdemdir. Burada İbn Ruşd'ün insan ile erdemler arasında bir paralellik kurduğu anlaşılmaktadır. Buna göre amelî sanatlar, bedenin faaliyetlerinden; fikrî erdemler, amelî akıldan; nazari erdemler, nazari akıldan ve ahlaki erdemler ise aklın denetiminde olan seçme gücünden kaynaklanır. İbn Ruşd'e göre, erdemli devlette yaşayan her insan, amelî sanatlardan birine, bu sanatın kendine özgü kuralları olan fikrî erdeme ve toplumdaki konumunun gerektirdiği ahlaki erdemlere sahiptir. İnsanın hazlara kendini kaptırmayarak orta yolu izlemesiyle kazanılan iffet erdemi gibi bazı ahlaki erdemler, toplumda yaşayan her bireyde bulunmalıdır. Buna karşın düşmanlara karşı yurdu savunmakla yükümlü olan askerler, iffet erdeminin yanı sıra yurdun dostuna sevgi besleme ve düşmanına karşı nefret duyma gibi ahlaki erdemlere de sahip olmalıdır. Filozofların ahlaki erdemleri ise iradelerinin bütünüyle aklın denetiminde olmasından kaynaklanır. Buna göre onlar, yalandan nefret edip doğruluktan ayrılmayan, bedensel hazlara kendini aslâ kaptırmayan, mal-mülk edinmekten hoşlanmayan, korkaklığa düşme-

[6] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 72-73, 101-102, 117, 137-140, 153.

yip cesur olan insanlardır. İffet erdemi gibi, toplumun her bireyinde bulunması gereken diğer bir ahlaki erdem, adalettir. Bu erdem, bir meslekte uzmanlaşan kişinin, başka bir mesleğe el atmamasıyla ortaya çıkar; bu aynı zamanda toplumun, filozofun kendilerini yönetmesine gönülden bağlanmaları anlamına da gelir. Tıpkı her bir organın kendilerine özgü işlevleri yerine getirerek uyum içinde çalışmalarının bedenin sağlıklı olmasına yol açması gibi, her insanın kendi meslekleriyle ilgilenmekle birlikte filozoflara tam bir bağlılık göstermeleriyle devletin erdemli olacağını söyler.[7]

Bu durumda filozofların yönetimlerinin biri siyasi diğeri ahlaki olmak üzere iki temel yükümlülüğünün bulunduğu anlaşılır: Siyasi görevleri, toplumsal adaleti korumak üzere her bir toplumsal grubun kendi işini en iyi biçimde gerçekleştirmesine imkân verecek eğitim ve ahlaki terbiyeyi sağlamaktır. Filozofun ahlaki yükümlülüğü ise, insan türünün gayesi olan mutluluğu hem kazanmak hem de yönettiği devletteki her yurttaşın, kendi konumlarına uygun düştüğü kadarıyla mutluluktan pay almasını sağlamaktır. Burada nazari aklını yetkinleştirmek suretiyle nazari bilgileri edinmiş filozof ile bu bilgiye sahip olmayan diğer insanlar arasında bir gerilim bulunur: Zira, diğer insanlar büyük bir ihtimalle filozofun ne yapmak istediğini anlayamayacaklardır. Bu durumda filozoflar, gerçek bilgileri, güzel ve akıcı konuşmalarının yardımıyla halkın anlayabilecekleri bir düzeyde ifadelendirmeleri ve onları ikna etmeleri gerekmektedir. Çünkü, ikna olan insanlar, filozoflara güven duyar ve onun yönetimine boyun eğerek mutluluğa ulaşabilirler. Bu gaye öylesine önemlidir ki, İbn Ruşd, bu yüce gayeye ulaşmada, filozofların halka 'beyaz yalan' söylemelerini bile yadırgamaz.[8] Aynı sebepten dolayı, tıpkı Platon ve Fârâbî gibi İbn Ruşd de, filozofun tek yönetici olmadığı durumlarda bile filozofun yönetim erkinden kopartılmaması gerektiğini belirtir. Buna göre erdemli devleti yönetmek için gerekli olan şartların tamamını haiz birinin bulunmaması durumunda, bu şartlardan yalnızca birini taşıyan kişilerin hep birlikte bu devleti yönetmesi sayesinde söz konusu devletin erdemliliğini koruyabileceğini belirtir.[9] Tabiatta bulunan varlıkları, madde-suret bileşimi olarak gören İbn Ruşd'ün, insanların temel ihtiyaçlarını karşılayan devletin, toplumsal yaşamın maddesi, erdemli devleti de onun sureti olarak gördüğü söylenebilir. Öte yandan tabiatta, aynı maddenin, farklı suretleri kabul ettiği de görülür. Benzer yaklaşımı siyasete de uyarlayacak olursak, erdemli olanın dışında başka devletlerin de bulunması tabiata uygun bir durumdur.[10] Peki, bu tür devletler nasıl ortaya çıkarlar?

İbn Ruşd, erdemli devleti bedenin sağlığına, erdemsiz devletleri de bedenin hastalıklarına benzetir; nasıl ki sağlığın tek bir biçimi olmasına karşın hastalık-

[7] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 71, 80-81, 118-120, 141, 156-160, 190-191.
[8] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 74, 83, 88-89, 141.
[9] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 123, 176-177.
[10] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 193, 224-225.

lar çeşitliyse, aynı şekilde tek bir erdemli devletin bulunmasına karşın, çok sayıda erdemsiz devlet türünün bulunduğunu belirtir. Ancak, hangi erdemsiz devletten söz edersek edelim, bu devletlerin ortak yanları, yurttaşları arasında bir filozofun bulunmayışı veya bulunsa bile, devleti yönetmesine veya devleti yönetenler arasında yer almasına izin verilmiyor olmasıdır. Bir başka deyişle, doktorun olmaması ile hastanın doktorun verdiği ilaçları kullanmayı reddetmesi aynı sonucu verecektir; yani bu durumda, hastalığın tedavisi imkânsızdır. Bir toplumda yöneticinin filozof olmaması, o toplumda nazari aklın, dolayısıyla nazari erdemlerin ve seçme gücünün bulunmaması anlamına gelir; bir başka deyişle, bu devlet, aklını ve iradesini yitirmiş bir devlettir.[11] Ne var ki, temel ihtiyaçlarını karşılamak için insanlar, yine de birlikte yaşamak zorundadırlar. İşte bu şartlar içinde bir toplumun nasıl şekilleneceği, insan nefsinden yola çıkılarak kestirilebilir. Bir insan nazari aklını yetkinleştirmemişse, artık onun istek gücünü akla dayandırmasının imkânı kalmamış demektir. Bu durumda ise insanın, ya arzu gücünün ya da öfke gücünün yönlendirmesi altına girmekten başka şansının kalmadığı açıktır; dolayısıyla, bireyin başına gelen aynıyla devletin de başına gelir.[12]

İbn Ruşd'e göre, nefsin öfke gücünden timokrasi ve tiranlık, arzu gücünden oligarşi ve haz peşinde koşan devlet ve tüm devlet türlerinin karışımından ise demokrasi olmak üzere beş erdemsiz devletten söz edilebilir.[13] Beyaz rengin birbirini izleyen aşamalarla siyaha dönüşeceğine dikkat çeken İbn Ruşd, erdemli devletin; timokrasi, oligarşi, haz peşinde koşan devlet, demokrasi ve tiranlık sıralamasını izleyen bir erdemsiz devletler dönüşümünün bulunduğunu ifade eder. Yöneticisi ve halkıyla birlikte timokraside yaşayanların hayatları, şeref kazanma peşinde geçer; ki erdemli devlette, aklın denetiminde ahlaki bir erdem olan şeref, bu devlette aklın kontrolünden çıkmış ve kendisini insanların yegâne gayesi olarak kabul ettirmiştir. Şeref peşinde koşmak ise, gereğinden fazla para harcamayı gerektirir. Bu ise zamanla insanların para kazanmayı gaye edinmeleri sonucunu beraberinde getirir. Böylece insanlar, arzu gücünden kaynaklanan ya mal-mülk edinmeye çaba harcadıkları oligarşi devletinde ya da yalnızca bedensel hazlara daldıkları haz devletinde yaşamaya başlarlar. Her iki durumda da toplumsal işbirliği ile dayanışma büyük ölçüde zedelenir. Sözgelimi, oligarşik devlette, bazı insanlar aşırı zengin olunca zahmet gerektiren mesleklerle meşgul olmaktan vazgeçerlerken, bazı insanlar da ne kadar çok çalışırlarsa çalışsınlar temel ihtiyaçlarını bile karşılayamaz duruma düşerler. Böylece tek bir devlet gibi görünen oligarşinin, gerçekte zenginlerin ve yoksulların bulunduğu, iki devletten oluştuğu açıktır. Bu devlet, yoksul insanların başkaldırısı veya rehavete düşen yöneticilerin aymazlıklarından dolayı

[11] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 70, 123, 144.

[12] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 120-121; *Telḫīṣu'l-ḫaṭābe*, tahk. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut t.y., s. 55-56, 68-70.

[13] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 175-176, 192-193, 227.

düşmanların saldırmalarına karşı savunmasız bırakmasıyla yıkılır ve yerine demokrasi kurulur. Yurttaşlarının diledikleri her şeyi yapmakta özgür oldukları ve bu sebepten ötürü çok renkli bir elbiseye benzeyen demokrasi, diğer tüm devletlerin amaçlarını benimseyen inanların birlikte yaşadıkları bir devlettir. Bu nedenle demokrasiden, erdemli olanı da dahil olmak üzere her türlü devlet ortaya çıkabilir. Ancak, genellikle her aşırılığın bir başka aşırılığı doğurması sebebiyle aşırı özgürlüğün, aşırı köleliği doğurması beklenebilir bir durumdur ve böylece tiranlık devleti siyaset sahnesinde gözükür.[14]

Erdemli devlet ile tiranlık, yönetimlerinin gayesi bakımından tam anlamıyla birbirinin zıddı iken, yönetim biçimi açısından birbirine benzeyen iki siyasal yapılanmadır. Erdemli devletin yöneticisi olan filozof, kendisiyle birlikte tüm yurttaşların mutluluklarını kazanma gayesini benimser. Bu devletin yurttaşları da filozoflara gönülden bir bağlılık göstererek onun gösterdiği yoldan sapmadan yürürler ve bunun karşılığında mutluluklarını kazanırlar. Buna karşılık, tiranlığın yöneticisi olan zorba, öfke gücünün motivasyonuyla endişe, üzüntü ve korku içinde bir hayat sürer. Bir başka deyişle, zorba, nefsinin kölesidir ve baskıcı yönetimiyle de tüm toplumu kendine köle yapar. Yegâne gayeleri zorbanın amacına ulaşmasına yardım etmek olan yurttaşların payına düşenler de, tıpkı yöneticilerinki gibidir: endişe, üzüntü, korku. Sonuç itibarıyla tüm devlet türleri içinde en mutlusu erdemli devlet iken, en mutsuz olanı da tiranlık yönetimidir.[15] Tıpkı Platon ve Fârâbî gibi İbn Ruşd de, tiranlık devletinin yıkılmasından sonra hangi devlet türünün kurulacağından söz etmez. Bununla birlikte, İbn Ruşd'ün bir devletin yıkılıp diğerinin kurulmasına ilişkin açıklamalarından, zorbanın baskı ve denetiminden kurtulabilen bir grubun zorbayı devirerek, benimsedikleri amaca uygun yeni bir devlet kurabilecekleri anlaşılır. Böylece metafizikteki yaklaşımının tersine fizikte olduğu gibi[16] devletlerin dönüşümüyle ilgili olarak siyasette de döngüyü (*devr*) kabul ettiği görülür.

İbn Ruşd'ün, ahlak ve siyaseti, amelî felsefe olarak bir ilim saymış olduğuna yukarıda değinmiştik. Ayrıca o, sadece bir kültürün her türlü ilmi geliştirmesinin imkânsız olduğunu ve bilimsel birikimin, insanlığın mirası olduğunu söyler. Tıpkı bıçağı kimin üretmiş olmasının, kesilen hayvanın etinin yenilip yenilmemesiyle bir ilişkisinin olmaması gibi, söz konusu ilmî birikimin İslam kültüründe bütünüyle reddedilmesi de gerekmez. İbn Ruşd'e göre, gözetilmesi gereken tek ölçü, bu birikimin İslam kültüründe kabul edilemez olan unsurlarını bir kenara koymaktır.[17] Siyaset söz konusu olduğunda, İbn Ruşd –Aristo'yu izleyerek–, bir toplumun erdemli devlet kurabilmesi için, yalnızca kendi kültürünün

[14] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 178-179, 184-185, 192, 199-202.

[15] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 188-190, 220-221.

[16] İbn Ruşd, *Tehāfutu't-tehāfut*, s. 156-157; *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 173.

[17] İbn Ruşd, *Faṣlu'l-maḳāl fī mā beyne'l-ḥikme ve'ş-şerī'a mine'l-ittiṣāl*, (*Felsefetu İbn Ruşd* içinde), Dâru Mektebeti'-Terbiyye, Beyrut 1987, s. 14, 15-16.

tarihini incelemekle yetinmeyip, aynı zamanda başka kültürlerin birikimlerini de incelemenin yararlı olacağını belirtir.[18] Nitekim, Aristo'nun bilimdeki yetkinliğine toz kondurmayan[19] İbn Ruşd, Platon'un *Devlet*'ine yazdığı şerhin hemen girişinde, "Platon'un siyaset felsefesine ilişkin görüşlerinden cedelî olanları bir kenara bırakıp burhani olanları incelediğini"[20] ifade etmesi, onun hem *Ahlak Şerhi*'nde hem de *Devlet Şerhi*'nde Yunan ahlak ve siyasetinden ziyade, bir ilim olarak ahlak ve siyasete ilgi duymuş olduğu anlaşılmaktadır. Böylece İbn Ruşd, Rosenthall'in iddia ettiği gibi Yunan siyasi tarihinden değil,[21] siyaset felsefesinden kalkarak sözü edilen devletlerin örneklerini İslam tarihinde gösterir. Buna göre, uzak geçmişte Hz. Peygamber ile Hulefâ-i Raşidîn ve yakın tarihte ise Murâbıtların kurucusu Yûsuf b. Tâşfîn dönemlerinde İslam toplumları, erdemli devlette yaşamışlardır. Ne var ki, Mu'âviye döneminde ilk erdemli devlet ve yine Yusûf'un oğlu zamanında Murâbıtlar, şeref peşinde koşan devlete dönüşmüştür. Öte yandan İbn Ruşd, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık devletlerinin yakın çağında ve Endülüs'te bulunduğunu belirtir.[22] Böylece İbn Ruşd'ün, filozof ve kadı olarak görev yaptığı Muvahhidler yönetimine siyasal danışmanlık yapması şaşırtıcı değildir. Bir başka deyişle İbn Ruşd, erdemli devletin kurulmasına giden yolda, yaşadığı İslam toplumunda çözüme kavuşturulması gereken sorunlara, önce eleştirel bir yaklaşım sergiler; daha sonra da kılavuzluk yaparak bu sorunlara getirdiği çözümlere değinir.

İbn Ruşd, tıpkı felsefe gibi dinin de nazari ve amelî olmak üzere iki bölümünün bulunduğunu belirtir. Buna göre din, nazari yönüyle Allah ve ilahi varlıklara ilişkin bilgiler sunarken, amelî kısmıyla da Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak demek olan mutluluğu insanlara kazandıracak olan davranışları öğretir ve onları teşvik eder.[23] İbn Ruşd'e göre, İslam toplumlarında erdemli devletin kurulamamasının en önemli sebeplerinden biri, Kur'an metninin sapasağlam korunmuş olmasına rağmen, Müslümanların, dinin nazari kısmına ilişkin doğru görüşlerden sapmalarıdır. İbn Ruşd, "...Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşabihtir... Hâlbuki bu ayetlerin yorumunu Allah ve 'O'na iman ettik, hepsi de Allah'tandır' diyen, ilimde derinleşmiş olanlar (*rāsiḫūn*) bilir..."[24] ayetine dayanarak bu yaklaşımını temellendirir. Sözü edilen ayete göre, Kur'an'daki ayetlerin muhkem ve müteşabih olmak üzere iki gruptan oluştuğu, muhkem ayetlerin anlamına göre amel edilmesi ge-

[18] İbn Ruşd, *Telḫīṣu'l-ḫaṭābe*, s. 38-39.

[19] İbn Ruşd, *Telḫīṣu kitābi'l-ḳıyās*, (*Telḫīṣu manṭıḳi Aristo* içinde), tahk. Cîrâr Cihâmî, Beyrut 1982, I/213.

[20] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 64.

[21] Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, s. 191-192.

[22] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 181-182, 186, 187, 198, 203, 213, 215.

[23] İbn Ruşd, *Faṣlu'l-maḳāl*, s. 30; *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 149.

[24] 3/Âl-i İmrân, 7.

rektiğini, ister âlim isterse halktan biri olsun herkes kavrayabilir. Buna karşılık, Kur'an'daki hangi ayetlerin müteşabih olduğunu belirlemek ve bunları da yorumlamak (*te'vîl*), sıradan insanların değil, yalnızca âlimlerin görev ve sorumlulukları altında bulunur. İbn Ruşd'e göre kelamcılar, Kur'an'daki muhkem-müteşabih ayet ayırımında hataya düşerek, aslında öyle olmayan bazı ayetleri müteşabih ayetler sanmışlar ve dahası bunları yorumlamaya kalkmışlardır. Bu durum ise İslam toplumunda, birbirini besleyen iki ayrı yara açmıştır. Bunlardan birincisi, muhkem olan bir ayetin müteşabih olarak kabul edilmesi, dolayısıyla bu ayetin zahirî anlamının bir kenara bırakılmasından kaynaklanan bir yaradır. Bu yanlış sınıflandırma sonucu İslam toplumu, ilgili ayetin açık anlamına göre davranmakla kazanacakları erdemli olma şanslarını kaybetmişlerdir. İbn Ruşd, bu yaklaşımını bir örnek çerçevesinde daha anlaşılır kılmaya çalışır. Buna göre, yetkin bir doktor tarafından çeşitli maddelerin karışımından oluşan harika bir ilacın bulunduğunu düşünelim; adamın biri, ilacın karışımındaki filanca maddenin aslında o madde olmadığını, doktorun aslında bir başka maddeyi kastetmiş olduğunu iddia eder, üstelik bu kanaatini topluma da kabul ettirir ve halk ilaç olarak artık bu yeni karışımı kullanmaya başlar. Ne var ki, üzerinden çok zaman geçmeden bu farklı ilaç, toplumda yeni hastalıklara yol açar. Bu hastalıkları iyileştireceği iddiasıyla ortaya çıkan bir başka kişi, önceki şahsın ilacın orijinal formülünde yaptığı değişikliğin yanlış olduğunu, ancak doktorun formülünde belirttiği bir maddeyle aslında başka maddeyi kastettiğini ileri sürer, buna göre yeni bir ilaç hazırlar, halkı da bu yeni ilacı kullanmaya ikna eder. Ancak sonuç yine değişmez ve toplumda başka hastalıklar baş göstermeye başlar. Kısaca bu süreç tekrarlandıkça toplumda yeni hastalıklar ortaya çıkar ve dahası toplum aslâ sağlığına kavuşamaz.[25] Bu durum ise İslam toplumlarının ikinci yarasını besler: Toplum artık, tek bir gaye çevresinde birleşme ihtimali bulunmayan bölük pörçük bir toplum olmuştur ve böyle bir toplum erdemli olamaz. Zira erdemli bir devlet, ancak toplumun canlı bir organizma gibi olmasına bağlıdır. Tıpkı parmağın sızlamasıyla bütün bedenin acı duyması gibi, bir toplum ancak yurttaşlarının sevinçlerinin, üzüntülerinin ve gayelerinin bir olması durumunda erdemli devlet olma yolunda emin adımlarla yürüyebilir.[26]

Bölünmüş ve parçalanmış bir İslam dünyasında yaşayan İbn Ruşd'ün, bir aydın olarak, tüm umudu tükenmiş gibi gözükmemektedir. Hz. Peygamber'in "Ümmetim yetmiş iki fırkaya bölünecek, bunlardan biri hariç diğerlerinin tümü ateşte olacaktır." hadisini zikrederek, bir yandan İslam toplumunun bölünmüşlüğü gerçeğini bir vakıa olarak kabul eder, bir yandan da bu parçalanmışlıktan kurtulma çareleri üzerinde durur.[27] Bu bağlamda İbn Ruşd'e göre düzeltil-

[25] İbn Ruşd, *Faṣlu'l-maḳāl*, s. 18-19, 33-34; *el-Keşf 'an menāhici'l-edille fî 'aḳā'idi'l-mille*, (*Felsefetu İbn Ruşd* içinde), Dâru Mektebeti'-Terbiyye, Beyrut 1987, s. 89-90, 113.

[26] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 111, 131-132.

[27] İbn Ruşd, *el-Keşf*, s. 90-91.

mesi gereken ilk mesele, dinin nazari kısmında ortaya çıkan aksaklıkları ortadan kaldırmaktır. Bunun için de, Hariciler tarafından başlatılan, Mutezile ile Eşarilerce sürdürülen ve nihayet Gazâlî tarafından doruk noktasına eriştirilen yanlış yorumların yayılmasını İslam toplumunda engellemek gerekir. Bu bağlamda İbn Ruşd, sözgelimi, Gazâlî'nin yorum ağırlıklı eserlerinin halk tarafından okunmasının önüne geçilmesi gerektiğini, bu eserlerin yalnızca âlimler arasında incelenmesinin sağlanması gerektiğini dile getirir.[28] Ayrıca İbn Ruşd, İslam toplumunun, nazari görüşlerinde düştükleri hataların önünün nasıl kesileceğini belirmekle yetinmeyip doğru yola nasıl girileceğinin reçetesini vermeye de özen gösterir. Ona göre, hangi ayetlerin müteşabih olduğunu belirleme ve bunları gereği gibi yorumlama görev ve sorumluluğu, peygamberlerin vârisleri olan âlimlerin omuzlarındadır. Onların görevleri, toplumun karşılaştığı nazari sorunları müteşabih ayetler çerçevesinde kalmak suretiyle kendi aralarında tartışmaktır; eğer dinî açıdan doğru akıl yürütebilirlerse iki, doğruyu yakalayamazlarsa da bir ecir kazanacaklardır. Âlimlerin sorumlulukları ise, ne olursa olsun, nazari konulara ilişkin bilgileri halka açıklamamaktır. Zira bu bilgiler, bir tür emanettir ve bu emanete riayet etmenin yegâne şartı da onu halktan gizlemektir. Bu bağlamda İbn Ruşd, tıpkı erdemli yöneticiler gibi âlimlerin de beyaz yalan söyleme haklarının bulunduğunu ifade ederek, âlimlerin, halkın arasında olduklarında, yukarıda değindiğimiz ayeti "....Onun (müteşabihâtın) yorumunu ancak Allah bilir." tarzında okumalarını öğütler. Burada İbn Ruşd'ün, insanların, dinî bakımdan inançlarını ve siyasi açıdan ise bütünlüklerini koruma gayesini ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Ali'ye atfedilen "Halka anlayacakları tarzda konuşunuz, onların Allah'ı ve elçisini yalanlamalarını arzu eder misiniz?" sözüne dikkat çeker.[29]

İbn Ruşd'ün dinin nazari kısmına ilişkin konularda yönelttiği eleştiriler ve getirdiği öneriler yanında, amelî konulara yönelttiği eleştiri ve sunduğu önerisi oldukça dar bir çerçeveye münhasır olmakla birlikte, dikkat çekicidir. Platon'un *Devlet*'ini şerh etmekle kazandığı siyasi bakış açısıyla, İslam toplumlarındaki kadının konumunu sorguladığı ve birtakım öneriler sunduğu görülür. İbn Ruşd, kadının konumuna ilişkin tartışmasına, insanın, erkek ve kadın olarak iki türe ayrılmasının anlamını sorgulayarak başlar. Ona göre bir toplum, kadınların erkeklerle aynı tabiatta olduklarını ya yadsır ya da kabul eder. İlk görüşü benimseyen bir toplumda kadının görevi çocuk doğurmak, onu besleyip büyütmek ve erkeğin evle ilgili ihtiyaçlarını karşılamaktan ibarettir. İbn Ruşd'e göre İslam toplumlarında da izlenen bu anlayışta kadınlar, meyve veren bir bitki olarak görülür. Öte yandan, kadınları erkeklerle aynı tabiatta gören ikinci görüşte ise, bu iki türden her birinin diğerinden daha iyi yapabileceği işlerin bulunduğu gerçeği göz ardı edilmeden, kadınların da tıpkı erkekler gibi toplumsal iş ve

[28] İbn Ruşd, *Faṣlu'l-maḳāl*., s. 29, 33, 36.

[29] İbn Ruşd, *Faṣlu'l-maḳāl*, s. 19-20, 24-25, 28, 37; *el-Keşf*, s. 43-44, 73.

sorumluluklara katılmaları gerektiği belirtilir. Bu yaklaşımın mantıksal sonucu ise, erkekler gibi kadınların da toplumun benimsediği eğitim ve öğretim süreçlerine bizatihi katılmalarını gerektirir. Böylece İbn Ruşd, bir kadının erdemli bir filozof olmasının önünde hiçbir engelin bulunmadığını rahatlıkla dile getirir. Ne var ki, kadının yönetici olması konusunda müstereddit bir yaklaşım sergilemiş ve kadınların yönetici olmalarını bazı dinlerin yasakladığını, diğer bazı dinlerin ise buna izin verdiğini söylemekle yetinmiştir. Bununla birlikte, İbn Ruşd'ün bu konudaki siyasi yaklaşımından, liyakatli olma koşuluyla kadınların da yöneticilik yapabilecekleri kanaatinde olduğu söylenebilir. Siyaset felsefesiyle ilgili olarak kadının toplumsal işbirliğine etkin katılımı, devletin gücüne güç katan bir yaklaşımdır. Toplumda parçalanmaya yol açtıkları için kelamcıları ağır bir dille eleştirdiğini yeniden hatırlayacak olursak, İbn Ruşd'ün ifadelerinden Endülüs toplumunun üçte ikisini oluşturan kadınların toplumsal hayata katılmaları konusunda aşırı duyarlılığı daha iyi anlaşılır.[30]

İbn Ruşd, yönetimi altında yaşadığı Muvahhidler devletinin erdemli bir devlet olacağından umutlu gözükür. Hz. Peygamber'in ve Yusûf b. Tâşfîn'in, Kur'an'ın kılavuzluğunda, erdemli devletler kurmuş olmaları, onu umutlandıran iki büyük tarihî örnek olmuştur. Bu bağlamda İbn Ruşd, kendisinin, felsefi eğitimle kendini olgunlaştıran bazı insanların yaşadığı bir devlette yetişmiş olduğunu belirtir. Bu insanları, iyi beslenmeyle hastalıklarından kurtulacak olan hastalara veya uygun hava ve su şartlarında büyüyebilecek, tersi durumda yok olacak tohumlara benzetir. Böylece İbn Ruşd, felsefe dostu olup kendisine de kol kanat geren Muvahhidî sultanından, felsefe eğitimine sağladığı teşvikin sürdürülmesini ister.[31] Ayrıca o, hastalıktan sonra sağlığa kavuşmanın adım adım gerçekleşen bir süreç olduğu örneğinden yola çıkarak, erdemli devlet kurmanın da temelde aynı süreci izlemeyi gerektirebileceğini ifade eder. Buna göre, birbiri ardına gelen iyi yöneticiler, gerek benimsedikleri inançlar gerekse getirdikleri yasalarla yönetimlerini adım adım erdemli devlete dönüştürebilirler.[32]

Ne yazık ki, İbn Ruşd'ün umudu meyve vermemiştir; ahlak ve siyasete ilişkin görüşlerini kaleme aldıktan sonra hayatının sonlarına doğru zorlu bir dönem geçirmiş, fikir hayatından tamamen dışlanmıştır. Gazâlî'nin 'dinî ilimleri canlandırma' projesine sanki nazire olarak, Aristo'nun eserlerini şerh etmek suretiyle giriştiği 'felsefeyi/bilimleri canlandırma' projesi toplumsal ve fikrî hayata yansımamıştır. Birbiriyle temelde uyuşan dinî-felsefi erdemlerden uzaklaşan Muvahhidler de, Endülüs İslam toplumu da tarih sahnesinden silinmiştir. Buna rağmen, İbn Ruşd'ün felsefi birikimiyle İslam toplumuna yönelttiği somut eleştiriler ve sunduğu öneriler –neredeyse– hâlâ canlılığını korumaktadır.

[30] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 124-126, 170.
[31] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 145, 226, 230.
[32] İbn Ruşd, *Telḫīṣu's-siyāse*, s. 171.

Mâverdî'de Siyaset Ahlakı

MUSTAFA ÇAĞRICI
PROF.DR., MARMARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Siyaset ahlakına, vicdanlarda ahlaki otorite hâline almış din, dinî bildirimlerle aydınlanmış akıl ve tarihsel tecrübe perspektifinden bakan Mâverdî, akıl ve dini, birbiriyle uzlaşma hâlinde işleyerek, insanın doğasından gelen bencillik ve saldırganlık eğilimlerini yatıştıran iki ahlaki ve siyasal dinamik olarak değerlendirmiştir.
Mâverdî, toplum için bir ahlak modeli olması gerektiğini düşündüğü siyasal liderin, adaletli davranmak kaydıyla, otoritesini korumak ve kamu düzenini sağlamak üzere güç kullanmasını haklı görmekle birlikte, şiddete başvurmak yerine barışçı çözümlere öncelik vermesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre toplumun gelişmesi ve kalkınmasında bireyin ve kamunun yararı birlikte gözetilmelidir: Sosyal/siyasal huzur ve mutluluğa ancak yaşanan din, etkin devlet yönetimi, kapsamlı adalet, genel güvenlik, yaygın refah ve güçlü bir gelişme iradesi sayesinde ulaşılabilir.
Mâverdî'nin yönetimde istişare sürecinin gerekliliği; devletin gelir ve harcamalarında adalet, dürüstlük, eşitlik ve açıklık ilkelerinin önemi konusundaki fikirleri, XI. yüzyıl gibi erken bir çağda devlet işlerinde katılımcılığa, bilgi ve deneyime, fikir ve ifade özgürlüğüne verdiği değeri yansıtması bakımından ilgi çekicidir. Ayrıca Mâverdî toplum, siyaset, hukuk, ahlak, ekonomi gibi sosyal alanlarda "normatif İslam"ın yanında "yaşanan İslam"ı da özellikle değerlendirmiş olup, bu yönüyle o, İslam'ın klasik döneminde bütün ilim ve düşünce adamları içinde öncü bir isim sayılmalıdır.

anahtar kelimeler
Ahlak, Edeb, Salâh/Fesad, Siyaset, Adalet, İstişâre.

1. Sunuş

Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Mâverdî'nin devlet ve siyaset düşüncesi, Batı'da ve İslam dünyasında değişik çalışmalara konu olduğu hâlde,[1] bu düşüncesinin temellendirilmesi bakımından ihmal edilmesi mümkün olmayan ah-

[1] Özellikle şu çalışmalara bakılabilir: Hamilton H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton, New Jersey 1982, s. 151-165; Türkçesi: *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak ve dğr., İstanbul 1991, s. 167-182; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, s. 41-54; Kamar-ud-Din Khan, "Al-Mawardi's Theory of State", *Iqbal-Journal of the Bazm-i Iqbal*, Lahor 1955, III/3, s. 39-86; Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, *Dirâsât fî's-siyâseti'ş-şer'iyye 'inde fuḳahâ'i ehli's-sunne*, Kuveyt 1408/1987, s. 63-169; Henri Laoust, "La pen-

lak ilkelerine dair fikirleri –görebildiğimiz kadarıyla–, Muhammed Arkoun'un bir yazısı[2] ile Mâcid Fahrî'nin bir özeti[3] dışında, ciddi olarak incelenmiş değildir. Bizim makalemiz, konuyu yeterli ve kuşatıcı bir şekilde ortaya koyma iddiasında olmamakla birlikte, en azından Mâverdî'nin ahlak düşüncesi ve metodu hakkında bir fikir verme, devlet ve siyaset görüşüyle ahlak düşüncesi arasındaki ilişkiye dikkat çekme bakımından yararlı olacağı ümidiyle kaleme alınmıştır. Konuyla ilgili yetkin bir çalışma, ancak Mâverdî'nin "âdâb" tarzındaki eserlerinin, hatta *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, *A'lāmu'n-nubuvve* ve *en-Nuket ve'l-'uyūn* (tefsir) gibi diğer eserlerinin incelenmesi ve bunların, başta "âdâb" ve "hikemiyât" literatürü olmak üzere, bu alandaki belli başlı İslami kaynaklarla karşılaştırılması suretiyle yapılabilir. Böyle bir çalışmanın, İslam ahlak ve siyaset kültürüne olduğu kadar, çağdaş İslam dünyasının, kendi kültür tabanına dayalı bir ahlak ve siyaset düşüncesi geliştirme ve bu alanlardaki pratik sorunlarını aşma çabasına kendi uygarlık tarihinden bir katkı değeri taşıyacağı muhakkaktır.

2. Mâverdî'nin Ahlakı Ele Alış Tarzı

Mâverdî, ahlakla ilgili en önemli eseri olan *Edebu'd-dunyā ve'd-dīn*'de[4] teorik ahlak problemlerine çok az ilgi göstermiş; bunun yerine İslam'da başlıca ahlaki ve dinî değerler olarak gördüğü konuların tahliliyle ilgilenmeyi tercih etmiştir. Metodu daha çok tasvirî ve didaktik mahiyettedir. Eserin ana konusu, bireysel ve sosyal ahlaktır. Eserin bütününde ele alınan ana ve tali konular çoğunlukla Kur'an'dan, hadis literatüründen, râşid halifeler ile el-Hasan el-Basrî gibi ilim ve takvasıyla tanınmış Sünni şahsiyetlerden, nihayet bazan isimleri de verilen hukema, belâgat ehli ve şairlerden bol miktarda nakillerle desteklenmiştir.[5] Bu yüzden eserde ahlak ile bilgelik, siyaset, din ve hukuk arasındaki sınır hissedilemez derecede belirsizdir.[6] Mâverdî'nin *Teshīlu'n-naẓar ve ta'cīlu'ẓ-ẓafer fī aḫlāḳı'l-melik ve siyāseti'l-mulk*[7] ve *Ḳavānīnu'l-vizāra ve siyāsetu'l-mulk*[8] başlıklı eserleri ise –isimlerinden de anlaşılacağı üzere– genel siyaset ko-

sée et l'action politiques d'al-Mâwardî", *Revue des études islamiques*, Paris 1968, XXXIV/1, s. 11-92; Sa'îd Bensa'îd, *el-Fıḳh ve's-siyāse: Dirāse fi't-tefkīri's-siyāsī inde'l-Māverdī*, Beyrut 1982; a.mlf., "et-Tefkīru's-siyāsī 'inde'l-Māverdī", *Mecelletu Kulliyyeti'l-Ādāb ve'l-'ulūmi'l-insāniyye*, Fas 1988, I/1, s. 254-277; Rıdvân es-Seyyid, *Teshīlu'n-naẓar ve ta'cīlu'ẓ-ẓafer fī aḫlāḳı'l-mulūk ve siyāseti'l-mulk*'e yazdığı giriş ("Temhīd"), Beyrut 1987, s. 5-93 (diğer bir neşri için bkz. "Ebû'l-Ḥasan el-Māverdī: Dirāse fī ru'yetihī el-ictimā'iyye", *el-Ebhās*, Beyrut 1985, sene 33, s. 55-97; a.mlf., *Ḳavānīnu'l-vizāra ve siyāsetu'l-mulk*'e yazdığı giriş ("el-Mâverdî"), Beyrut 1993, s. 5-114. Hanna Mikhail, *Politics and Revelation: Māwardī and After*, Edinburg University pres 1995.

2 Mohammed Arkoun, "L'éthique musulmane d'après Mâwardî", *Revue des études islamique*, XXXI, 1-31.

3 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991, s. 158-167.

4 Neşr. Mustafâ es-Sakkâ, Beyrut 1978. Bundan sonra *Edeb* şeklinde anılacak.

5 Majid Fakhry, *age.*, s. 158.

6 Arkoun, *age.*, s. 7.

7 Neşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1987. Bundan sonra *Teshīl* şeklinde anılacak.

8 Neşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1993[2]. Bundan sonra *Ḳavānīn* şeklinde anılacak.

nularının yanında önemli ölçüde siyaset ahlakıyla da ilgilidir. Ayrıca onun kamu hukukuna dair *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*[9] isimli eserinde de, yer yer ahlakı ilgilendiren görüşler bulunmaktadır.[10]

Mâverdî'nin, ahlak felsefesinin temel konularına fazla ilgi duymadığı görülmektedir. Sadece *Teshîl'u'n-naẓar*'ın baş kısmında[11] insanın fıtrî yapısının ahlaki boyutuna dair bazı bilgiler yer almaktadır. Buna göre *ahlak*, tecrübe (*iḫtibār*) ile ortaya çıkan, baskıyla alt edilebilen gizli ve yerleşik huylardan ibarettir. Kişinin, doğal yapısına ait olup oradan dışa yansıyan ahlakı (karakter yapısı), bir de iradeyle gerçekleşen fiilleri vardır. Mâverdî'nin, insanın ahlak yapısını (*aḫlāḳu'ẕ-ẕāt*) incelerken, daha çok Grek kaynaklı felsefi ahlak birikiminden; iradî fiilleri (*ef'alu'l-irâde*) incelerken de, İslam-Arap kültüründen yararlandığı, böylece teorik planda iki ahlak geleneğini kaynaştırma niyeti taşıdığı dikkati çekmektedir.

İnsanın doğasında bulunan ahlaki özelliklerin tamamı, övülen veya yerilen cinsten olamaz; aksine, onun mizacındaki bazı uyumluluklar ve uyumsuzluklar sebebiyle genelde bunların bazıları iyi bazıları da kötü huylardır.[12] Bu açıklamaya bakılırsa Mâverdî, ahlakın mizaçla ilgisi konusunda Galenci geleneği benimsemiş görünmektedir. Fârâbî gibi[13] Mâverdî'ye göre de, erdemli kişi, faziletlerinin zenginliği sayesinde reziletlerini baskı altında tutmayı başaran insandır.[14] Her fazilet, iki reziletin ortasıdır. Buna göre akıl, kurnazlık (dehâ) ve ahmaklığın;[15] cömertlik, cimrilik ve israfın; yiğitlik, korkaklık ve saldırganlığın; iffet, haz düşkünlüğü (*şereh*) ve arzu zayıflığının... ortasıdır.[16] Bütün erdemli huylar, temyiz gücü, cesaret (necdet), iffet ve adalet şeklinde sıralanan dört temel erdeme dayanır. Hukemanın belirttikleri gibi, bütün faziletlerin başı akıl, sonu da adalettir. Diğer faziletlerin tamamının bu iki faziletle mutlaka bir ilgisi vardır.[17]

Bu görüşler, genellikle Grek kaynaklı ahlak anlayışının İslam ahlak felsefesine yansımalarının bir özetidir. Nitekim Mâverdî'nin kendisi de bu bilgileri verirken bazı İslami şahsiyetler yanında –Galen dışında bir isim zikretmemekle

[9] Neşr. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, Kuveyt 1409/1989.

[10] Mâverdî'ye, ahlak ve siyaset alanında *Nasîhatu'l-mulûk* ve *et-Tuhfetu'l-mulûkiyye fi'l-âdâbi's-siyâsiyye* isimli iki eser daha nispet edilmişse de, bu eserleri neşreden Fu'âd A. Ahmed, oldukça ikna edici gerekçeler göstererek bunların otantik olmadığını belirtmektedir (Bkz. *Nasîhatu'l-mulûk*, İskenderiye 1988, naşirin mukaddimesi, s. 5-33; *et-Tuhfetu'l-mulûkiyye fi'l-âdâbi's-siyâsiyye*, İskenderiye 1977, naşirin mukaddimesi, s. 37-39). Bu sebeple makalemizde bu eserlere başvurmaya gerek görmedik.

[11] s. 101-133.

[12] *Teshîl*, s. 101-102.

[13] Bkz. *Fuṣûlu'l-medeniyye*, neşr. D. M. Dunlop, Cambridge 1961, s. 111-112.

[14] *Teshîl*, s. 101-102.

[15] Görüldüğü gibi Mâverdî burada aklı iki aşırılığın ortası olarak gösterirken *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn*'de (s. 28) akılda ziyadeliği erdem kabul eden karşı görüşü "en doğru görüş" olarak değerlendirmiştir.

[16] *Teshîl*, s. 111-112.

[17] *Teshîl*, s. 107-108.

birlikte–, ağırlıklı olarak eski hukemaya atıfta bulunmuştur;[18] bu arada kendisi bir tercihte bulunmadan fazilet, mutluluk gibi konulardaki bazı görüş ayrılıklarına da temas etmiştir.

Mâverdî, ahlakla ilgili felsefi birikimi özetlerken bile bir siyaset yazarı olarak, yeri geldiğinde siyasi lider ve yöneticilere ahlaki mesajlar vermeyi ihmal etmemektedir. Mesela, ahlak düşünürlerinin fazilet-mutluluk ilişkisine dair görüşlerini incelerken, yönetici ve lider konumunda olan kişilere, kendi ahlak ve huylarını düzeltmeye önem vermeleri uyarısında bulunmaktadır.[19]

Bu arada ahlaki erdemlerin, bir kısmı insanın doğasından gelenler, bir kısmı da sonradan kazanılarak karakter hâline getirilmiş olanlar, şeklinde iki kısma ayrıldığı şeklindeki hâkim felsefi telakkiyi hatırlattıktan sonra, yine konunun siyasetle ilişkisine geçen Mâverdî, hükümdarlarda (*mulûk*) fıtrî erdemlerin daha çok bulunduğunu ve daha çok dışa vurulduğunu ileri sürer.[20] Şu var ki o, yüksek bir kişiliğe sahip olan siyasi liderlerin, sadece fıtrî erdemleriyle yetinmeyip, tecrübelerle kazanılan erdemlerini de geliştirmeleri gerektiğini hatırlatmaktadır. Esasen, diğer ahlak düşünürleri gibi[21] Mâverdî'ye göre de ahlak bakımından asıl övgüye değer olan fıtrî erdemler değil, sonradan edinilen erdemlerdir; çünkü yalnız bu sonuncular, kişinin kendi çabalarıyla sağladığı kazanımlardır.[22]

3. Akıl-Din Uyuşması ve Bunun Toplumsal-Siyasal İlişkilere Yansıması

Mâverdî, felsefi gelenekteki kozmolojik akıllara, hatta insani aklın mertebelerine en küçük bir ilgi duymaksızın, akıl kavramını ahlak, din, siyaset, toplum gibi kendisinin gözde konularıyla ilişkisi bakımından ele almaktadır.[23] Ona göre akıl, doğru ile yanlışı ayırt eden, diğer bir ifadeyle bir şeyi, aksi caiz görülmeyecek derecede doğrulayan melekedir.[24] "Hakikatlerin bilinmesi, iyiliklerle kötülüklerin ayırt edilmesi akıl sayesinde mümkün olmaktadır."[25] En genel anlamda yetkin akıl, insanın doğasında bulunan yüksek düzeydeki potansiyel zekâ ve sezgi (*ḥads*) gücünün, zaman içinde tecrübelerle zenginleştirilmesi suretiyle kazanılmış olan akıldır.[26]

[18] Bkz. *Teshîl*, s. 102 vd.

[19] *Teshîl*, s. 104.

[20] Agy. Mâverdî'nin –özellikle *el-Aḥkâmu's-sulṭâniyye*'de halifeliğe seçileceklerde aranması gereken şartlar içende nesep (Kureyş'ten olma) şartını da zikrettiği hatırlanırsa– aslında geleneksel felsefi ahlakın bir yansıması olan yukarıdaki görüşü benimsemesine şaşmamak gerekir.

[21] Mesela bkz. Fârâbî, *Fuṣûlu'l-medeniyye*, s. 109-110; et-*Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarâbâd 1346, s. 4-5.

[22] *Teshîl*, s. 104-105.

[23] İslam düşüncesinde akıl-din (veya akıl-nakil) arasındaki ilişki hakkındaki farklı görüşler ve Mâverdî'nin bu tartışmadaki yeriyle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Rıdvân es-Seyyid, *el-Umme ve'l-cemâ'a ve's-sulṭa*, Beyrut 1404/1984, s. 177-200; a.mlf., *Teshîl*'e yazdığı giriş (Temhîd), s. 31-47.

[24] *Teshîl*, s. 117.

[25] *Edeb*, s. 20.

[26] *Edeb*, s. 27.

Mâverdî, aklı ısrarla, ahlak ve dinle ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektedir. Buna göre akıl, dinin aslı ve dünya hayatının dayanağı olarak yaratılmıştır; faziletlerin temeli ve edepli davranışların kaynağıdır. Allah, yükümlülüğü "aklın kemaline" bağlamış, dünya düzeninin aklın hükümleriyle sağlanmasını takdir etmiş; istek ve ihtiyaçları, hedefleri ve gayeleri farklı olan insanları akıl aracılığıyla birbirine kaynaştırmıştır.[27] "Şer'ın[28] engellemediği hususlarda akla uyulur, aklın engellemediği hususlarda da şer'in hükmüne kulak verilir. Çünkü aklın engellediği bir konu dince de makbul değildir; dinin engellediği bir konuda ise akla uyulmaz. Bu sebepledir ki, yükümlülük, aklı kâmil olana tevcih edilmiştir."[29]

Mâverdî'nin, aklın değeri ve yetkisiyle ilgili salt bu açıklamaları dikkate alındığında, böylesine geniş yetkiler tanınmış olan akıl karşısında dine gerek olup olmadığı sorgulanabilir. Onun, Mutezili olduğunu ileri sürenler –diğer gerekçeler yanında– akılla ilgili bu görüşlerini de dikkate almış olmalıdırlar.[30] Ancak, onun konuyla ilgili açıklamaları daha yakından ve ayrıntılı olarak incelendiğinde burada sözünü ettiği aklın, dinî bildirimlerle aydınlanmış akıl olduğu sonucu çıkmaktadır. Rıdvân es-Seyyid'in ifadesiyle bu, "Mâverdî'nin klasik Mutezili görüş ile yeni Sünni görüş arasında orta bir yol tutarak kavradığı, rengini asırların deneyimlerinden almış olan İslami akıl"dır.[31] Nitekim Mâverdî'ye göre akıl, bu anlamından soyutlanarak dikkate alındığında, insanları "güçlü-zayıf, itibarlı-itibarsız ayırımı yapmadan eşit sayan bir hüküm" etrafında birleştiremez. İşte bu sebepledir ki, insanların toplumsal yararları ve mutlulukları, onları iç dünyalarında düzelten ve bu suretle karşılıklı güven duygusu kazandıran, böylece aralarında, birlik ve dayanışma ortamı sağlayan temel dinamik olan dine dayandırılmıştır.[32] Ayrıca akıl, insanlar arasında çıkar temeline dayalı bir birliktelik oluştursa da, bu birlikteliğin psikolojik ilişkiye ve kardeşlik bağına dönüşerek süreklilik ve ahlakilik kazandırması, insanı aşan daha büyük etkenlerin devreye girmesine ihtiyaç gösterir ki, bunu sağlayacak olan da dindir.[33] Rıdvân es-Seyyid, dinin toplumsal uzlaşma zeminini hazırlayan boyutunun Mâverdî'de bir tür "yaşanan hâkim toplumsal örf" olarak değerlendirildiği kanaatindedir. Nitekim Mâverdî, *Teshîlu'n-naẓar*'da toplumsal işlevi açısından dinin asıl önemli yönünün, birinci derecede içeriğinin gerçek olup olmaması değil, dinin otoritesine toplumun boyun eğmesi olduğunu, hatta bu bakımdan iman ile küfür arasında

[27] *Edeb*, s. 19.

[28] Burada *şer'* veya *şerî'at* terimleri, İslam'ın temel ilkelerini ve bireyin ve toplumun hayatıyla ilgili umumi düzenlemeyi tahkim eden ana konuları ifade eder; bkz. Rıdvân es-Seyyid, "el-Mâverdî", *Ḳavânîn*'e yazdığı giriş, s. 20.

[29] *Edeb*, s. 94.

[30] Bkz. Rıdvân es-Seyyid, "el-Mâverdî", *Ḳavânîn*'e yazdığı giriş, s. 111-112.

[31] *Age.*, s. 111.

[32] *Teshîl*, s. 199.

[33] *Edeb*, s. 136; aynı yöndeki düşünceler için bkz. *Teshîl*, s. 199-200; ayrıca bkz. Bağdâdî, "el-İnsân ve'l-muctema' fî'l-fikri's-siyâsî li'l-Mâverdî", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb*, Câmiatu'l-Melik, Riyad 1984, XI/1, s. 269-270.

bir fark bulunmadığını belirtmektedir. "Çünkü küfür, bâtılı din edinme, iman da hakkı din edinmedir. Bunların biri sahih, diğeri asılsız olmakla birlikte (taraftarları bakımından) her ikisi de inanılıp bağlanılan dindir."[34]

Mâverdî, muhtemelen İslam düşünce tarihinde "melâhide" olarak adlandıran kesimi kastederek, bazılarının dinin belirtilen önemini görmezlikten gelip akli ilimleri dinden üstün gördüklerini hatırlatarak; bu yaklaşımın dinin içerdiği yükümlülükleri hafife alma şeklindeki psikolojik bir temele dayandığını belirtmekte ve bu anlayışın sağlıklı bir zihin yapısıyla uyuşmadığını savunmaktadır. Çünkü akıl, insanın başı boş bırakılmış olmasını onaylamaz; aksi hâlde insanlar "birbirinden çok farklı olan kişisel görüşlerine uyacaklar, diğerlerininkiyle çatışan bireysel arzularının peşinden koşacaklar"; bu da sonuçta aralarında ihtilaf ve çatışmaya yol açacaktır. Şu hâlde insanların, birbiriyle uzlaşıp bir arada yaşamalarını sağlayan bir dinden müstağni kalamayacakları, aklî bir gerçektir.[35]

4. Toplumun ve Devletin Doğuşu

Mâverdî, –kendisinden yüzyıllar sonra J. Bentham, J. S. Mill gibi Batılı pragmatist düşünürlerinin savundukları görüşlerle[36] hemen hemen aynı olmak üzere– ısrarla ahlakı, toplumsallığı ve uygarlığı egoist bir insan anlayışı üzerine kurar. Ona göre insan, "dünyayı ben merkezli olarak algılar; şartlar özellikle kendisinin lehine düzeldiğinde hayatın düzgün gittiğini düşünür; ortamın bozulmasının da genellikle bilhassa kendi aleyhine bozulduğunda farkına varır."[37] Bu yönüyle insan, "ihtiyaçsız olması hâlinde doğası gereği azgındır; güçlü olması hâlinde saldırganlık onun hâkim özelliğidir." Onu uysallaştıran şey ise, kendi kendine yetersizliğidir. İnsanın sosyal varlık olmasını isteyen ilahi irade, onu, bütün canlılar içerisinde, ihtiyaçlarının çokluğu karşısında en âciz ve muhtaç bir varlık olarak yaratmıştır. Böylece "insanın hemcinsine muhtaç olması ve ondan yardım beklemesi de onun doğasından ayrılması mümkün olmayan fıtrî bir eksikliği olmuştur."[38] Ayrıca ilahi irade tarafından insanların doğasına farklı yetenekler konulması, dünyada da onlara farklı imkânlar lutfedilmesi, onlara, birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılama yoluyla aralarında iletişim kurma (*tevâsul*) ve kaynaşma (*ītilāf*) yolunu açmıştır. Ayetlerde de belirtildiği üzere[39] bu durum, Allah'ın insanlık için bir lutfudur.[40]

İnsanoğlu, belirtilen ihtiyaçlarını hemcinsleriyle dayanışmaya girmek suretiyle karşılayabileceği fikrine, dolayısıyla toplumsal hayatın gerekliliği düşüncesine nasıl vardı? Görebildiğimiz kadarıyla Mâverdî böyle bir soruyu açıkça or-

[34] *Teshīl*, s. 27-28).
[35] *Edeb*, s. 45.
[36] Bkz. M. E. Caro, *L'examin critique de la morale utilitaire*, Paris t.y., s. 295 vd.
[37] *Edeb*, s. 134.
[38] *Edeb*, s. 132.
[39] 11/Hûd, 18; 16/Nahl, 71.
[40] *Edeb*, s. 135.

taya koymasa da, aklın insanlık için ifade ettiği değerle ilgili *Edebu'd-dunyā ve'd-dīn*'deki şu açıklamaları bu sorunun cevabını verir mahiyettedir:

> Allah, yükümlülüğü aklın kemaline bağlamış, dünya düzeninin aklın hükümleriyle sağlanmasını takdir etmiş; istek ve ihtiyaçları, hedefleri ve gayeleri farklı olan insanları akıl aracılığıyla birbiriyle kaynaştırmıştır.[41]

Görüldüğü gibi Mâverdî'nin, a) insanın doğal yapısının bencil olduğu, b) ihtiyaçlarının çokluğuna karşılık gücünün yetersiz bulunduğu, c) insanın bireysel düzeydeki bu çaresizliğini, aklını kullanarak hemcinsleriyle dayanışmaya girmek suretiyle aşma çözümünü ürettiği, d) sonuç olarak toplum ve devletin bu süreçle gerçekleştiği şeklinde özetlenebilecek olan görüşleriyle, N. Machiavelli, J. Bodin, T. Hobbes gibi 16.-17. yüzyılın mutlakıyetçi düşünürlerine[42] önceliği vardır. Bu bağlamda onun anılan düşünürlerden en önemli farkı, bu süreci ilahi iradenin düzenleme ve yönlendirmesine bağlamak suretiyle toplum ve devletin kuruluşunu içkin (doğal) bir süreç değil, aşkın (ilahi) bir planın eseri olarak görmesidir. Diğer önemli bir fark da, Mâverdî'nin, anılan düşünürlerin görüşlerindeki despotizme götürebilen unsurları dinî ve ahlaki değerler ve normlarla önleme yönündeki çabasıdır. Ona göre, insanların, hak ihlallerine, kargaşa ve çatışmaya götürmesi kaçınılmaz olan, dolayısıyla ahlaka aykırı davranışların kaynağı durumunda bulunan doğal yapılarındaki bencil temayüller, din ve akıl sayesinde terbiye edilebilmekte; bu suretle akıl ve din; kaynaşma (*te'elluf*), dayanışma (*tenāṣur*), eşitlik (*tesviye*), huzur ve barış (*ṣalāḥ*) gibi ahlaki ilişkilere dayalı bir toplum ve devlet düzeninin kurucu ve geliştirici unsurları olmaktadır.

Açıkça görüldüğü gibi Mâverdî, –bilhassa dinî ve tasavvufi gelenekteki hâkim zihniyetin aksine– akıl ve dini, birbiriyle çatışan değil, birbiriyle korelasyon hâlinde işleyen iki ahlaki, sosyal ve siyasal dinamik olarak değerlendirmiştir. Mâverdî, "din ahlakı" (*edebu'ş-şerī'a*) ve "siyaset ahlakı" (*edebu's-siyāse*) şeklinde iki kavram daha geliştirerek, her ikisinin de en temel hedefinin adalet olduğunu belirtmekte, adaletin fonksiyonunu da kısaca "siyasal yönetimin düzgün işlemesi (*selāmetu's-sulṭān*) ve ülkenin bayındır hâle getirilmesi (*imāretu'l-buldān*) şeklindeki kuşatıcı kavramlarla ifade etmektedir.[43]

5. Devletin Temel Amacı ve İşlevleri

Maverdî, siyaset kurumunun iki temel hedefinin bulunduğunu her vesileyle vurgulamakta ve bunları genellikle "din ve dünya mesâlihi" (veya "dinin korunması dünyanın yönetilmesi")[44] olarak özetlemekte; bu hedeflere ulaştıracak temel aracın da ahlak olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, fiiller ahlakın ürünleridir. Bu sebeple yüksek ahlaka sahip kişilerden değerli fiiller doğar. Bu suret-

[41] *Edeb*, s. 19.
[42] Bu düşünürlerin görüşleri hakkında bkz. İlhan F. Akın, *Kamu Hukuku*, İstanbul 1987, s. 78-125.
[43] *Edeb*, s. 136.
[44] *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, s. 3.

le ahlak-fiil ilişkisi konusunda genel felsefi kabulü tekrar eden Mâverdî, bu düşünceyi İslam inanç ve geleneğindeki peygamberlik ve siyaset öğretisiyle de ilişkilendirmektedir. Buna göre en yüksek insanlık mertebesi olan peygamberlik görevi "din ve dünya mesâlihi" şeklinde özetlenen iki büyük amacı kapsadığı için Allah Teâlâ, peygamberlerini, bu amaçları gerçekleştirmelerini mümkün kılacak şekilde "en mükemmel ahlak erdemleriyle donanmış, en yüksek karaktere sahip olanlar arasından seçmiştir."[45] Bu, aynı zamanda siyaset mesleğinin, insanlığın bütün zihnî ve amelî çabalarının en değerlileri arasında gösterilmesinin sebebini de açıklar. Mâverdî bu noktada aynı yöndeki geleneksel Aristocu düşünceye atıf yapmayı da ihmal etmemiştir.[46]

Şu hâlde "din ve dünyanın mesâlihi"ni gerçekleştirme şeklindeki temel siyasal amaç açısından, imamlık (devlet başkanlığı) ve emîrlik, nübüvvetin ardılı (tâliye[47], hilafet[48]) olduğundan, bu görevleri üslenenlerin, ahlaki meziyetler bakımından da peygamberle benzerlikleri bulunmalıdır. İmamlar (devlet başkanları) ve emîrlerin de erdemleriyle kendilerini yüceltmiş, bu sayede ruhlarını arındırmış olanlar arasından seçilmesi gerekir. Mâverdî bunu birkaç yönden zorunlu görmektedir. Şöyle ki:

a) Siyasal liderler, ancak üstün bir ahlaka sahip olmakla halklarını ve ülkelerini idare ederken *otorite ve yetkilerini doğru kullanmak* suretiyle imamlık ve emîrliğin gereklerini yerine getirmiş olabilirler.[49] Mâverdî, râşid halifelerin, "hem fıtrî yapıları hem de sonradan kazanarak karakter hâline getirdikleri erdemleri itibarıyla insanlar arasında en yüksek seviyede" bulundukları için hilafet görevine layık görüldüklerini, böylece erdemde ve adalette en ileri olanların diğerlerini yönetme idealinin fiilen gerçekleştiğini belirtir.[50]

b) Yöneticilerin yüksek ahlaklı kişiler olmaları, *toplumsal ahlakın geliştirilmesi bakımından* da önemlidir. Zira "halkın çoğu iyilik ve kötülükte... liderlerine ve yöneticilerine uyarlar."[51] "Erdemli yönetici (*el-meliku'l-fāḍıl*), kendisi erdemlerle donandığı gibi, yönetimi altındakileri de kendi erdemlerinden cömertçe yararlandıran, bu suretle yönetici olduğu dönemde erdemlerle bezenmiş insanların sayılarının daha da çoğalmasını sağlayan kişidir. Toplumsal barış ve huzuru emreden kişinin, öncelikle bunun gereklerini kendisinin yerine getirmesi, keza kargaşa ve bozgunculuğu yasaklayan kişinin de öncelikle kendisinin bu yola tevessül etmemesi gerekir."[52]

[45] *Teshīl*, s. 134.

[46] *Edeb*, s. 211-212.

[47] *Teshīl*, s. 134.

[48] *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, s. 1.

[49] *Teshīl*, s. 134.

[50] Mâverdî'nin bu ifadelerinde, ilk halifelerin göreve getirilmesinde "vasiyetle nasb ve en üstün olanı göreve getirme" ilkesine uyulmadığı şeklinde Şia'dan gelen itirazlara dolaylı bir cevap verildiği anlaşılmaktadır.

[51] *Teshīl*, s. 135.

[52] *Teshīl*, s. 190-191.

Görüldüğü gibi, başta Fârâbî olmak üzere, özellikle İslam filozoflarınca benimsenen "Devlet başkanı toplumu için ahlaki bir model olmalıdır." şeklindeki meşhur Platoncu kuralı, Mâverdî de benimsemiştir. Ayrıca o, bu görüşü Hz. Peygamber'e isnad edilen, "İnsanlar arasında iki kesim vardır ki, onlar düzgün olursa diğer insanlar da düzelir; onlar bozulursa diğerleri de bozulur; bunlar ümera ve ulemadır." şeklindeki rivayetle de desteklemektedir.[53] Bununla birlikte Mâverdî, Fârâbî'de olduğu gibi âdeta peygamber düzeyine yükseltilmiş bir filozof-hükümdardan söz edecek kadar Platoncu bir idealizme de kendini kaptırmaz.

c) Siyasal liderler, yönetim faaliyetlerine önce kendi nefislerini yöneterek (*siyāsetu'n-nefs*) ve en güzel olan işleri kendileri yaparak işe başlarlarsa bu sayede *kamu vicdanında iktidarlarını meşrulaştırır*, halk nezdinde saygınlık kazanıp daha güçlü ve daha başarılı bir siyaset yapma imkânı elde ederler.[54] Mâverdî, bu vesileyle İslam kültüründen seçtiği bazı edebî ve ahlaki bilgileri de aktararak insanoğlunun, kibir, böbürlenme (*i'cāb*), övülme arzusu gibi çeşitli kompleksler yüzünden, genellikle kendi ahlakı hakkında yanıltıcı bir iyimserliğe kapılarak, kişisel zaaflarını görememesi, nefsani tutkularının sağduyusuna galip gelmesi gibi ahlaki tehlikelerden söz etmekte; özellikle etraflarında pek çok dalkavuğun ve menfaatperestin bulunması kaçınılmaz olan siyasal liderleri, bu tehlikelere karşı uyarmaktadır.[55]

6. Devlet-Toplum İlişkisi

Mâverdî, insan nefsinin hem iyi hem kötü yönlerinin bulunduğunu belirtmekle birlikte,[56] insanın ahlaki tabiatı hakkında bir ölçüde kötümserdir.[57] İnsanların, bireysel çıkarları uğruna birbiriyle yarışma, mücadele etme ve diğerlerine karşı üstünlük sağlama, çıkar mücadelesinde kendilerine rakip gördüklerini alt etme isteği onların doğal yapılarında vardır; bundan da ancak güçlü bir alıkoyucu ve uygun bir engel sayesinde uzak kalabilirler.[58] Mâverdî, insanları haksızlıktan alıkoyacak bu engelleri *akıl*, *din*, *siyasi güç* (*sulṭān*) ve *âcizlik* şeklinde sıralamaktadır.

İnsanların âcizlik dolayısıyla haksızlıktan uzak durmaları ahlaki bakımdan bir değer ifade etmediği için, Mâverdî bunu değerlendirme dışı bırakmıştır. Onun bu sıralamada akıl ve din kavramlarını siyasi güçten önceye alması, özellikle ahlaki bakımdan ilgi çekicidir. Zira Mâverdî'nin terminolojisinde akıl ve din kavramlarının güçlü bir ahlaki içerik taşıdıkları dikkate alınırsa, yaptığı bu sıralamayla o, ideal olarak bireylerin, dış baskıların zoruyla değil, akli melekeleri ve dinî sorumluluk duygularıyla barış ve adaletin anlamını, değerini ve yararını kavramaları, bunların gerekliliğini benimseyen bir zihnî ve ahlaki yet-

[53] Hadisin sıhhati ve kaynaklarıyla ilgili bilgi için bkz. *Teshīl*, s. 135/dn. 1.
[54] *Teshīl*, s. 135 vd.
[55] *Teshīl*, s. 136-143; *Edeb*, s. 229-231.
[56] *Edeb*, s. 229 vd.
[57] Bkz. *Edeb*, s. 132.
[58] *Edeb*, s. 137.

kinliğe ulaşmış olmaları gerektiğine işaret etmiştir. Buna rağmen o, bilinen tecrübe zenginliği sayesinde şunun da farkındadır ki, realitede "akıl ve din zayıf düşebilmekte, tutkuların baskısı karşısında bu güçler mağlup olabilmektedir. Bu durumda siyasi otoritenin etkinliği (suça karşı) daha güçlü bir caydırıcı, daha mükemmel bir engel olarak ortaya çıkmaktadır."[59]

Bununla birlikte güç kullanımı, Mâverdî'nin siyasal ve toplumsal amaçlar arasında en yüksek noktada tuttuğu "nizam ve salah"ın, yani toplumsal istikrar, huzur ve barışın sağlanması zaruretinin bir sonucu, hatta eğitim (*te'dîb, tehẕîb*) amaçlı olup,[60] bunu gerçekleştirmenin ideal yolu da siyaset ederken dinin ve aklın yasalarına uymaktır. Çünkü Mâverdî'nin çağında, devlet gücünü sınırlayan modern anlamda sivil iradeden, baskı gruplarından ve demokratik kurumlardan söz edilemeyeceğine göre, nihai siyasal güç ve otorite, devletin tekelindedir.[61] Teorik bakımdan bu devlet gücünün meşruiyet sınırları içinde kalmasını sağlayacak otorite ise, aynı zamanda ahlakı da içine alan dinî normlar ve bu normlarla beslenmiş bulunan, "erdemli insanın liyakatle sahip olduğu, tam olarak yetkinlik kazanmış" olan akıldır.[62] Bu sebeple Mâverdî, her vesileyle siyasal iktidarın, akıl ve din ölçülerine göre davranmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır. Siyasi lider, dini konusunda kendisini Allah'ın murakabe ettiğini (dinî sorumluluk), dünyası konusunda da halkının murakabe ettiğini (halk denetimi) bilmeli; bunların birini veya diğerini ihmal etmek yerine, Allah'ın rızası ile halkının takdirini bir arada gözetmelidir.[63]

Görüldüğü gibi burada yöneticinin siyasi otoritesi, son tahlilde –çağdaş anayasa hukukunda olduğu gibi hukuk normları tarafından değil– din ve ahlak normları tarafından sınırlandırılmaktadır. Mâverdî'nin, 4/Nisâ', 59'daki ulû'l-emre itaati emreden ayete dayandırdığı şu görüşleri de bunu tereddüde yer bırakmayacak açıklıkta göstermektedir:

> Devlet adamının iç dünyasını (*serîre*) güzelleştirmesi ve halkını iyi bir şekilde yönetmesi, kendisine iktidar nimetini bahşeden Allah'a karşı bir şükran borcudur... İnsanlar içinde en çok sorumluluk duygusu taşıyıp tutumlarında dikkatli olması ve en çok çalışması gereken kişiler, halkın idaresini elinde bulunduranlardır. Halk, onlara Allah'ın emanetidir... ve Allah bu yönetimden dolayı onları sorguya çekecektir. Çünkü Allah, devlet başkanının yaptıklarına karşı koyma kapılarını yönetilenlere kapatmış, onun ictihadıyla ulaştığı görüşe karşı ret yolunu tıkamış; hükmüne boyun eğmelerini halka gerekli kılmış; işlerini onun buyruklarına ve yasaklarına uygun olarak yürütmelerini emretmiştir.[64]

[59] *Edeb*, s. 137.
[60] *Teshîl*, s. 253, 292.
[61] Devlet başkanlığı yetkisinin son bulması konusunda bkz. bu makale, dn. 89.
[62] *Edeb*, s. 27.
[63] *Teshîl*, s. 147.
[64] *Teshîl*, s. 197-198.

Temel teorik yapı böyle olmakla birlikte, Mâverdî, Sünni kelam ve fıkıh geleneğindeki hâkim anlayış ve tutumun aksine, salt teorik/normatif çerçevede hapsolmayı kabul etmemiş; aksine ısrarla ayağını yere basmaya, gerçek hayatın işleyişini gözlemeye çalışmış; devlet-toplum ilişkisinin, ancak buradan çıkarılacak tecrübelerin ışığında oluşturulması hâlinde, hem devletin hem de bireylerin ve toplumun ortak yararları açısından sağlıklı, verimli ve sürekli bir kamu düzenine ulaşılabileceğini düşünmüştür. Özellikle ahlak ve siyaset ilişkisine dair en ilgi çekici eseri olan *Teshîlu'n-naẓar*'daki ana tezinin ve yönteminin bu olduğu görülmektedir.

Bu açıdan Mâverdî devlet-toplum ilişkisinin başlıca dört şekilde olabileceği kanaatine varmıştır:[65]

a) Yönetici her bakımdan olumlu bir yönetim sürdürür, halk da yasalara uygun davranır. Böylece, iyi amaçların gerçekleşmesi yönünde devletin halka, halkın da devlete yardımcı olduğu bir ilişki düzeni gerçekleştirilmiş olur. Bu, hem toplum hem de devlet için bir "adalet ve mutluluk" ortamıdır.

b) Diğer bir ihtimal, yöneticinin düzgün, fakat halkın bozulmuş olmasıdır. Bozulmuş bir toplum, eğer zamanında ve doğru önlemler alınarak düzeltilmezse, sonunda ülke düzeninin de bozulmasına yol açar. Devlet bunu önlemek için adalet sınırını aşmadan, eğitim amaçlı zecrî tedbirlere başvurmak zorundadır.

Mâverdî, adalet ve hakkaniyet (*inṣāf*) ölçüleri içinde kalmak şartıyla, devletin kendi otoritesini korumak, kamu düzenini sağlamak, toplumsal huzur ve barış ortamını gerçekleştirmek üzere güç kullanmasını haklı görmekle birlikte, her durumda şiddete başvurmak yerine barışçı çözüm yollarına öncelik verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü "En zayıf bir barışçı çözüm çaresi (*elḥīle*) bile en güçlü şiddetten daha hayırlıdır."[66] Mâverdî, yöneticinin, düşmanlarıyla arasındaki sorunların çözümünde dahi barışçı yöntemlere öncelik vermesi, savaşı son seçenek olarak düşünmesi, hatta savaşsız çözüm için maddi fedakârlıkta bulunmaktan kaçınmaması gerektiğini belirtmektedir. "Çünkü bu şekilde sadece malları harcayacak, savaşta ise canları da harcayacaktır."[67] Mâverdî, aslında düşmanlara (siyasi rakiplere) karşı barışçı bir uzlaşma yolu izleyerek, onların kin ve öfke duygularını iyilik (*birr*) ve sevgiye (*maḥabbe*) dönüştürmenin mümkün olduğunu düşünmektedir.[68]

c) Üçüncü bir ihtimale göre, halk düzgün olmakla birlikte yönetici bozulabilir. Bu durumda yönetici tutumunu düzeltip iyi bir siyasetle ülkeye yeniden huzur getirmediği takdirde toplum, sağlam yapısıyla bozuk yönetime karşı kendi gücünü hissettirme yoluna gidecektir. Toplum bu çabasıyla ya yönetimi düzeltmeyi başarır –ki böylece yöneticiyi kendi inisiyatifine almış olur– ya da

[65] *Teshîl*, s. 252-253.
[66] *Teshîl*, s. 256; ayrıca bkz. s. 287.
[67] *Teshîl*, s. 280-282.
[68] *Edeb*, s. 181.

bozuk yönetimden desteğini tamamen çekerek kendisine başka bir yönetici adayı arar ve onunla dayanışma içine girer. "Bu suretle kötü yönetim, kendi sonunu bizzat kendisi hazırlamış olur."

d) Nihayet son bir ihtimal de, yönetimin de halkın da bozulmasıdır. Böyle bir ülkede yasalar işlemez, huzur ve barış kalmaz, toplumsal çatlamalardan fitne, anarşi, yağmacılığa kadar birçok sıkıntı doğar. "Barış, güvenlik (*selâmet*) ve istikrarın (*istikāmet*) yok olduğu bir ortamda siyasal iktidarın (*mulk*) ayakta kalması da imkânsız hâle gelir."[69]

7. Kamu Düzeni-Huzurlu ve Mutlu Bir Toplum Düzeninin Temelleri

Mâverdî'nin ahlak ve siyasete dair eserlerinde temel sorunu, *ṣalāḥu'd-dunyā*[70] şeklindeki kuşatıcı deyimle ifade ettiği, gerek dinî ve ahlaki gerekse siyasal ve ekonomik alanlarda düzenli, istikrarlı, huzurlu ve mutlu bir toplumsal yapı gerçekleştirmektir. Bu konuyu, evrensel düzeyde geçerliliği olan görüş ve tespitler ortaya koyarak en başarılı ve sistematik bir şekilde işlediği yer ise *Edebu'd-dunyā ve'd-dīn*'in "Edebu'd-dunyā" bölümünün ilk sayfalarıdır.[71]

Kuşkusuz, Mâverdî'nin döneminde modern anlamda bireyci-toplumcu ayırımına dayalı siyaset ve ekonomi felsefelerinden söz edilemez. Ancak, yine de onun, kendi açıklamalarına dayanarak toplumsal-siyasal huzur, istikrar ve gelişme problemini bireyci ve toplumcu yaklaşımı birlikte dikkate alarak incelediğini görmekteyiz. Mâverdî, bireysel yarar ile kamu yararı arasında bir denge kurmakta; bu dengenin, birey veya kamu aleyhine bozulmasını "dünya salahı" dediği kamu düzeni ve barışı açısından zararlı görmektedir. "Bilesin ki, dünya hayatının huzur ve mutluluğu iki şeye bağlı olup bunların ilki, genel olarak toplumsal şartların düzgün olması, diğeri de toplumun her bir üyesinin durumunun iyi ve rahat olmasıdır. Bunların biri gerçekleşmezse diğeri de eksik kalır." Çünkü, eğer toplumda genel bir huzur yoksa, bireyin hâli vakti yerinde olsa bile, huzur ve güven içinde yaşaması mümkün değildir; buna karşılık bireylerin huzursuz ve mutsuz olması da toplumsal huzuru olumsuz yönde etkiler.[72]

Mâverdî, toplumsal düzenin temellerini şöyle sıralamaktadır:

7.1. Yaşanan Din (dīn mutteba')

Yukarıda da yeri geldikçe gördüğümüz gibi, Mâverdî'nin her vesileyle dini, toplumsal ve siyasi istikrar ve gelişmenin birinci şartı olarak alması, hem normatif İslami zihniyetin hem de kendisinin siyasal pragmatizminin bir ifadesidir. Zira Mâverdî, dini, bireyleri ahlaki bakımdan olgunlaştıran ve onlarda yasalara itaat bilinci geliştiren psikolojik bir dinamik olarak görmekte; bunun da erdemli bir

[69] *Teshīl*, s. 253.
[70] *Edeb*, s. 134.
[71] s. 132-147.
[72] *Edeb*, s. 134.

insan ve iyi bir yurttaş yetiştirme anlamına geldiğini düşünmektedir. Nitekim o, dini özellikle bireyin kendi ruh dünyasında içselleştirdiği, onda ahlaki şuuru geliştirip güçlendiren bir otorite olarak değerlendirmektedir. Buna göre din, "nefisleri tutkularından alıkoyacak, kalplerdeki gizli istekleri dizginleyecek ve bu suretle insanların iç dünyalarında bir otorite olacak, vicdanlarına hükmedecektir." Mâverdî, tarihin bütün dönemlerinde Allah'ın, insanlığı mutlaka dinî inanç ve görevlerle yükümlü kılmasını da böyle bir gerekçeyle açıklamaktadır.[73]

7.2. Etkin Devlet Yönetimi (sulṭān ḳahīr)

Yukarıda da belirtildiği gibi Mâverdî, kamu düzeninin, toplumsal huzur ve mutluluğun sağlanması için etkin bir devlet yönetiminin vazgeçilmez şart olduğunu her vesileyle ifade etmiştir. *Edebu'd-dunyā ve'd-dīn*'in ilgili bölümünde bu yönetimi "kahir sultan" deyimiyle ifade eder. Bir insan topluluğu için en acil ihtiyaç, Mâverdî'nin daha çok *ṣalāḥ* terimiyle ifade ettiği kamu düzeninin sağlanmasıdır. Mâverdî, geleneksel Sünni telakkiye uyarak, kamu düzeninin korunması ve iç savaşa kadar varabilecek olan toplumsal kargaşa ve fitnenin önlenmesi için –başka bir çare bulunamadığı takdirde– toplumun, siyasi baskı ve zulme katlanmak zorunda olduğunu düşünmektedir[74]. Bu aynı zamanda dinin korunması için de gereklidir. Çünkü "siyasi otorite yok olduğu hâlde hükümleri bozulmadan, ilkeleri tahrif edilmeden ayakta kalabilmiş tek bir din yoktur."[75] Buna karşılık, siyasi iktidar (*sulṭā*), insanları birbiriyle kaynaştıran ve onlarda devlete itaatin ödev olduğu, bu uğurda dayanışma (*tenāṣur*) hâlinde olmak gerektiği fikrini geliştiren dine bağlı ve saygılı olmazsa, bizzat kendi varlığını ve sürekliliğini de tehlikeye sokar; halkın güvenini, dolayısıyla kendi meşruiyet zeminini kaybedeceğinden, artık o, bir "baskı (*ḳahr*) yönetimi" ve "yıkıcı (*mufsid*) güç" hâlini alır.[76] Dini ihmal ederek onun sağlayacağı toplumsal düzen ve barış ortamını, başta orduları olmak üzere kendi iktidar gücüyle sağlamaya kalkışan devlet adamları büyük hata etmiş olurlar. Çünkü baskıcı yönetim, zamanla asker üzerindeki otoritesini de kaybedecektir.[77]

Görüldüğü gibi Mâverdî, bu bağlamda dine siyasal ve toplumsal yararcılık açısından bakmış, onun dünyevi işlevine ısrarla vurgu yapmış; bu sebeple de, devletin başlıca görev alanlarını sayarken, ilk sıraya, devletin "dini koruma" işlevini koymuştur. [78] Ayrıca o, dinin himaye edilmesi, ülkenin savunulması, mal ve can güvenliğinin iç ve dış tehditlere karşı korunması, yasaların âdil bir şekilde uygulanması, ülkenin imarı, devlet kadrolarının ehil kişilerden oluşturulması gibi devletin temel işlevlerini "kamunun hakları" (*ḥuḳūḳu'l-umme*)[79] ol-

[73] *Edeb*, s. 136; aynı yöndeki düşünceler için bkz. *Teshīl*, s. 199-200.
[74] Ayrıca bkz. bu makale, dn. 89.
[75] *Edeb*, s. 137.
[76] *Edeb*, s. 138; *Teshīl*, s. 209.
[77] *Teshīl*, s. 199-200.
[78] s. 22.
[79] *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, s. 24.

ması yanında "Allah'ın hakkı" (*ḥaḳḳu'llāh*) şeklinde de değerlendirmiştir.[80] Toplumun siyasal lideri (*sulṭānu'l-umme*)[81] bu haklara riayet ederse, toplumun da ona itaat edip destek vermesi ödev hâlini alır.[82] Yönetim, belirtilen asli fonksiyonlarını yerine getirirse, toplumun saygısını, bağlılığını (*munāṣaḥa*), samimi ilgi ve sevgisini kazanır. Devlet, belirtilen "hak ve vecibeler"e riayet etmediği taktirde ise, "bundan dolayı sorumlu tutulur ve (Allah katında ve kamu vicdanında)[83] yargılanır. Halkta ona karşı gizliden gizliye öfke ve isyan duygusu gelişir; insanlar bu duyguyu açığa vurmak için fırsat kollar, toplumsal kargaşanın patlak vermesini beklerler..."[84]

Az önce de belirtildiği gibi Mâverdî, devlete karşı güç kullanmayı teorik bakımdan açıkça onaylamamıştır. Ne var ki, ünlü bir fakih olması yanında, Abbasi devleti adına uzun yıllar sürdürdüğü elçilik hizmetleri yanında, kadılık ve başkadılık da yapmış deneyimli bir yargıç olarak, devlet kurumlarından gelebilecek baskı ve haksızlıkların pratikte doğuracağı olumsuz toplumsal sonuçları da kesin ifadelerle ortaya koymuştur. Hatta onun, konuyu ampirik olarak incelediği pasajlardaki üslûbundan, toplumda en azından bir sivil itaatsizlik bilincini geliştirmeyi amaçladığı da söylenebilir.[85] Bu bakımdan Mâverdî'nin, kötü ve inancı bozuk imama karşı isyanı onaylayıcı tavrıyla geleneksel Sünni telakkiden ayrıldığı, müphem bir şekilde de olsa bu konuda Sünni tavır ile Harici tavır arasında yer aldığı yönünde Gibb tarafından öne sürülen değerlendirmenin[86] –az önce belirttiğimiz çerçevede anlaşılması kaydıyla– isabetli bir tespit olduğunu söyleyebiliriz.

7.3. Kapsamlı Adalet (ʿadl şāmil)

Mâverdî'nin, toplumsal yapı bakımından en çok değer verdiği ilkenin kamu düzeni (*niẓām, ṣalāḥ*), devlet idaresi bakımından en çok değer verdiği ilkenin de

[80] *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, s. 24; *Edeb*, s. 139; *Teshīl*, s. 214-215.

[81] *Edeb*, s. 139.

[82] *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, s. 24; *Edeb*, s. 138; krş. *Ḳavānīn*, "Giriş", s. 35.

[83] Mâverdî, *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*'de (s. 24) imamın, kişisel istek ve tutkularına saplanarak devlet işlerinde adalet yolunu terk etmesi veya kendisinde, yöneticilik işlevini sürdürmesini engelleyecek derecede bedensel, zihinsel veya ruhsal bir eksiklik ve arıza ortaya çıkması hâlinde "yöneticilikten çıkmış", "imamet akdinin çözülmüş olacağı"nı belirtmişse de, bunu gerçekleştirecek prosedürden söz etmemekte; dolayısıyla, bu görüşün bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Ayrıca, –bir kısmına bu makalede de yer verdiğimiz– konuyla ilgili beyanlarından, onun, son tahlilde, genel Sünni telakkiye uyarak mevcut devlet otoritesine karşı güç kullanma fikrini onaylamadığı veya o günün şartlarında bunu pratikte imkânsız gördüğü anlaşılmaktadır. Bu nedenle, yukarıda yöneticinin yargılanmasıyla ilgili ifadesini (Allah katında ve kamu vicdanında) şeklinde kayıtlamayı tercih ettik. Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Henri Laoust, "La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī", *Revue des études islamiques*, Paris 1968, XXXIV/1, s. 40-43; A. Mubârek el-Bağdâdî, "agm." s. 277-287; a. mlf., *Dirāsāt fī's-siyāseti'ş-şerʿiyye ʿinde fuḳahāʾi ehli's-sunne*, Kuveyt 1408/1987, s. 163-169.

[84] *Edeb*, s. 139.

[85] Özellikle bkz. *Teshīl*, s. 203-206, 226, 253-255, 259; *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, s. 24; *Edeb*, s. 139-140.

[86] Bkz. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 177-178.

yönetimde adalet olduğu; hatta son tahlilde adaletsizliği, kamu düzenini de bozan en büyük tehlike olarak gördüğü rahatlıkla söylenebilir. Çünkü kuşatıcı bir adalet düzeni, toplumu "kaynaşmaya (*ulfet*) ve saygıya sevk eder; kapsamlı adalet sayesinde ülke mamur olur, servetler artar, nesiller gelişir ve devlet güvencede olur..." Buna karşılık, gerek dış dünyada gerekse insanların vicdanlarında adaletsizliğin meydana getireceği tahribatın hızı ve yıkıcılığı başka hiçbir olumsuzlukla kıyaslanamayacak kadar büyük olur.[87] "Nerede bir bozulma ve karışıklık (*fesâd*) görürsen, bilesin ki onun ortaya çıkmasında adaletten sapmanın mutlaka bir payı vardır."[88] Bu fikirleriyle Mâverdî'nin, zulmün ekonomik, sosyal ve siyasal alanlarda meydana getireceği tahribat üzerinde duran İbn Haldûn'a öncülük ettiği görülmektedir.[89]

Mâverdî'ye göre, devlet adamının halkına karşı adaletli oluşunun en belirgin göstergesi, halkını rahatlatan, onları sıkıntıya sokacak şartları ortadan kaldıran, halka karşı güç kullanmaktan kaçınan ve daima hakkı gözeten bir yönetim tarzı takip etmesidir. Bu hususlara riayet etmeyen bir siyasi iktidarın yönetim anlayışı ve uygulaması sadece toplumsal kargaşa ve parçalanma doğurur.[90] Mâverdî, bu tür olumsuz gelişmeleri zulüm ve baskı yoluyla önlemeye kalkışmanın, aldatıcı bir çözüm yolu olduğunu düşünmektedir. Çünkü "zulmün kökü zayıf, adaletin ise kökü sağlam, dalları verimli, yasaları güçlüdür". Bu nedenle, "adalet en güçlü ordu, güvenlik en mutlu hayattır" denilmiştir.[91] Her şey adaletin etkinleştirilmesiyle düzeltilebilir; "adaletin etkinliği toplumsal varlığın hayatıdır."[92]

İslam düşünce geleneğinde adalet kavramının aynı zamanda –liyakat ölçüleri çerçevesinde– 'eşitlik' anlamını içerdiği de bilinmekte olup[93] Mâverdî kavramı bu içeriğiyle de sık sık kullanmıştır. Ayrıca o, daha özel olarak, *musâvât* kelimesi ve aynı kökin türevleriyle de eşitliğin önemi üzerinde durmuş; özellikle devletin bu hususdaki vecibesine önemle vurgu yapmıştır. Mâverdî, ilke olarak, Allah'ın insanları eşit yarattığını, yöneticinin de eşitlik konusunda Allah'ın hükmüne uyması gerektiğini belirtmekte,[94] bu suretle eşitliği bir doğal hak olarak görmüş; iktidar sahibinin, "lehinde veya aleyhinde olup olmadığına bakmaksızın kendisi ile halkı arasında hak eşitliği"ni gözetmesi; ayrıca herhangi bir itibarlı kişiyi itibarsıza, güçlüyü güçsüze üstün tutmaması; hükümlerinde herkese karşı âdil olması, uygulamalarında özel statü sahipleriyle sıradan insanlar arasında eşitlik ilkesine riayet etmesi gerektiğini ifade etmiştir.[95]

[87] *Edeb*, s. 141.
[88] *Edeb*, s. 144.
[89] Bkz. Bağdâdî, "agm., s. 279.
[90] *Edeb*, s. 142.
[91] *Edeb*, s. 144; *Teshîl*, s. 281.
[92] *Teshîl*, s. 228-229.
[93] Mesela bkz. Fârâbî, *Fuṣûl munteze'a*, neşr. Mâcid Fahrî, *el-Fikru'l-aḫlâḳî el-'arabî* içinde, Beyrut 1978, s. 22; İbn Miskeveyh, *Tehẕîbu'l-aḫlâḳ*, Kahire 1398, 141-142.
[94] *Teshîl*, s. 283.
[95] Agy.

7.4. Genel Güvenlik (emn 'āmm)

Mâverdî'nin "genel güvenlik" kavramının muhtevasıyla ilgili yaptığı açıklama, günümüz kamu hukukunda önemi daha da artan evrensel tespitler içermektedir. Buna göre genel güvenlik, "insanların kendilerini huzur (*iṭminān*) içinde hissettikleri, gayretlerin üretken olduğu, suçsuzun korkusuz yaşadığı ve zayıfın yalnızlık duygusuna kapılmadığı" bir rahatlık ve mutluluk sebebidir.[96]

Az önce Mâverdî'nin, kapsamlı bir adalet düzeni sayesinde ülkenin mamur olacağı, servetlerin artacağı yolundaki görüşüne yer vermiştik. Burada da genel güvenliğin bir istikrar ortamı doğuracağı, bunun da insanların üretkenliklerini arttıracağı belirtilmektedir ki, toplumsal adalet ve güvenlik kavramlarının ahlaki, siyasal ve sosyolojik boyutu yanında ekonomik boyutuyla da ele alınması, iktisat düşüncesi açısından o dönem için oldukça dikkat çekici bir tespittir. Mâverdî bu düşüncesini toplum psikolojisiyle bağlantılı olarak şöyle açıklar: "Çünkü güvensizlik, insanları kendileri için yararlı olan işlere yönelmekten alıkor, onların girişimlerini kısıtlar."[97] Mâverdî'nin, toplumda güven bunalımı arttıkça, bu ortamda yaşayan insanlarda giderek düşünme mekanizmasının, ruhsal dengenin bozulacağına dikkat çekmesi ilginç bir tespit olarak durmaktadır.[98]

7.5. Maddi Bolluk ve Yaygın Refah (ḫısb dārr[99])

Buradaki *ḫısb dārr* ifadesini "yaygın refah" diye çevirmek de mümkündür. Zira Mâverdî bu ifadeyi şöyle açıklamaktadır:

> Bu sayede insanlar rahat şartlar içinde yaşarlar; maddi durumları çok iyi olanların yanında, dar gelirliler de bu bolluktan pay alırlar. Böylece insanlarda kıskançlık azalır, yoksulluğun doğurduğu öfke duyguları silinir, herkes psikolojik olarak rahatlar, insanlar arasında iletişim ve dayanışma artar. Bütün bunlar, ülkede düzeni ve huzuru (*ṣalāḥ*) sağlamanın en önemli vasıtalarındandır; çünkü bolluk, zenginlik getirir, zenginlik de güvenilirlik ve cömertlik eğilimlerini geliştirir.[100]

Bu ifadelerin, toplumsal düzeyde ekonomik gelişme ile ahlaki düzelme, siyasal ve toplumsal istikrar arasındaki ilişki konusunda tamamen modern anlayışla uyuştuğu rahatlıkla söylenebilir ve Mâverdî'nin bir sosyal bilimci olarak yakaladığı düzeyi yansıtır. Onun, bu bağlamda toplumdaki güvenlik ortamıyla ekonomik gelişme arasındaki güçlü ilişkiye bir kez daha dikkat çektiğini de hatırlatalım.[101]

[96] *Edeb*, s. 144.
[97] *Edeb*, s. 144.
[98] *Edeb*, s. 144-145.
[99] Bazı baskılarda bu kelime *dā'im* (sürekli) şeklinde de istinsah edilmiştir.
[100] *Edeb*, s. 145, 208.
[101] *Edeb*, s. 146.

7.6. Geniş Emel (emel fesîḥ)

Mâverdî'nin *emel fesîḥ* deyimini, toplumun iktisadi bakımdan gelişme ve kalkınma iradesi, projesi olarak anlamak gerekir. Zira ona göre, bu anlamdaki emel, topluma, tek tek bireysel hayatların kuşatamayacağı hedefleri gerçekleştirme imkânı verir. Mâverdî şu yalın gerçeği hatırlatır: "Eğer bir kuşağın gerçekleştirdiği başarılara ikinci kuşak yenilerini ekleyerek gereksinimlerini daha iyi karşılamasaydı, her çağda insanlar kendi meskenlerini baştan kendileri yapmak, arazilerini kendileri işlemek zorunda kalacaklardı..." Bu sebeple Mâverdî, insanların çok çalışıp çok işler başarma arzusu taşımalarını Allah'ın insanlık için bir lutfu olarak değerlendirmiştir. Bu arzu sayesinde, "her kuşak, bir önceki kuşaktan devraldıklarına yeni zenginlikler katarak, kendisinden sonraki kuşağa önceki kuşaktan aldığına göre daha gelişmiş ve bakımlı (*ma'mûr*) bir ülke bırakır." Böylece zaman geçtikçe ülke daha düzenli ve huzurlu bir hâle gelir.[102]

Mâverdî, *Edebu'd-dunyā ve'd-dīn*'de, "Edebu'd-dīn" bölümünün son sayfalarında[103] bazı hadislere, İslam zühd telakkisinin önemli referanslarından biri olan Hz. İsa'ya, bazı selef âlimlerine, zahid ve sufilere isnad edilen sözlere geniş bir şekilde atıflarda bulunarak, para kazanmaya ve servet edinmeye karşı olumsuz bir tavır taşıdığı izlenimini vermişse de, kanaatimizce onun bu bilgileri aktarmasının asıl amacı, yer yer kendisinin de belirttiği gibi, tamamen seküler, materyalist ve hedonist bir hayat anlayışının doğuracağı manevi tahribatın tehlikesine dikkat çekmek ve böyle tehlikeli bir anlayışa karşı Müslüman bireyin dinî ve ahlaki duyarlılığını canlı tutmaktır. Buna karşılık, yukarıda "Maddi Bolluk ve Refah" ve "Geniş Emel" başlıkları altında ortaya konan tespitler, Mâverdî'nin, çalışma ve üretme konusundaki asıl kanaatini yansıtmakta olup, bunlar, temel ilgi alanı olan toplumsal gelişme, barış, mutluluk ve siyasal istikrar açısından ele aldığında, oldukça gerçekçi ve rasyonel bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Her ne kadar o, devlet adamlarına, ehl-i nüsük dediği, zühd ve tasavvuf erbabına saygılı davranmasını ve onları himaye etmesini öğütlemiş; bu sayede onların desteğini kazanacağına, dolayısıyla bundan devletin de yarar sağlamış olacağına işaret etmişse de, ne teorik tasavvufa, ne de tasavvufi gelenekteki dünya görüşüne ilgi göstermiştir. Ona göre esas itibarıyla kazanma işlevinin ahlakla ilişkisi, yani bu faaliyetleri iyi veya kötü yapan, onların arkasındaki niyettir. Bu açıdan bakıldığında "mal, iyilikler için bir araç, din için bir destek ve dostlar arasında bir kaynaşma vasıtasıdır."[104]

8. Kamu İşlerinde İstişare-Katılımcılık, Fikir ve İfade Özgürlüğü

Modern siyaset ve hukuktaki anlamı ve içeriğiyle katılımcılık, güçler ayırımı gibi kavramların ve kurumların, Mâverdî döneminde de aranmasının sonuçsuz

[102] *Edeb*, s. 146-147.
[103] s. 114-131.
[104] *Edeb*, s. 216-217.

kalacağı açıktır. Bununla birlikte, hukuki bir zorunluluk olmasa da, en azından ahlaki olarak yönetici iradenin, siyasal tercihlerini en doğru, en âdil ve kamu yararına en uygun bir şekilde yapabilmesi için, İslam hukuk ve siyaset geleneğinde gerekli görülen istişare yolu, Mâverdî tarafından da hararetle benimsenmiş; ayrıca o, gayet vâkıf olduğu "edebu's-siyāse" tarzındaki birikimden ve kendi siyasal deneyimlerinden de yararlanarak, devlet idaresinde danışma sürecini işletmenin yöntem ve kurallarıyla, bu sürecin doğuracağı pratik yararları da açık bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre, iktidar sahibi, doğruluğundan veya yanlışlığından tam olarak emin olmadığı konularda "akıllı, deneyimli, güvenilir ve sorumluluk bilinci taşıyan kişilere danışmadan nihai kararını vermemeli... ve uygulamaya girişmemelidir." Kuşkusuz yeterli zihnî donanıma sahip olmayan veya haz düşkünü ya da kin ve düşmanlık duyguları taşıyan kişilerle istişarede bulunmak tehlikeli olmakla birlikte, iktidar sahibinin –özellikle devlet sırrı gibi ölçüsü belirsiz gerekçelerle–[105] toplumsal sorunları ahlak, bilgi ve deneyim bakımından ehil olanlarla istişare etmeden yalnız kendi görüşüyle çözmeye kalkışması (*istibdād bi-re'yih*), ciddi zararlara yol açabilir. "Tek görüş hata edebilir, tek akıl yanılabilir."[106] Özellikle toplumsal huzursuzluklara yol açan sorunlarda yöneticinin ehil kişilerle birlikte çözüm üreterek doğru çözüme ulaşması, kendi başına karar verip pişman olmasından daha hayırlıdır.[107] Hatta istişare ettiği kişi veya kişilerden sağlıklı bir görüş alamazsa, –özellikle çok önemli ve problemli konularda– istişare halkasını genişletmelidir. "Çünkü her aklın bir isabet etme payı vardır; geniş bir topluluk içinde tartışılıp da doğrusu bulunamayacak bir görüş, cevabı bulunamayacak bir problem yok gibidir."[108] Bu bakımdan Mâverdî, yönetimde istibdada karşı olduğunu belirtmeyi ihmal etmemiştir.[109]

Mâverdî'nin istişare konusundaki bu fikirleri, 11. yüzyıl gibi erken bir çağda, onun devlet işlerinde katılımcılığa, bilgi ve deneyime, fikir ve ifade özgürlüğüne verdiği değeri yansıtması bakımından da ilgi çekicidir. O, istişare esnasında her görüş ve önerinin, gerekçeleri ve sonuçlarıyla birlikte tam bir özgürlük içinde ve önyargısız olarak tartışılması gerektiğini, çünkü doğru ve sahih çözümün ancak bu sayede ortaya çıkabileceğini belirtir. Yönetici, eğer istişareye katılanların görüşlerinin doğruluğuna kâni olursa, kendi görüşünde ısrar etmemeli, doğru karar ortaya çıkınca –kendi görüşüyle uyuşmasa da– bunu uygulamaya geçirmelidir. Bu arada, danışmanların farklı görüşleri, onların ictihadı olup yönetici buna saygı göstermelidir.[110] Mâverdî, aksine davranışı siyasal yararcılık açısından da yanlış bulur. Çünkü farklı görüşlere hoşgörüsüzlüğüyle

[105] *Teshīl*, s. 166.
[106] *Teshīl*, s. 167.
[107] *Teshīl*, s. 169.
[108] Agy.
[109] Mesela bkz. *Teshīl*, s. 166, 174.
[110] *Teshīl*, s. 169-171; *Edeb*, s. 293-294.

tanınan bir yönetici, insanlar tarafından kınanacak ve desteksiz kalacak; giderek bu durum, onun toplum nezdinde itibar kaybetmesi sonucunu doğuracaktır.[111] Bu arada Mâverdî'nin, şartlarını taşıyan yargıcın, halifenin isteğine göre değil, kendi ictihadına göre hüküm vermesi gerektiği şeklindeki düşüncesiyle yargı bağımsızlığına da atıfta bulunduğunu hatırlatalım[112]

Mâverdî'nin şu ifadeleri, onun dönemi için hukuka saygı açısından oldukça dikkat çekicidir: "Yönetici, bağlayıcılığı ortada olan bir gerçeğe, kesinleşmiş bir kanıta karşı çıkamaz. Zira yöneticiye düşen, bizzat kendisi tarafından da yasaklanmış olan yanlışlığa (*bāṭıl*) yönelmek yerine, hakka boyun eğmektir. Bazan sahip olduğu kudret, devlet adamını, hoşuna gitmeyen bir şeyi kabul etmekten alıkoyabilir; statüsünün yüksekliği, kendisi dışındaki birinin düşüncesine uymasını engelleyebilir ve böylece o, hakka karşı direnebilir, onu uygulama dışı bırakabilir; hakkı savunanları susturabilir. Ancak, şu bilinmelidir ki, "hükümdarın (*melik*) dili ne kadar uzun olursa olsun, hakkın dili daha uzundur; hükümdara boyun eğmek görev ise hakka boyun eğmek daha büyük bir görevdir."[113]

Bu ifadelerden, Mâverdî'ye göre, siyasal iktidarın otoritesinin sınırlandırılması gerektiği anlamı çıkarılabilir. Yukarıda da gördüğümüz üzere bu sınırlama, modern demokrasilerde olduğu gibi yasalar ve sivil kurumlar aracılığıyla değil, son tahlilde, bizzat devlet başkanının yine kendisi tarafından yapılması istenen bir sınırlamadır: "Melik, kendisini yine kendisi düzeltmeli, ahlakını iyileştirme hususunda kendi iradesinden (*ḥazm*) yararlanmalıdır."[114]

9. Kamu Kaynaklarının Temininde ve Harcanmasında Adalet ve Açıklık

Mâverdî *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*'de kamu maliyesine geniş yer vermiştir.[115] Konunun ahlaki ve sosyal boyutunu ise daha çok *Edebu'd-dunyā ve'd-dīn* ile *Teshīlu'n-naẓar*'da ele almıştır. Biz burada onun, devletin iktisadi fonksiyonunu yerine getirirken izlemesi gereken en önemli ahlaki görevler olarak, devlet bütçesinin oluşturulması ve harcanması sürecinde adalet, eşitlik, açıklık ve dürüstlük gibi ilkelere riayet edilmesi, bu ilkeleri ihlal etmenin doğuracağı siyasal ve sosyal sonuçlarla ilgili görüş ve tespitlerine değinmekle yetineceğiz.

Mâverdî, *Teshīlu'n-naẓar*'da bir devletin kuruluş sürecini son derece dikkat çekici görüş ve tespitlerle inceledikten sonra,[116] kuruluşunu tamamlamış devletin, yönetim (*siyāse*) sürecinde başlıca dört temel işlevinin bulunduğunu be-

[111] *Teshīl*, s. 171-172.

[112] *Ḳavānīn*, "Giriş", s. 92.

[113] *Teshīl*, s. 191.

[114] *Teshīl*, s. 193.

[115] Bkz. *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, s. 145-285; ayrıca bkz. Rif'at el-Ivadî, "Taḥlîlun iḳtiṣādiyyun li-kitābi'l-Aḥkāmi's-sulṭāniyye", *Mecelletu'd-dirāsāti'l-islāmiyye*, Câmi'atu'l-Ezher, 1981/1, I. 101-118; Muhammed C. el-Ferhân, "el-Fikru'l-iḳtiṣādî fî kitābāti'l-Māverdî", *el-İctihād*, Beyrut 1417/1997, XXXIV-XXXV. 169-204.

[116] s. 203-206.

lirtmektedir: Ülkenin imarı, halkın korunması, ordunun teşkili ve yönetilmesi, maliyenin oluşturulması. Mâverdî, bu işlevlerin her birini incelerken konunun ahlaki yönüne de dikkat çekmektedir. Mesela, "Ülkenin İmarı" bahsinde, devletin su kaynaklarıyla ilgili çalışmalarından söz ederken, bu kaynaklardan, hem yakında hem uzakta bulunanların, hem güçlülerin hem zayıfların eşitlik ilkesine göre yararlandırılması, halkın mülkiyet hakkının ve çalışma hayatının güvence altına alınması, halka vergi yükü getirilirken de "yasa hükmünün ve adalet ilkesinin" gözetilmesi gerektiğini ifade eder.

Mâverdî, belirtilen ilkelere uymayan bir vergi politikasının siyasi ve iktisadi bakımdan doğuracağı olumsuz sonuçlara özetle şöyle dikkat çekmektedir: a) Halkın refahı, ülke içinde huzur ve mutluluk demektir, buna karşılık halkı sıkıntıya sokacak bir vergi siyaseti, ülkenin huzur ve barışını tahrip eder. Ortaya çıkacak genel hoşnutsuzluk, hem halkın hem yönetimin bozulmasına, nihayet yönetimin adalet ve hakkaniyet yönetimi olmaktan çıkıp bir "baskı yönetimi"ne dönüşmesine sebep olur (siyasi sonuç).[117] b) Devlet, halkın sırtına gereğinden fazla ("şer'ın hükmünün ötesinde")[118] mali külfet yüklerse, bundan kendisi de ekonomik bakımdan zarar görür (iktisadi sonuç).[119] Kuşkusuz, halkın savunulması, adalet ve barışın sağlanması, malın korunması, hayat seviyesinin yükseltilmesi gibi toplumsal hedefler, bir devlet yapılanmasını gerekli kılar.[120] Ancak, devletin menfaati de toplumun hayat şartlarının düzeltilmesine bağlıdır. "Halkının durumu kötüleşmiş olmasına rağmen yönetimini sıkıntısız devam ettirebilmiş bir tek devlet yoktur."[121]

Mâverdî, devlet bütçesinin oluşturulması gibi, topluma paylaştırılmasında da ahlaki ilkelere önem vermektedir. Devlet imkânlarının adaletli olarak paylaştırılması gerekir; aksi hâlde yönetim, "(haksız yere) imkân sağladığı kesimden alacağı takdirin bedelini, kat kat daha fazlasıyla, mahrum bıraktıklarının nefret ve öfkesine maruz kalarak öder."[122] İlginçtir ki Mâverdî, kamu harcamalarında açıklık ilkesini, âdil paylaşımın sağlanması ve yağmacılığın önlenmesi için bir güvence olarak görmüştür. Buna göre, kamu bütçesinden toplumun belli bir kesimini daha fazla yararlandırmak mümkün olmakla birlikte, bu tür harcamaların sebeplerinin bilinmesi ve isabetli olduğunun kamu vicdanında kabul edilmesi gerekir.[123]

Mâverdî'nin, günümüzdeki deyimiyle sosyal devlete de büyük değer verdiği anlaşılmaktadır. O, yöneticide bulunması gereken hoşgörü (*semāḥa*) ve cömertlik (*'aṭā'*) erdemlerinden ve bunların ölçüsünden bahsederken siyasal ira-

117 *Teshīl*, s. 208-9.
118 *Teshīl*, s. 277.
119 *Teshīl*, s. 267; bkz. 277.
120 *Teshīl*, s. 212.
121 *Teshīl*, s. 214.
122 *Teshīl*, s. 175.
123 *Teshīl*, s. 175.

denin, belirtilen ilkeler çerçevesinde toplumun bir kesimi için diğerlerine göre daha çok harcama yapmaktan kaçınmaması gerektiğini belirtir. Çünkü devlet, "muhtaçların talep kapısı, mahrumların geçim kaynağıdır. Bu, siyaset hukukunda görevler (*vâcibât*) cümlesindendir."[124] Eğer yönetici, pintilik edip kamu yararına harcamalar yapmaktan kaçınırsa, "bu imkânlardan mahrum bırakılan herkes, yoksul ve hak sahibi olduğu hâlde kendisini terk edilmiş, gadre uğratılmış hissedecek ve o, ... ülkenin kargaşa günlerini kendisi için ganimet ortamı olarak görecek; bu yüzden şartların değişmesini, karışıklık ve kaos ortamının doğmasını kollayacaktır."[125] Mâverdî, devlet eliyle paranın değerinin düşürülmesinin de toplum nezdinde devletin saygınlığını ve güvenilirliğini zedeleyeceği uyarısında bulunmaktadır.[126]

10. Sonuç

Kanımca bu mütevazı çalışmada dikkati çeken en önemli sonuç şu olabilir: Mâverdî din, ahlak ve hukukun normatif ilkeleri kadar, toplumsal ve siyasal realiteyi de bir sosyolog ve siyaset bilimci titizliği ve gerçekçiliğiyle dikkate almıştır. Onun çok sevdiği *edeb* kavramı da, genellikle, hem normatif hem de pozitif ve bilimsel bir ahlakı ifade eder. Özellikle, *edebu'd-dunyā*, *edebu'd-dīn*, *edebu'l-melik*, *edebu's-siyāse* gibi kullanımlarında bu kavram, dar anlamda ahlak ve terbiye kurallarını içermesinin yanında, Mâverdî'nin toplumsal ve siyasal realiteden çıkardığı, bireye, topluma ve devlete yararlı pratik gerçeklikleri de içerir.

Bu sınırlı incelememizde gördüğümüz kadarıyla Mâverdî, çoğu kez Platoncu ahlaktaki ve geleneksel fıkıhtaki gibi, sadece ideal dünyada, kuralların soyut alanında dolaşmak yerine, yaşanan hayatı da gözlemiş; bu hayat şartları içinde gerçekleşmesi mümkün olanları ve olmayanları da dikkatle göz önüne almıştır. Mesela o, devlet başkanının idealde, "Peygamber'in halefi" olduğu şeklindeki geleneksel telakkiyi benimsemekte; hatta "Siyasi iktidar, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir..." şeklinde hadis olarak rivayet edilen sözü de zikretmektedir.[127] Ancak, onun bu tür ifadeleri kullanmaktaki amacı, –sonradan yaygınlaşan telakkinin aksine– devleti kutsallaştırarak despotizme metafizik bir zemin hazırlamak değil, aksine, devlet gücünü elinde bulunduranların ağır sorumluluğuna vurgu yapmak, bu gücün âdil ve kamu yararına uygun kullanılması sorumluluğuna dikkat çekmektir. Nitekim, "dünyanın salahı" için gerekli görülen "yaşanan din, kapsamlı adalet ve genel güvenlik" şartları da devlet otoritesinin –kendi deyimiyle– "zorba yönetim" ve "yıkıcı güç" olmasını önleme amacına yöneliktir. Devleti idare eden gücün, "Peygamber'in halefi" ve "Allah'ın yer yüzündeki gölgesi" olarak nitelendirilmesi, onun tam bir ahlaki ve

[124] *Teshīl*, s. 175.
[125] *Teshīl*, s. 176.
[126] Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed C. el-Ferhân, "agm.", s. 185-187.
[127] *Edeb*, s. 137.

dinî sorumluluk içinde yönetim sergilemesini, toplumun da ona bu statüsüne uygun şekilde 'itaat' ve 'yardım' etmesini gerektirir. Ancak, bu kurala rağmen, uygulamada devlet başkanı da herhangi bir insan gibi sorumluluklarını yerine getirmeyebilir. Bu takdirde toplum da ondan itaat ve yardımını çekecektir. Şu hâlde rasyonel ve gerçekçi bir düşünce, siyasal sorunlara bu ikinci durumu da dikkate alarak çözümler getirmek zorundadır. Bu açıdan bakıldığında Mâverdî'nin ilgi alanında "normatif İslam"ın yanında bir de "tarihî İslam"ın yahut "yaşanan İslam"ın bulunduğu söylenebilir. Toplum, siyaset, hukuk, ahlak, ekonomi gibi sosyal alanlarda "normatif İslam" ile birlikte "yaşanan İslam"ı da göz önüne almada İslam'ın klasik döneminde bütün ilim ve düşünce adamları içinde Mâverdî'nin öncü bir isim olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle, İslam'da siyasi sisteme yahut yönetim düzenine dair problemlerin büyük ölçüde usûlu'd-dîn ve kelam konularından bağımsız olarak ve pozitif bir yöntemle incelenmesinde Mâverdî'nin, çağdaşı olan ulema ve fukahadan tamamen ayrı bir konumda bulunduğu yönündeki görüşe[128] biz de katılıyoruz.

[128] Bu konuda bkz. Bağdâdî, "el-İnsân ve'l-muctema' fî'l-fikri's-siyâsî li'l-Mâverdî", *Mecelletu Kulliyeti'l-ādāb*, XI/1, s. 268.

islâmiyât VI (2003), sayı 1, s. 93-103

Umranın Altı Şartı
–Ahlak Siyasetinin Karakteri–

MURAT MERGEN
ARAŞTIRMACI, YAZAR

özet
Avrupa'da toplumsal yapının son aşaması *civilisation*'dur. Avrupa toplumları uygar (*civitas*) ve kutsal düzene ya cosmopolitik-cristik-imani ya da polistik-judeoik-ahlaki bir metodik ideolojiyle ilerler. Müslüman toplumlarda böylesi iman-ahlak çatlaması var olmaz. İçtimailik medeniyetten umrana açılır. Halk, din ile iktidarın yerini dahi dolduran adem-i merkezi bir sürekliliğe kavuşmuştur. Dinin ideolojiye dönüştürülmesi bu süreci keser ve *Judeo-Crist* yapılanmalar doğar. *Civilition* dinin devlet, umran dinin halk biçimlenmesidir.

anahtar kelimeler
Civilisation-Uygarlık, İdeolojik Konumlanış (*Judeo-Cristisizm*), Medeniyet, İçtimai Müslümanlık, Sosyal Amentü, Ahlak Halk (Ahlak Siyaseti)

Aristo, insanı sosyal bir hayvan olarak ele alır. "İnsan, bir Polis içinde yaşamak üzere yaratılmıştır, insanı diğer canlılardan ayıran özelliği de bir polise bağlı olmasıdır. Kişi, doğasını, varlığını bir polise bağlanarak bulur, ancak bir polis içinde gelişmenin (fikrî, ahlaki) doruğuna varır" (Göze, 1986: 39). Avrupa felsefesinin temel hareket çizgisi, insanlığın basit toplumsal birliklerden geçerek (aile, kabile, köy) uygarlığın son basamağına (Aristo'da polis, Rousseau'da sözleşme, Hegel'de devlet, Marx'ta komünist toplum, Hayek'te kanun hâkimiyeti) yönelmiştir. İslam düşüncesinde de Fârâbî (ö. 950), Maverdî (ö. 1058) gibi siyaset felsefecilerinin ve Meşşaiî geleneğinin Avrupai 'uygarlık' algılayışını benimsediği izlenebilir. Antropolojik, biyolojik disiplinler doğal hayatı "basit-

ten bileşiğe doğru" tasvir etmekte pek çok delil elde edebilir. Hatta bunun İslami açıklaması bile yapılabilir. Allah, kozmosu merhaleler hâlinde yaratmıştır, denilebilir: "And olsun ki, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde (devinde) yarattık ve Biz bir yorgunluk da duymadık" (51/Zariyât, 38). Cahız, İhvânu's-Safâ, İbn Miskeveyh, İbn Tufeyl, İbn Haldûn, Mevlânâ, İbn Arabî, Molla Sadra, Erzurumlu İbrahim, İkbal gibi düşünürler evrimci düşüncenin taraftarı görünmektedir (Bayrakdar, 1987: 15-19). Terakkici veya evrimci düşünce, insanın toplumsal bir varlık olduğunu, toplumun ürünü olduğunu ileri sürerek ahlak meselesini 'gelişim süreçleri'ne bağlar. Böylece ahlak, "uygarlığın siyaset konusu" edilir. Bu yaklaşımda mantık hatası yapıldığı kanaatindeyiz. İnsanın 'hayati kemali' evrim sürecinden geçmiş olsa bile, 'değer varlığı' ruh olarak üflenmiştir: "İnsanı yaratmaya çamurdan başladı. Sonra onun neslini bir özden, hakir bir sudan yaptı. Sonra onu düzeltti, ona kendi ruhundan üfledi" (32/Secde, 7-9). Nefhedilmiş değer olarak ahlak, beşerî tekamülün merhalelerine tâbi kılınmamıştır. Nitekim Muhammed (a.s.v.) de, 'uygarlıktan kopuk' bir ictimai ortamdan çıkarılarak sembolik anlamda ahlakın uygarlığın ürünü olmadığına (üstelik ümmidir, uygarlık yazıyla başlar) işaret etmiştir. İslami düşünce geleneğinde de, Eflatun-Aristo felsefesinde olduğu gibi ahlak, siyasetin bir kolu olarak kabul edilmiştir (Çağrıcı, 2000: 114). Çünkü Allah'ın bütün evreni yönetmesi ile devlet başkanının (imam) ülkesini ve halkını yönetmesi ve nefis yahut ruhun insanın varlık bütünlüğünü yönetmesi arasındaki benzerliği 'siyaset' kelimesi ifade (eder). Burada kavramların kurgulanış biçimlerine itiraz etmek gerekmektedir. Allah'ın kozmosla ilişkisi boyutunda esmâ'u'l-hunsa (uluhiyet) ilmi bakımından ism-i azam, Allah'tır. Bu nedenle el-Melîk, el-Azîz gibi isimler, el-Hâlık ismini cemetmez. Allah'ın kozmosu idare etmesini model aldığı yorumuna dayandırılması muhal sayılmalıdır. Esmâ'u'l-hunsa içinde Allah ismi, ism-i cem, ism-i şerif, ism-i azamdır. Öteki isimler buna mulhaktır, muzaftır; öteki isimler yalnız bir sıfat veya fiile delalet eder (Tatlısu, 1972: 21-25). O hâlde, Allah'ın kozmosu yönetmesinden, devlet başkanının ülkeyi yönetmesine geçilirken nasıl bir anoloji kurulmuştur? Öncelikle devlet başkanlığının 'ilahi yönü', İsrailoğullarının tarihinden gelmektedir. Bilindiği gibi Yusuf/vezir, Davud-Süleyman/kral peygamberlerdi. Musa (a.s.) da sarayda yetişmişti. Hıristiyanlık her ne kadar Musevi inançlardan ayrık bir yol gibi görünse de, İsa'nın (a.s.) İsrailî kökenini iptal etmemiştir. Pavlus'un yorumuyla Hıristiyanlık, paganlara dönük Yahudi cemaatçiliğiydi (Helenistik Antakya Kilisesi). "Pavlus, yeni akîdesini müdafaasında ve Yahudi şeriatına hücumunda bile daha önce olduğu gibi hep bir Yahudi olarak kalmıştır" (Yıldırım, 1988: 54). Hıristiyanlık, Kilise kurulduktan ve Roma devletinin bir unsuru hâline geldikten sonra, Hıristiyanları din adamlarının otoritesine boyun eğdirdi. Din adamları, bekâr ve dünyevi lezzetlerden çekilmiş olmaları nedeniyle halk dindarlığının ve halkın teveccühüne mahzardılar. Zamanla Roma İmparatorluğu'nun batısı çökünce Kilise, ahlaki cezbesini siyasi idari kazanımlara dönüştürdü. Kilise, dini ideallerini yitirdikçe

siyasi sahada daha çok nüfuz kazandı ve feodal toplumsal yapının egemeni hâline geldi (Yıldırım, 1988: 72-80). Hemen anlaşılacağı üzere Judeo-Crist kültürde iktidar tanrısaldır ve adalet egemenin gerçek niteliğidir. Avrupa siyasi düşüncesi meşruiyetini Tanrı'dan alıp topluma basan piramidal bir yönetim sistemi kurgulamıştır. Machiavelli, prensin iyi huylara sahip olması gerekmediğini, bunlara sahipmiş gibi görünmesinin yeterliliğini vurgular; çünkü insanlar nankördür, prens de iktidara gelmek için halkın sevgisini kazanmaya mecburdur. Prens, her zaman iyi olmamayı öğrenmeli, duruma göre hareket etmesini bilmeli, kendisini iktidarı kaybettirecek kötü huylardan kaçınma basireti göstermelidir (Göze, 1986: 107-108). Machiavelli, Avrupa düşüncesinde sonraki dönemin karakterini belirleyen manifestosunu, Katolisizmin yıkılışına ve sermayenin el değiştirmesine dayalı sosyal gelişimi fark ederek hazırladı. Onun yaşadığı dönem keşifler, Endülüs'ün yıkılışı, Müslüman ve Yahudi cemaatlerin Avrupa'dan çıkarılışı, millî kiliselerin kuruluşu, sömürgecilik vs. gibi faktörler nedeniyle yeni servet edinme yöntemlerinin kullanılarak sınıfsal yapının değiştiği bir dönemdi. 1492'de (Amerika'nın keşfi, Endülüs'ün yıkılışı) 23 yaşındaydı.

Avrupa toplumsal yapısını değerlendirirken siyaset felsefesinin kalkış noktasının *Polis-Cosmopolis* gerilimine dayandığı söylenebilir. Gelişmiş kapitalist sistemler 'polis'i, çöküş ekonomileri 'cosmopolis'i idealize etmiştir. Monarşik, kapitalistik, bireyci, üniter sistem arayışları Judeoist; emperyal, komünist, korporist, üniversal sistem arayışları Hıristiyanidir. Machiavelli ve sonrası Avrupa siyaset düşüncesinin üniter yapılara dönmesi Protestanlığın Judeoist karakterinden beslenmektedir. Katolisizmin hiç hesap etmediği yeni capital modelleri gelişmiş, sermayenin sınıfsal profili önceki yapısal özelliklerinden kopmuştur. Katolisizm sonrası Avrupa, antik Polis sisteminin yeniden inşâsıdır. Avrupa felsefesi, Polis sisteminin bozulmaya uğradığı her dönemde cosmopolitan fikirlere dönerek bunalımlarını aşmaya yönelmiş görünüyor. Faşizmin ve komünizmin 'kitle ruhu'nu kurucu söylemi Mesihçi bir müjde gibidir: kardeşlik, eşitlik, yardımlaşma. Bu sloganlar güçlü, merkezî, ulusal devlet (Polis) sisteminin çöktüğü dönemlerde üretilir. Çünkü Avrupa toplumlarını ilgilendiren başlıca sorun, insanın ancak uygarlığın son basamağı durumunda varlık kazanabileceği fikr-i sabitidir. Bu çerçevede Avrupa siyasi düşünceside Merkantilizm, endüstriyalizm, tekno-bilişim gibi ekonomik uygulamalar, temelde ekonomik dağınıklığa son vermek, güçlü ulusal ekonomiler, köylücülük, ekolojik yapılanma talep eden fikirler, ulusların dağılıp kitleye dönüştüğü dönemlerin işaretidir. Bodin, Hobbes, Bossuet, Sieyes, Burke, Nuguste Comte, Fichte, Hegel, Saint-Simon, Lenin çizgisi Polis sistemi için denenmiş teorilerdir. Locke, Montesquieu, Rousseau, Babeuf, Constant, Fourier, Owen, Proudhon, Marx cosmopoliter sistem için ürün verdiler. Bunca farklı ismin iki kategorik dizilişte yan yana gelmesinden doğan çelişkiyi anlamdırmak gerekir. Avrupa felsefesinde siyasi toplum, tarihî sürecin bir hedefe doğru sürdüğü gai bir anlam ve amaç edinmiştir. Böylece tarih ve düzen, dünyevi niteliğini kaybetmek pahasına Tanrı savunusu hâline gelmiştir.

İnsanın (Yahudi ve Hıristiyan toplumların) yeryüzündeki konumunun yetkinleştirilmesi hedefine doğru 'ilerleme' mitinin açılımı bolluk ekonomilerinde düzene (polis) dönüşüyor, darlık ekonomilerinde ise amaç (cosmopolis) hâline geliyordu. Bury, ilerlemeyi Batı uygarlığını canlı tutan ve denetleyen bir fikir olarak tanımlıyordu (Carr, 1991: 131-133). Polis filozofları olarak tanımladığımız kategorik dizilişte felsefe, 'egemen' birine göre yazılmıştır. Fichte, Hegel'in Bismark'a, Alman Birliğine meşruiyet verdiği söylenebilir. Oysa ikinci kategoride filozoflar, egemeni olmayan bir toplumda sosyal benzeşmeden hareket etmişlerdir. Locke mülkiyet sahipliğini, Rousseau yurttaşları, Marx proleterleri yeni bir düzenin egemen gücü gibi tasavvur etti. İkinci kategori ırk, din, dil değil aidiyet teorisidir. Dolayısıyla, ilk kategori ahlak ("Sen bir Alman'sın, görevlisin"), ikinci kategori iman ("Bütün dünyanın proleterleri birleşin"), söylemidir. Avrupa kültüründe ahlak (*Judeo*) ve imani (*Crist*) söylem farklılaşması, çatışma değil 'uygar'/kutsal düzene yürüyen metodik araçlar üretir.

Müslümanlık, pek çok yönden Avrupa felsefesinin (Judeo-Crist) temel dinamiklerinden ayrışmış durumdadır. İlk elde söylenebilecek fark, Müslümanlığın polis-cosmopolis gibi sosyal nizama çıkışını zaruri kılacak 'uygarlık' algılaması içinde olmadığıdır. İslam toplumları piramidal yapılar şeklinde kurgulanmamıştır. Bu nedenle serbest bir iman-ahlak kütlesi hâlinde vardırlar. Bilindiği üzere Allah Evi Kâbe, kübik bir formdur: Çatısız, ihtişamsız, basit, her yüzde (altüst edilmelerde) bir tabana oturan. İslam insanlığı bu formun etrafında çevirir; oysa Avrupa düşüncesinde form piramidaldir, insanlık tek bir tabanda yığılmıştır ve tepe noktasına varmak için yarışılır. Piramidin doğası gereği iman veya ahlak belirli zümrelerce temsil edilir. İslam düşüncesinde iman-ahlak birbirinden kopmuş değildir. Tam tersine onlar, kübün kenar yüzeylerinin birinin diğerlerini icbarı gibi oluşurlar. İmanın iki görüngüsü: takva, huşu; ahlakın iki görüngüsü: amel, infak kübün yüzey duvarlarını inşâ eder. Müslümanlık bu şartları muhtevi olarak ictimaileşince medeni bir toplumsal kütle hâline gelir. Sanıldığının aksine medeniyet, uygarlık durumu sayılamaz. Bu nedenle Müslüman toplumlarda din/ahlak, halktır. (Hilk, hulk, ahlak ve halk aynı kökten gelir). Müslüman bir halkın varoluşu medeniyet teşkil eder, siyasi iradeler halkın ahlakını /imanını değiştirerek ictimai yapıyı 'uygarlaştırır'. Uygarlık, kübik formun bir köşesini merkeze alarak parçalanmasıdır. Sosyal kütle, hükümranlık veya tükenmez mülk talepleri geliştirerek medeniyetten kopar. Sembolik anlamda Kâbe'nin çatısızlığı, Müslüman toplumların politik önderliğe muhtaç olmadan hareket edebileceklerinin de işareti gibidir. İslam'ın hayata geçirilebilmesi için kurumsal önderliklere ihtiyaç yoktur. İslam'ın beş şartı ictimai olduğu kadar, ferdî ibadet/yükümlülüklerdir ve topluluk olarak yaşama geçirildiğinde de imamete geçirilen kişinin mal-soy-makam üstünlüğünün göstergesi sayılmaz. İslam tarihi boyunca Müslümanların politik nizamlara ve yönetimlere ihtiyaç duymaları, İslam'ın ictimai hayata geçirilmesinde kurumsal eksiklik hissetmelerinden kaynaklanmaz. Bilakis hür bir toplumun muhafazası, hak sa-

hiplerine haklarının ulaştırılması gibi saikler politik nizamları gerektirmişti. Bununla beraber, tarih boyunca Müslüman topluluklar iktisadi, ictimai, kültürel canlılığa kavuşarak muhtariyet kazanmışlar, dinî değer ve hayat tarzları zaafa uğradıkça da hürriyetlerini kaybetmişlerdir. Vakıf, ahi teşkilatları, dergâhlar, medreseler, kenar mahalleler, Müslümanlığın siyasi otoritelerce alt edilemeyen muhtar alanlarıydı. Bu muhtariyet, geleneğin kesildiği, tarihin sona erdiği bir zaman kesitinde bile –başka kalıplarla– yeniden üretilebilir. Tarihin herhangi bir ânında ictimai Müslümanlığın ortaya çıkışı buna kifayet eder. Nitekim Müslüman toplulukların kurumsal çatısı olarak Osmanlı Devleti'nin şer'î mi yoksa laik mi olduğu şeklindeki tartışma da konuyla ilgilidir. Ortaylı, Osmanlı devlet düzeninin toprak sistemi, maliye, hatta bazen aile hukukuna dair hususlarda Şerait'tan çok, örf ve âdet hukukuna başvurduğunu belirterek, Ö.L. Barkan'ın buna şer'î devlet diyemediğini ekler. Ancak, kendi hükmü "Toplumun örgütlenmesine baktığımızda şer'î ve geleneksek bir düzenle karşılaşırız. Bu soruna yaklaşım biçimi, toplumsal örgütlenmeyi incelemek olmalıdır." şeklindedir (Ortaylı, 1979: 137-138). Ortaylı, probleme parmak basmış, ancak mânâlandırmamış görünüyor. Çünkü Şeriat, bir devlet sistemi değil, toplum/millet sistemidir. Ortaylı'nın "Devlete şer'î diyemesek de, Osmanlı toplumunun örgütlenmesinde şer'î bir düzenle karşılaştık." yargısı kanaatimizi destekliyor. Musa (a.s.) da kavminin buzağı yapıp tapmaya başladığını levhaları almaya gittiği Tûr'da öğrenir, üzüntü ve kızgınlıkla onlara döner, levhaları atar (7/A'râf, 148-150). Burada 'levhalar'ın işareti, devlet sisteminden ziyade ictimai oluşuma yönelikti. Levhaların henüz oluşmamış bir 'devlet'i geleceğe dönük bir projeye tâbi tuttuğu söylenemez, ama bir millet geleceğe yönelik projenin konusu edilebilir. Ortaylı, başka bir çalışmasında Osmanlı kadısının profilini çizerken, hukuk sisteminin İslami olmaktan çok, bürokratik yapısını ortaya koyar: "Osmanlı kadısının önündeki hukuki mevzuat sadece fıkıh kaynakları değil... belki dünyevi otoritenin koyduğu kurallardan ve geniş ölçüde de yazısız örf, âdet ve manevi kuralların çok etkisinde idi. Bu devletin hukuki mevzuatının kadifiye edilmemesinden; ikinci olarak da kadı'nın atadığı naibin yerel kimseler olmasındandı. Halk ile karşılaşan devlet ve yargı gücü, bu yerel kimselerdi" (Ortaylı, 1994: 71). Ortaylı, kadılık müessesinin görevlerini sıralarken onun beledî, mülki, askerî görevlerinin dinî görevlerinden ağır bastığını ima eder (1994: 28-29). Kısaca Osmanlı'da toplumu ahlaki esaslara göre tanzim eden bir siyaset sistemi tatbik edilmediği, hukukun toplumu oluşturan grupların kendi muhakeme sistemlerine göre şekillendiği, adem-i merkeziyetçi/özerk bir yönetim sisteminin cemaat-millet örgütlerince tatbik edildiği söylenebilir. İnalcılık, aynı konuya değinmiştir: "İslam için temel soru, ayrı bağımsız bir kurum olarak böyle bir siyasi otoritenin İslam'da bir gereklilik olup olmadığıdır. Gerçekten İslami emirlerin, dışarıdan zorlayıcı bir otoriteye ihtiyaç duyup duymadığıdır. Tarihte, bir İslam cemaatinin ve Şeriat'ın, kendi siyasi otoritesi olmadan bir dünyevi devletin yönetiminde varlığını sürdürdüğü dönemler olmuştur; İran'da Moğol

İlhanîler dönemi, Rusya ve Avrupa koloni yönetimi gibi (İnalcık, 2000: 40). İnalcık, Sünni İslam'ın Şii ve Haçlı saldırıları altında kalınca "güçlü bir Hilafet, onu destekleyen güçlü bir devlet" teorisini geliştirdiği fikrindedir (2000: 41). Fikrini temellendirirken de Mâverdî'den istifade eder: "Şeriat'ın uygulanmasını teminat altına alan bir araç olarak ve Müslüman toplumun iyiliği ve bekası için dinden kaynaklanmayan bir kuvvetin (*kuvvetu's-salṭana* veya *imâra*) gerekliliğini belirtmiştir. Mâverdî, birbirinden ayrı şeyler olarak, dinin korunması (*hirâsatu'd-dîn*) ve siyâsatu'd-dünyâ'dan söz etmektedir. Burada da İslam'ın ve halkın hayrı prensibi (istislâh), bağımsız siyasi otoriteyi ve onun kural koyma gücünü geçerli kılan ilke olarak kabul edilmiştir" (İnalcık, 2000: 42). İnalcık, kamu hayatını ilgilendiren konularda halkın 'maslahatı' için İslam öncesi gelenekten, gayr-ı müslim toplumların (Fransa) kanunlarından, sultanın siyaset etme/egemenlik kullanma hakkından ileri gelen kanun yapma gücünden bahseder ve ulemanın siyasi gücün sağlamlaştırılması doğrultusunda bu nevi kanunları İslam devletinin zaruri bir kurumu olarak kabul ettiğini yazar (2000: 46). İnalcık'ın mantalitesi doğru olmakla beraber, tarihsel perspektifi açıklamaya müsait değil. Çünkü Muhammed'den (a.s.v.) sonra teşekkül etmiş Müslüman toplulukların bâki, devlet sistemlerinin nihai yapısını dikkate almayan bir açıklama tarzı geliştiriliyor. Müslüman toplumlar intisap ettikleri din sayesinde muhtariyet kazanmışlar ve hangi siyasi teori 'bu muhtariyeti' tanımış ise onun 'devletleşmesine' onay vermişlerdir. Osmanlı'nın dünyevi siyasetlere yönelişi, Müslüman toplulukların muhtariyet alanların genişletmeleri ölçüsünde mümkün olmuştur. Dolayısıyla, ulema, halkın taleplerinin temsilcisi olmaktan ziyade, 'devlet' düşüncesinin halkla uzlaşmasını sağlayan elçiliğidir. Tarihi böyle bir okumaya tâbi tutmadan Ortadoğu ve Balkanlar, Kuzey-Afrika, Kafkas jeopolitiğini değerlendirmek mümkün olmaz. Müslüman toplumların yerleştiği topraklarda *nation* anlamında 'millet' teşekkül etmemiş olması, demografik yapının 'ahlak kütlesi' hâlinde çalkalandığının kanıtıdır.

Bu çerçevede 'hilafet' teorisi, 'devlet' düşüncesinin halk ile uzlaşma arayışının yansıması şeklide yeniden kavramsallaştırılabilir. Osmanlı ülkesinde yeşayan Müslüman kütle, 'hilafet' fikri ile 'devlet'in sürekliliğine hizmet etmeye ikna edilirken; Mısır, Pakistan (Hint), İran, Arap Yarımadası'nda 'İslam devleti' fikri işleniyordu. Osmanlı hilafeti tezi, Avrupa sömürgeciliğinin Müslüman toplumlar üzerinde kurmaya başladığı hakimiyet paralelinde gelişmiştir. Ancak, Osmanlı Devleti, Araplara hilafet tezlerini kabul ettirememiştir. Mısır, özerklik çabalarına meşruiyet kazandırmak için kendi hilafet davasını öne sürerken, Osmanlı aydınları da modern kurum ve kavramları dinî terminolojiden alacakları destekle müdafaa etmiş ve merkezî iktidarı yeniden şekillendirmeye yönelmişti (Türköne, 1991: 190-191, 101). 1924'te Hilafet ilga edilince, Müslüman toplumları hıfzeden siyasi çatı delinmiş; meydana gelen boşluk, sosyopolitik bir nizamı İslam dini ve siyaset arasında bağlantı kurularak elde edilen 'ideoloji' ile inşâya çalışan aydın/öncü kadro çabalarıyla doldurulmak istenmişti. Mevdûdî, Hasan el-

Bennâ gibi cemaat önderleri, cemaatlerini modern siyasi devletin muhtemel kadrosu kılan ideolojiyi dinî temelendirmelerle savundular. Bu konuda yayımlanmış yüzlerce doküman bulunduğu için hepsinin tek tek eleştirisini vermenin yersiz-mânâsız kaçacağı kanaatiyle hukukçu olması münasebetiyle Udeh'den birkaç değiniyle yetineceğiz: "İslam, soyut inançlardan oluşan bir din değildir. O, hem din, hem de devlettir" (Udeh, 1985: 82). İslam devletini hiç yoktan ortaya çıkaran İslam'dır (s. 107); Halifeliğin farz olmasının ilk kaynağı Şâri'in kendisidir (s. 126); Halifeliğin farz oluşunun delilleri: 1) İmamet Resulullah'ın fiilî Sünnetidir. 2) Sahabe Müslümanların siyasi birliğini sağlayacak birinin halifeliğe getirilmesi konusunda icmâ etmiştir. 3) Şer'î görevlerin yerine getirilmesi imamın varlığına bağlı bulunduğundan, vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir. 4) Nasslar İslam cemaati için imam seçilmesini farz kılar. 5) Müslümanlar tek ümmet, tek devlet oldukları için, tek bir imam seçebilir (s. 126-131). İslami hükümet otoriter cemaatin reyiyle gelir ve cemaatin reyiyle gider (s. 103). Halifenin görevi, İslam'ın gereğini yerine getirmektir (s. 121).

1924 sonrası; emperyalist saldırılar, Osmanlı'nın dağılışı, sosyal adaletsizlik, Ortadoğu haritasının değişimi sancıları, siyasi temsiliyet ve organizasyondan yoksunluk, kültürel parçalanmışlık... problemleriyle yüklüdür. Bu trajik son, Müslüman entelektüellerin kültürel, ekonomik, toplumsal, politik silkinişlerinin de kaynağı hâline gelecektir. Ancak, her şeye rağmen İslam'ın politize edilmesi, dinin sloganları aşan ahlak profillerine kavuşmasına yol vermemiş görünüyor. Dinî siyaset zihniyeti, İslamcıların, İslami olmayan devlette dinin yaşanamayacağı (Udeh, 1985: 83) yargısını geliştirmelerini icbar etmiştir. Öte yandan din-toplum zihniyeti (Mâverdî/Gazâlî'nin halkın maslahatı için dünyevi otorite fikri) Müslüman halkın siyasi ilgisini burmuş, onu pasifize ederek uzun dönemde ekonomik/kültürel/ictimai çözülmüşlüğe doğru sürmüştür. Din-toplum zihniyetinin ve din-siyaset zihniyetinin dışında farklı bir açıklama modelinin kullanılabileceği düşüncesindeyiz. Her iki yaklaşım da birbirini üreten tepki teorileri hâlinde tecessüm ediyor ve bireyin şahsilik/kişilik özelliklerini yok sayıyor. Biricik insandan yola çıkan, kendini kınayan nefisten (*levvâme*) hareketlenen ve insanlığı yönetmekten ziyade hizmet etmek/faide vermek idealiyle 'yüklü' bir varlık resmi veremiyor. Din-toplum, halkın yönetilmesidir; din-siyaset, ideolojinin halk içinde örgütlenmesidir; ahlak-halk ise ahlakın iktidar biçimlenmesine ait bir aygıt olmaktan çıkarılmasıdır. İdeolojik konumlanışın iki versiyonu bulunduğunu ileri sürebiliriz. Kurumcu model ahlak ve dinin politik/dünyevi bir teşkilatın içinde hayatını idame ettireceği inancın 'dışarıda' yaşayamayacağı, zaten izin de verilemeyeceği teziyle hareket eder. Hıristiyanlar, antik Roma-Yunan Polislerinin de paylaştığı bu fikri, 'Kilise' tasavvuruyla yeniden üretmişlerdir. İslam toplumlarında Arapların "Hilafetin Kureyşliliği" iddiası da benzer bir yaklaşımdır. Mesihçi model ise belli bir din-ahlak inancı, ritüeli, kültürü ile yaşayan toplulukların politik egemenliklerinin 'hak'ları olduğu iddiasını güder. Yahudilik, Protestanlık ve Şia doktrinlerinde böylesi izler görülebilir. Doğal olarak Abdülhamid'in pan-İslamcı-

lığı 'kurumcu', 1924 sonrası emperyalizm karşıtlığını da içeren 'İslam devleti' teorisi de 'Mesihçi' doktrinler olarak tanımlanabilir. Osmanlı'nın Fatih (1453) ile Abdülhamid (1876) arası uygulamalarını, 'halkın içinden' okuyarak değerlendirebilirsek, din-ahlak inanç yapısının ne yukarıdan aşağı (kurumcu), ne de aşağıdan yukarı (Mesihçi) bir iktidar zihniyeti taşımadığı anlaşılabilecektir. Din-ahlak zihniyetlerinin ideoloji değil, ictimai hayat pratiği anlamında şekillendiği bu örneği Müslüman toplumların siyaset düşüncesi bakımından şans/fırsat şeklinde değerlendiriyoruz. Allah Resulü'nün (a.s.v.) kurduğu toplum, nübüvvet idi. Devlet karakteri taşımaz. Resul, bireysel-toplumsal eylemlerinde, insan-ben ve insan-öteki ilişkisine girmemektedir. Bu ilişkide peygamber ücret, menfaat, imtiyaz, ikbal bekleyemez: "Sen buna karşılık onlardan bir ücret istemiyorsun" (12/Yûsuf, 104). "Biz seni onların üzerine bekçi göndermedik" (4/Nisâ', 80). O/Allah ile insan/öteki arasında taraf değildir: "Sen, sevdiğini, doğru yola iletemezsin, fakat Allah dilediğini doğru yola iletir" (28/Kasas, 56), "(Sen) onlar için ister af dile, ister dileme. Onlar için yetmiş defa dilesen, yine Allah onları affetmez" (9/Tevbe, 80). Dolayısıyla, buradaki ilişkide 'siyaset' varsa bile Muhammed'in (a.s.v.) şahsını ilgilendiren siyaset olmayıp, Allah'ın siyasetidir. Ancak Resul'ün irtihalinden sonra vakıa değişir. Artık insan-insan ilişkisi başlamıştır, yönetici taraftır. İsrailoğulları tarihinde Davud (a.s.) kraldı ve ölünce yerine geçen kral da yine Peygamber Süleyman'dı. İnsanlığın son peygamberi Muhammed'in (a.s.v.) önderliği mülk sahipliğini dışa vurmadığı için dinî temellidir. Süleyman (a.s.), Belkıs'ı hakka davet ederken krallığının emarelerini araçsallaştırmıştır: "Melike gelince: Senin tahtın da böyle mi? dendi. Tıpkı o, dedi, zaten bize daha önce bilgi verilmişti ve biz Müslüman olmuştuk" (27/Neml, 42). Belirli bir siyaset modeli uygulanmadığı için nübüvvetin 'devletsiz' siyaseti, nübüvvet sonrasında siyasi model arayışı bakımından problemlere neden oldu. Ali'nin (r.a.) yokluğunda 'halife' seçildi, önderlik siyasileşti. Câbirî, halifeler dönemini, 'siyasi alansız' şeklinde tanımlayıp, siyaseti dinin bir uygulaması gibi değerlendirmektedir (Câbirî, 1997: 462). Onun kavramlaştırmasında din:akîde; devlet/siyaset:kabile şeklinde tanımlanmakta (1997: 90-99). Sosyal-siyasi eylemlerde harekete geçirici gücün kaynağını tayin etmeye matuf bir kavramlaştırma modeli deneyen Câbirî, inançla hareket etmeyi 'akîde', kente/topluluğa/partiye mensubiyetle hareket etmeyi de 'kabile' kavramıyla karşılıyor. Kabile kavramı, devlet olma aşamasından sonra 'ganimet' kavramıyla yer değiştirir. Mensubiyetin getirdiği üretmeden elde edilen gelir/rant akılcılığı Câbirî'ye göre siyasi bir zihniyettir. Câbirî'nin modeli eleştirilebilirlik. Öncelikle halifeler dönemi, 'siyasi alansız' sayılamaz. Eğer Ebubekir (r.a.) ve Osman'ı (r.a.) 'kurumcu', Ömer (r.a.) ve Ali'yi (r.a.) 'Mesihçi' çizgide sınıflarsak, irtihalin hemen ertesinde siyasi alanın fırkalaştığı değerlendirmesini yapmak kolaylaşacaktır. Ömer'in (r.a.) Mesihçiliği, karizmatik önderliğinden; Ali'nin (r.a.) Mesihçiliği ise, hak iddiasından geliyordu. Oysa Ebubekir (r.a.) 'Kureyşliliği', Osman (r.a.) 'seçilmişliği', Mu'âviye (r.a.) 'hakeme başvurmayı' ileri sürdüler ve karizmadan ziyade müessesevi meşruiyeti temel aldılar. Siyaset,

irtihalin hemen ardından iki temel fırkaya bölündü. Mu'âviye ile birlikte devlet 'oturdu', siyasi topluluklar gelişti, kurumcu-mesihçi doktrinler çeşitlendi. Cemel, Sıffîn, Kerbela hâdiselerinden sonra, sahabe siyasi alandan çekildi; dinin siyasetten ayrı, hatta görece bağımsız/muhtar bir hususiyet kazanmasına yönelik ekollere (ilmî tedrise) dönüştü. Bu ekoller, 'bilgi'yi kolayca ulaşılabilecek bir materyal gibi telakki etmediler. Onlara göre bilgi, belirli bir ahlak, takva, emek, tevazu seviyesine varamamış kişilere teslim edilmesi; meşkle öğretilmesi, emr-i bi'lma'rûf ve nehy-i ani'l-munker'e uygun olarak kademeli şekilde halka da inebilmesi (burada bilgiyi soğan metaforu ile tanımlayabiliriz: çok katmanlı ve en kıymetli yeri cücüğü) ve ekonomik anlamda iktidardan bağımsız olarak üretilmesi gerektiğini savundular. Kerbela hâdisesesinden sonra fütüvvet (feta, yiğitlik demektir) teşkilatlarının kurulduğu ve melamet felsefesiyle hareket ettikleri, otorite boşluğunun ortaya çıktığı dönemlerde bu teşkilatların 'devlet'in yerini doldurdukları hakkında çalışmalar vardır (Bayram, 1991: 20; Sülemî 1977; Afîfî, 2000). Ancak, 'devlet teorisi'nden farklı olarak, toplumsal sürekliliğin siyasi teşkilatların ömründen uzun bir sürece yayıldığı bilgisiyle hareket edilmelidir. Müslüman toplumlarda siyasi kadroların/hanedan yapılarının ve felsefi idari iradenin sık sık değişmesi sıkıntı oluşturmamıştır. Müslüman topluluklar tarih boyunca adem-i merkezî usûlle mahallî ihtiyaçlarını kendi başlarına karşılayacak bir müessese algılaması içinde olmuşlardır. Hâli vakti yerinde olanlar muhtaçların ihtiyaçlarını karşılardı ve bu, dinin saliklerine getirdiği bir kültür biçimiydi. Vakıf sistemleri, vakfiyeler halkın iaşesini, yol-köprü-hamam-çeşme imarını, halkın iskânını düzenleyen mahallî/beledî bir özyönetim felsefesinin ekonomik gücü hâlindeydi. Devlet düşüncesi ise halkın hayat tarzını çevreleyen bir zırh mesabesindedir. Örneğin, Moğol saldırılarına karşı cihad açmış olan İbn Teymiyye, zalim yönetici namazı ikame ettikçe ona isyan edilmez, görüşündedir (İbn Teymiyye, 1987: 22) Faydazarar teorisi geliştiren İbn Teymiyye'ye göre, faydalar çok ise zararın meydana çıkması onun iptaline gerekçe edilemez (s. 18). İbn Teymiyye'nin yaklaşımı toplumun inanç yapısından gelen ekonomik/kültürel/ictimai dinamiğiyle ilgiliydi. İslam düşüncesinde fikir üretimi ictimai dinamiği esas alır. Fârâbî de böyleydi. O, aileyi 'medeniyet' kavramının içinde tasavvur edecek bir kabul getirdi. Ki bu fiilî durum tefekkürüdür. Biz bu makalede Fârâbî'nin kavramsal sistemini 'halkın nazarından' ele alarak yeniden inşâ etmeye çalıştık. Medeniyet/umran kavramları, onun medine/fazıl medine kavramlarına karşılık gelmektedir. Konuyu açmadan önce 'medeniyet' kavramının Arapça olmadığı, Türkçede 1835'ten sonra Sadık Rifat Paşa tarafından kullanıldığı, *civilisation* kavramına karşılık bulunduğu bilgisini veren bir çalışmayı işaret edelim (Baykara, 1922: 27-32).

Fârâbî, 'medine'yi muhtelif insanların bir araya gelmesinden meydana gelen topluluk şeklinde tarif eder. Bunlar, ya kâmildirler ya da eksik. Kâmil toplumlar üç kısımdır: Büyük, bütün insanlık; orta, milletler; küçük ise, şehirlerdir. Eksik toplumlar ise kulübeden başlayarak ev, sokak, mahalle, köydür. Eksik toplum, şehre bir cüzü olması dolayısıyla tâbidir. Hayrın efdali ve kemal, şehirde

elde edilir. Sakinlerinin saadet için yardımlaştıkları şehir, fazıldır (Fârâbî, 1990: 79-80). Fârâbî'nin tasnifi, toplum kavramına vurgu yapıyor. Bizim kavramlaştırmamızda 'medeniyet', küçükten en büyüğe 'toplum' oluşumunu öne süren bir anlam yüklenmez. Medeniyet, ahlak ve adaletin tahakkuku için bir araya gelmiş insanların yaşam düzlemidir. Bu insanların aynı dinden olmak mecburiyeti bulunmaz, ama adalet temelinde uzlaşmış bulunmaları temel şarttır. "Adaletin çerçevesi nedir?" diye sorulabilir. Zina edilmeyecek, hırsızlık yapılmayacak, haksız yere adam öldürülmeyecek, anlaşmalara riayet edilecek, yalan söylenilmeyecek. Adalet, Müslümanlarla gayr-ı müslimlerin uzlaşma noktası idi. Ahlak ise Müslümanların kendi arasında kâmil Müslüman (mümin) arayışının akaid ve ameli. Bu kriterler 'şehir' ortamında tahakkuk ederse ancak 'medeniyet' kurulabilir. Şehir, ekonomik olarak üzerinde bulunduğu ülkeden müstakil gelir kaynaklarına, servete, üretime, kendine yetebilme özelliğine sahip beldedir/bölgedir. Birbirine yakın köyler tek bir idare altında ve aynı ekonomik hedefler için imkânlarını birleştirerek –demografik yapıları ne olursa olsun– şehir unvanını kazanırlar. Şehrin medeniyet yapısalına kavuşması için ahlak-adalet üzere uzlaşılması gerekir. Medeniyetin ırklar, ideolojiler, milletler, topraklar üzerinde gelişmesi 'umran'dır. Fârâbî'de, Abbasi devletinin parçalanması neticesi şehirlerin müstakil devletler hâlinde yapısallaşması realinden hareket eden siyaset felsefesi/mantığı izliyoruz. Onun 'medine'si 'devlet' biçimlenmesidir. Oysa bizim yaklaşımımızda reel, halktır. Halk, dindir. Devlet, halkın zırhıdır. Medeniyet ise devlet ile halk arasındaki ahlak-adalet prensiplerinde uzlaşıdır. Umran ise bu uzlaşının yeryüzüne teşmili, yani dünya-düzenine tahvilidir. Fârâbî'de ideal, devlet iken, burada ideal, ahlaki-âdil toplumdur. Ahlaki ve âdil toplumun belirli bir yönetim biçimi yoktur. Süleyman (a.s.) kral, Yusuf (a.s.) nâzır, Muhammed (a.s.v.) imamdır. Ebubekir (r.a.) fiilî durumla, Ömer (r.a.) aristokratik seçimle, Osman (r.a.) anketle, Ali (r.a.) azınlık demokrasisiyle, Mu'âviye zorla iktidar oldu. Ancak, bunların hiçbiri, toplumun âdil-ahlaki yapısını bozucu tesirler olmamıştır. Modellerle adalet bozulmaz, imtiyazlarla değerler aşınır. Medeniyet tasavvuru, halkı/toplumu 'sosyal amentü' kavramında mündemiç olan altı şart ekseninde birleştiren ahlak siyasetinden çıkarılabilir:

a) Kutsal, yasal, salih aile modeli
b) Geçim ve ihtiyaçların (su, konut, sağlık, gıda, enerji) karşılanması. Geçimlik ekonomi-insanca idame-i hayatı tekeffül.
c) Başkalarının üretimine dayanmayan tüketim. Benzeme benzet. Tüketim kültürdür.
d) Ehliyet, bilgi, doğruluk, liyakat özelliklerini şahsında toplayan kişileri yetiştiren ve işbaşına geçiren eğitim sistemi.
e) Güvenlik/demir, yasa/hikmet, adalet/tenfiz kavramlarını tecessüm ettirici cihazlar kurmak. Adalet mülkün (kosmosun) temelidir.
f) Sevinç ve tasada ortak toplumsal bilinç.

Medeniyetler istisnai hâdiselerdir. İnsanlık mirasının esası uygarlıktır (*civilisation*). Müslüman toplumlar, medeniyete en yakın toplumlardır. *Civilisation*, hükümranlık ve tükenmez mülk taleplerinden çıkarak gelişir; Müslüman toplumlar ise varoluşlarını birr/fakr/sabr ameliyesine borçludur. Birr, salih ameldir, fakr yalnız Allah'a muhtaç kalmaktır, sabr ise 'değer'leri yaşarken karşılaşılan şeylere direnç göstermeyi ifade eder. Medeniyet bu değerleri ifa eden topluluklarca kurulur, ama iki üç nesil sonra 'ruh yitimi' nedeniyle *civilisation*a dönüşür.

Osmanlı'nın modernleşme süreçlerine uyum politikası neticesinde, halkın çift yönlü baskılandığı söylenebilir. Bunlardan ilki, merkezî yönetim sistemi sonunda toplumsal ihtiyaçlar devlet tarafından karşılanır olmuş, dinin ictimai fonksiyonu –ki muhtar alan kuruyordu– iptal edilmiştir. İkincisi aydınlar toplumun "organik parçası olmadıkları, finans ilişkilerinde merkezî sistemin sözcüsü olacak şekilde konumlandıkları için, pramidal toplumun menfaatleri için çalışmıştır. Kültür adamlarını beyin göçü verdiği için kavram üretememiş, ekonomik anlamda da merkezî yapıdan aldıklarını kâr bilmiş modernist toplumlar için civilisation çemberini kırma umudu tükenmiştir.

Kaynakça

AFİFİ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İz, İstanbul 2000.
BAYKARA, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, Akademi, İstanbul 1992.
BAYRAKTAR, Mehmed, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorosi*, İnsan, İstanbul 1987.
BAYRAM, Mikail, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, 1991.
CÂBİRÎ, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Kitabevi, İstanbul 1997.
CARR, Edvard, *Tarih Nedir*, İletişim, İstanbul 1991.
ÇAĞRICI, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik, İstanbul 2000.
FÂRÂBÎ, *El-Medinetü'l Fâzıla*, MEB, İstanbul 1990.
GÖZE, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta, İstanbul 1986
İBN TEYMİYYE, *İyiliği Emretmek Kötülükten Alıkoymak*, 1987.
İNALCIK, Halil, *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet*, Eren, İstanbul 2000.
ORTAYLI, İlber, *Osmanlı Devletinde Kadı*, Turhan, Ankara 1994.
ORTAYLI, İlber, *Türkiye İdare Tarihi*, TODAİE, 1979.
SÜLEMÎ, *Tasavvufta Fütüvvet*, AÜİF, Ankara 1979.
TATLISU, Ali Osman, *Esma'ül Hünsa Şerhi*, Akçağ, Ankara 1972.
TÜRÖKENE Mümtaz'er, *İslamcılığın Doğuşu*, İletişim, İstanbul 1991.
UDEH Abdülkadir, *İslam ve Siyasi Durumumuz*, Pınar, İstanbul 1985.
YILDIRIM, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, DİB, Ankara 1988.

Siyasetnâmeler Bağlamında Siyaset-Ahlak İlişkisi

MUSTAFA SARIBIYIK
YRD.DOÇ.DR., DİCLE Ü. FEN-EDEBİYAT F. TARİH BÖL.

özet
Ortaçağda yönetim anlayışının bir gereği olarak en iyi devlet idaresinin nasıl olması gerektiğini ve halkın şikayetlerini dile getiren, başta hükümdar olmak üzere devletin önde gelen diğer yöneticilerine adaleti öğütleyen fikir adamları, hemen hemen her devirde yetişmiş ve bu gaye için devrin idarecilerini uyaran, öğüt verici ve yol gösterici eserler yazmışlardır. Bu eserler genel olarak siyasetnâme adı altında toplanmıştır.
Siyasetnâmeler devlete yaklaşım itibarıyla felsefe ve hukuk ekollerinden ciddi farklılıklarla ayrılır. Devlet, bu eserlerde müessese olarak tarihî bir tecrübeler ürünüdür. Ortaya konulan düşünceler son derece gerçekçidir.
Siyasetnâmelerde bütün prensipler ve tavsiyeler ahlaki bir çerçeveye dayandırılmıştır. Hikmet, şecaat, iffet ve adalet, yöneticinin taşıması gereken temel ahlaki ilkelerdir. Nazari ve amelî siyaset birbirinin mütemmimidir.
Siyasetnâmeler "yönetici" merkezli bir siyaset anlayışına sahiptirler. Toplumu yukarıdan aşağıya dizayn ederler.

anahtar kelimeler
Devlet, Yönetici, Yönetilenler, Ahlak, Siyaset, Adalet, Zulüm

Giriş

İlk ve orta çağlarda yöneticiler, ellerinde bulundurdukları yönetim gücünün meşruiyetini mitolojik ve dinî inançlara bağlayarak kendilerinin mutlak bir egemenlik gücüne ve yönetilenler üzerine her türlü tasarruf hakkına sahip bulunduklarına inanmışlar ve toplumu da inandırmışlardır. Yöneticilerin halk üzerindeki yetkilerini denetleyen sınırlayıcı bir gücün bulunmaması, inisiyatifin tek elde toplanmış olması, kanun ve yasalar yerine 'yönetici insan' unsurunu ön plana çıkarmıştır. Böylece halk, ancak adaletli yöneticiler zamanında huzur içinde yaşama şansına sahip olabilmişler, zalimlerin yönetimi altında ise en temel insan haklarından bile yoksun olarak yaşamışlardır. Bunun içindir ki, çağ-

lar boyunca halkın beklediği tek nimet adalet olmuştur. Hatta adalet anlayışı olarak, yöneticilerin kendilerine âdil davranmaları dışında, tüm insani ve toplumsal hayatı kapsayan geniş bir adalet talepleri de bulunmamaktaydı.[1]

İşte siyasetnâmeler bu sebeple kaleme alınmış eserlerdir. Sosyoloji, eğitim sosyolojisi, ahlak ve siyaset ilmi açısından büyük önem arz eder.

Konjonktürel durumun bir gereği olarak en iyi devlet idaresinin nasıl olması gerektiğini ve halkın şikayetlerini dile getiren –başta hükümdar olmak üzere devletin diğer memurlarına adaleti öğütleyen– fikir adamları, münevverler hemen hemen her devirde yetişmiş ve bu gaye için devrin idarecilerini uyaran, öğüt verici ve yol gösterici eserler yazmışlardır.[2]

Farklı isimler taşımakla beraber, genellikle "nasîhat kitabı", "siyeru'l-mulûk", "siyasetnâme", "nasîhatnâme" adlarıyla anılan bu eserlerden, eski Hindistan ve İslamiyet öncesi İran devletlerinden Osmanlı İmparatorluğu'na kadar, Uygur Türk devleti dahil çeşitli Türk-İslam ülkelerinde yazılanlar hayli kabarık bir yekûn tutmaktadır.

Sasanilerin son zamanlarında, hükümdarlara öğütler çerçevesinde ele alınan nasihat kitapları *Andarznâme*, *Pendnâme* adı altında yaygındır. Tansar'ın mektubu, *Buzurc Mihr* risalesi bunların başında gelir. İslamiyet'ten sonra bu Doğu (İran-Hind) kökenli eserler Arapçaya çevrilmiştir. Bunların başında Abdullâh İbn Mukaffâ'ın 750'lerde çevirdiği *Kelîle ve Dimne* gelmektedir.[3] *Kelîle ve Dimne*, bir siyaset ve devlet idaresi kitabıdır. Devlet idaresi ve ahlak üzerine fikirler, masal üslûbu içerisinde sunulmuştur.

Doğu'da bu gelişmelere karşı Batı'da da buna paralel eserler yazılmıştır. Özellikle ortaçağ İslam düşünürleri üzerinde büyük etkileri görülen Eflatun ve Aristo'yu burada anmamız gerekir.

Eflatun, İ.Ö. 420-347'nin en temel başarısı, edebî olduğu kadar felsefi ve siyasi içeriği de bulunan büyük bir diyaloglar koleksiyonu bırakmasıdır. Eflatun, siyaset üzerine sistematik olarak eğilen ilk antik düşünürdür.[4] Eflatun'un siyasal sisteme ilişkin fikirleri bütüncül bir şekilde *Cumhuriyet* adını verdiği eserinde bulunmaktadır.[5] *Yasalar* isimli eserinde ise daha olgun siyasal düşüncelerini ortaya koyar. Eflatun siyaset felsefesinde tümdengelim yöntemini uygular. Adalet kavramını sorgulayarak diyalektiksel kıyas ve zıtların karşılaştırılması yoluyla ideal bir devlete gelişkin bir bakışı ortaya koymuştur.[6] Onun İslam filozoflarını etkilediği en önemli nokta ise, siyasetin ahlakla olan ilişkisidir. Eflatun'a göre; bireysel ruhta da devletin üç bölümüne karşılık gelen üç yön

[1] A. Sırrı Levent ""Siyasetnâmeler" *TDKA. Belleten*, (1962), s. 167.

[2] İ. Kafesoğlu, "Büyük Selçuklu veziri Nizâmu'l-Mulk'ün eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi", *Türkiyât Mecmuası*, C.XII, s. 231.

[3] A. Uğur, *Osmanlı Siyasetnâmeleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2001.

[4] Christopher Rowe, *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, derl. Brian Redhead, ed. Hikmet Özdemir, Alfa Yayınları, İstanbul 2001. s. 17.

[5] Jacob Ben, Amittay, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. M. Ali Kılıçbay-Levent Köker, Savaş Yayınları, Ankara 1983. s. 65.

[6] Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz İstanbul 1995. s. 28.

bulunmaktadır. Bunlar öfke, cesaret ve arzudan oluşur. Âdil bir ruh, ancak bu hassaların dengeli kullanışıyla tatmin olur ve adalet tahakkuk eder.[7]

Aristotales (İ.Ö. 384-322), siyaset düşüncesinde tümevarım yöntemini kullanır. İçinde yaşadığı ve çevresinde gözlemlediği Yunan site devletlerindeki olaylar ve hâdiseler arasında seçme yapar.[8] Ona göre, insanın doğal yapısı örgütlenmeye, çalışmaya ve yönetmeye eğilimlidir. Aynı şekilde insan konuşma yeteneğiyle, yararlı ve zararlı olanı ayırt etmiş, adalet ve adaletsizlik problemlerini çözüme kavuşturma gücüne de sahip olmuştur.[9] Aristotales'e göre, insanlar tekdüze bir doğaya sahip değildir; kapasitelerine göre farklılık arz ederler. Onun ideal devletinin temelini 'erdemliler' oluşturur. O, insanları kategorize ederken, 'doğa' ve 'doğal' anahtar kelimelerinden yola çıkarak site-devletteki kamusal gereksinimleri cesaret, ölçülülük, adalet ve iyi duygu olarak açıklar.[10] Aristotales'in İslam siyaset teorisyenleri üzerindeki etki alanı ise daha çok insanın taşıdığı değerler sistemiyle alâkalıdır.

Kur'an'da ve hadislerde devlet yönetimiyle ilgili yer alan temel kavramlar, İslam düşünürlerinin bunlar üzerinde yorum yapmalarını kaçınılmaz kılmıştır. Allah'ın indirdikleriyle hükmetme, adalet, eşitlik, istişare, idareye itaat, emanetleri ehline verme, iyiliği emredip kötülükten sakındırma gibi siyaseti ilgilendiren çerçeve argümanlar siyaset teorisyenleri için bir kaynak teşkil etmiştir.

İslam dünyasında te'lif edilen siyasetnâme türündeki eserler için şöyle bir sınıflandırmada bulunmak mümkündür.

1. Yunan felsefesinden alınan bazı fikirlerle İslam inanç sistemi arasında düşünce seviyesinde bir senteze ulaşmaya yönelen eserler. İnsana bütüncül bir bakışla yönelen bu eserler siyaseti ahlaktan, ahlakı, psikoloji ve dinden ayırmazlar. Genel olarak Fârâbî'nin (870-950) *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâḍıla*, *Siyâsetu'l-medeniyye*, *Taḥṣîlu's-sa'âde*, *Fuṣûlu'l-medenî* gibi eserlerinde temerküz eden bu özellikler, kendisinden sonraki siyasetnâme türü eserlere tam anlamıyla kaynaklık etmiştir. Fârâbî, insanın disharmonik bir varlık olması, yani onun bipolar (iki kutuplu) doğal niteliklerle donatılmış olduğunu daima göz önünde tutar. O, hemen her konuda değer yargısı olarak iyi ve erdemi ortaya koyarken bunun zıtlıkarını da tarif eder.

2. İçinde bulunulan siyasi şartlardan kısmen etkilenmekle birlikte, siyaset konusunu teorik olarak ele alıp bu mesele etrafında İslam'ın görüşünün ne olabileceğini tespit etmeye yönelik eserler. Bunun örnekleri Mâverdî'nin Ebû Ya'la Ferrâ'nın (...-1066) aynı ismi taşıyan eseri ve İbn Teymiyye'nin (1263-1328) *es-Siyâsetu'ş-şer'iyye fî ıṣlâḥi'r-ra'î ve'r-ra'iyye*'sidir.

3. Devlet yönetimine dair pratik gayeleri hedefleyen ve dönemin sultanına nasihat veren ve bu arada daha önceki devlet adamlarının tecrübelerini ve bi-

[7] Christopher Rowe, *age.*, s. 22.

[8] Huriye Tevfik Mücahid, *age.*, s. 29.

[9] Aristotales, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Ankara 1995. s. 90.;Jacob Ben- Amittay, *age.*, s. 67.

[10] Peter Nicholson, Siyasal Düşüncenin Temelleri, s. 41.

rikimlerini de aktaran eserler. Bu tür eserlerin en güzel örneklerini Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin (350-459) *el-Ādābu'l-mulūk*'u Mâverdî'nin *Naṣîḥatu'l-mulūk*'u Gazâlî'nin (1058-1111) *eṭ-Ṭıbru'l-mesbûḳ fî naṣîḥatu'l-mulūk*, Nizâmu'l-Mulk (...-1092) *Siyâsetnâme*'si, Ebû'n-Necîb es-Suhreverdî'nin (1097-1168) *Nehcu's-sulūk fî siyâseti'l-mulūk*'udur.

4. Layiha şeklinde olanlar: Bunlar sınırlı bir dönem için kaleme alınan ve genellikle o dönemin spesifik problemlerine değinen eserlerdir. Bu türlerin örnekleri daha çok Osmanlı Devleti'nin duraklama dönemiyle başlayıp sonraki yıllarda artarak devam etmiştir. Hasan Kûfî'nin (1544-1616) *Uṣûlu'l-ḥikem fî niẓâmi'l-'âlem*, *Koçi Bey Risâlesi* ve Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın *en-Nesâyihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* isimli eserleri bu türlerin örnekleridir.

İslam dünyasında siyasetnâme türü eserlerin bibliyografik çalışmasını yapan müellifler de vardır. Bunlar Bursalı Mehmet Tahir'in siyasete müteallik *Asâr-ı İlmiyye*'si ve Agah Sırrı Levend'in "Siyasetnâmeler" isimli makalesidir.

Siyasetnâmeler, genel olarak devlet yönetimini ele alırlar. En iyi yöneticinin profilini geçmişte yaşanmış tecrübelere dayanarak ortaya koyarlar. Siyasetnâmelerdeki siyasi anlayışın temelini insan oluşturur. İnsanın doğuştan getirdiği özellikleri göz ardı edilmez. İnsanla yaratanı arasındaki aşkın ilişkiye vurgu yapılır.

Biz bu çalışmamızda siyasetnâmelerin karekteristik özellikleri içinde siyasete nasıl bakıldığını ve siyaset-ahlak ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. Siyasetnâmelerin tipik örneklerindeki somut verilerden yola çıkarak siyaset anlayışının felsefe ve hukuk ekollerinden farklılıklarını belirteceğiz. Siyasetin tepesinde yer alan insanlarda aradıkları özellikler ve idarecileri başarılı kılmanın prensipleri noktasındaki önerilerin neler olduğuna bakacağız.

Siyasetnâmelerde Siyaset-Ahlak İlişkisi

Siyasetnâme müelliflerinin siyaset anlayışlarını, tıpkı İslam filozofları gibi siyaseti[11] ahlaktan,[12] ahlakı psikoloji ve antropolojiden, özel olarak dinden tecrit ederek incelemek mümkün değildir. Onlar "siyaset nedir?" sorusundan önce "insan nedir?" sorusuna cevap vermenin gerekli olduğuna inanırlar.[13] İnsanın yaratılıştan hangi özellikleri taşıdığı, yapıp-eden aktif bir varlık[14] olarak hangi değer yargılarını benimsediği sorularının cevabını bulmak, bizi, insanın nasıl bir varlık olduğu ve hangi değer yargılarıyla bezenmiş olduğu cevabına götürecektir.

İnsanoğlu, yaratılıştan medeni tabiatlıdır. Tabiatı gereği diğer insanlara karışmak, işlerinin yürümesinde bazılarına yardım etmek ve bazılarından yardım

[11] "Siyaset; bir nesneyi dikkatle gözetmek, vali ve hakim olmak, halkı gözeterek yönetmek ve bu yolda gereken tedbirleri almak anlamlarına gelmektedir." İbni Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, tahk. Emîn Muhammed Abdulvahhab, Mu'essesetu't-târîh el-Arabî, Beyrut 1996, VI. 429-430.

[12] "Ahlak; *ḫulḳ* kelimesinin çoğulu olarak tabiat, seciye, din, insanın iç ve dış dünyasını ifade eden bir kavramdır. Ahlak; insanın toplum içindeki her türlü davranışlarını ve onlarla olan ilişkilerini düzenlemek maksadıyla ortaya konulan ilkelerin tamamıdır." H. Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2003, s. 15.

[13] M. Aydın, "Ahlâk" mad., *DİA*, İstanbul 1989, II. 12.

[14] T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 92.

görmek ihtiyacını duyar; onlarla ülfet ve muaşeret etmek zorundadır.[15] Ayrıca her insan yaşamak ve üstün mertebelere ulaşmak ister. Yaratılıştan birçok şeye muhtaç olduğu için her şeyi tek başına sağlayamaz. Her fert bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Böylece tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak farklı insanların yardımlarıyla elde edebilir.[16] İnsanların bir araya gelme zarureti, ister toplumsal sözleşmenin gereği olsun, ister ihtiyaçtan kaynaklansın isterse ünsiyet sebebiyle gerçekleşsin neticede insanın toplumsal yaşama misyonu devleti doğuracaktır. Tarihî süreç içinde çok zengin tariflerine şahit olduğumuz devlet kavramı, kısaca, toplumun ortak iradesini temsil eden siyasi birlik olarak tanımlanır. Siyasetnâmelerin en başında "bir devlet başkanına ihtiyaç var mıdır?" sorusuna cevap aranır.

Mâverdî, dini koruma ve dünya siyasetini yürütmek için devlet başkanının gerekliğini kesin bir dille belirttikten[17] sonra, bu zaruretin akla mı, yoksa dine mi dayalı olduğu tartışmalarına girer.

Ebû'n-Necîb Suhreverdî, toplumun fertleri arasında adaleti gerçekleştirmek, memlekette sağlıklı bir hayatı sağlamak ve halkın menfaatlerini yeterince gözetmek için mutlaka devlet başkanına ihtiyaç olduğunu ortaya koyar.[18]

Ebû Mansûr es-Seâlibî: "Yönetilenlerin yönetene olan ihtiyacı, bedenin başa olan ihtiyacı gibidir." dedikten sonra, halkın huzurunun din ve dünya ferahlığının ancak bir yöneticiyle gerçekleşeceğini vurgular.[19]

İbn Haldûn, insanların cemiyetler hâlinde bir araya toplanarak yaşamaları için bir başkanın bulunmasını ve bu cemiyetleri kendi maslahatlarına göre yönetmesini siyasi ve hayati bir zaruret[20] olarak görür.

İslam dünyasında, reisin gerekliliği, ilk defa Fârâbî tarafından felsefi açıdan izah edilmiştir. Fârâbî'nin bu konuda getirdiği yenilik, İslam toplumlarında çözülmesi zor bir düğüm hâlini alan 'halife' kavramının yerine 'reis' kavramını getirmesidir.[21] Fârâbî, bunu yaparken, hilafet üzerindeki dinî-fıkhi dar ve sathi tartışmaları bir tarafa bırakarak, reis kavramı üzerinde ahlaki-felsefi tartışmaların ucunu açmıştır.

İnsan toplulukları için bir yöneticinin varlığı aklen zorunlu olduğuna göre, devletin başı olabilecek insanın, acaba hangi özellikleri taşıması gerekir? Siyaset teorisyenleri bu soruya, insanın ontolojisini dikkate alarak, siyaset ve ahlak bütünlüğü çerçevesinde cevap verirler.

İnsan disharmonik bir varlıktır; bu husus, insanın varlık tarzıyla ilgilidir. Zaten devletin kendisi de, onun iki kutuplu hem iyi, hem kötü olabilmesinden kay-

[15] Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, hzr. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, y.y, t.y.

[16] Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990.

[17] Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınları, İstanbul.1976.

[18] Ebû'n-Necîb es-Suhreverdî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, çev. Nahifi Mehmet Efendi, Tercüman 1001 Temel Eser, y.y., t.y.

[19] Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Âdâbü'l-Mülûk*, çev. Said Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

[20] İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zahiri Kadri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1982, I. 587.

[21] B. Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayınları, İstanbul 1983, s. 110.

naklanır. Öte yandan insan, beden ve nefisten oluşan varlıktır. İnsan nefsi üç kuvvete sahiptir: Düşünme gücü, öfke gücü ve arzu gücü... Bu üçlü tasnif hem psikolojinin hem ahlakın hem de siyasetin temeli sayılır.[22] Kökeni Eflatun ve Aristo'ya dayanan bu tasnifi, İbn Miskeveyh dört başı mamur bir temellendirmeyle yeniden ele alır ve sonraki İslam filozoflarına öncülük eder. İbn Miskeveyh'e göre insan, fazilet ve reziletlerle donatılmıştır. Asıl faziletler: Hikmet, şecaat, iffet ve adalettir.[23] Şeyleri nasıl iseler öylece bilme anlamına gelen hikmet, düşünme gücünün bir faziletidir. Zekâ, çabuk anlama, kolay öğrenme, doğru düşünme, bütünüyle hikmet faziletinin alt birimlerini oluşturur. Şecaat, gazap kuvvetinin frenlenmesiyle ortaya çıkan bir fazilettir. Azim, vakar ve olgunluk, gayret ve ideal yüceliği, ölçülü olmak, fedakârlık, alçakgönüllülük, şecaat faziletinin alt birimleridir. İffet, arzu gücünün kontrol edilmesiyle hâsıl olur. Ar ve namus, barış severlik, incelik, nimetlere şükür, iffet fazileti olarak değerlendirilir. Adalet ise hikmet, iffet ve şecaatin birleştirmesinden meydana gelir. Fazilet, iki aşırı ucun ortası ve denge hâlidir. Faziletli olmak, ahlaklı olmakla aynı anlama gelir. Yukarıda sayılan faziletlerin aşırılıkları (ifrat ve tefrit) ise reziletleri oluşturur.

Temel faziletlerin altında yer alan diğer faziletlerin sayısı, İslam düşünürleri arasında farklılık arz eder. İslam düşünürlerinin fazilet kavramına ilişkin fikirleri Eflatun'un düşüncesine dayanmakla birlikte, bütünüyle farklı ve özgün bir içeriğe kavuşmuştur. Bu sebeple ele aldıkları problemler, kendi damgalarını taşırlar. Sözgelimi hikmeti anlatırken ma'rifetullâhtan, adaleti anlatırken dindarlıktan söz ederler; ki, bunlar aynı zamanda Kur'ani faziletlerdir.[24]

Siyasetnâmeler yukarıda açıkladığımız İbn Miskeveyh'in temellendirdiği faziletler ve reziletler tasnifinden yola çıkarak, insana bakış açılarını kısmi farklılıklarla ortaya koyarlar. Fârâbî'nin ifadesiyle 'bi'l-fiil akıl' nazari kemale ulaşmayı sağlarken, faziletlerin kazanılmasıyla da amelî (ahlaki) kemalin gerçekleşmesi sağlanır. İkisinin bir araya gelmesiyle de mutluluk temin edilir.[25]

İşte siyasetnâmeler, devlet başkanlarında ana fazilet ve altında yer alan öteki faziletleri bütünüyle içselleştirmiş kişiler olmasını öğütlerler. Mutluluğun gerçekleşmesi için adalet ve siyaset temeldir.

Fârâbî 'ilk yönetici'yi mükemmel olarak tanımlar ve 'ilk neden'le ilk yönetici arasında ilahi bir ilişkiden söz eder; ki, bu bir peygamberin yönetimidir.[26] O, Tanrı'nın verdiği on iki vasıfla techiz edilmiştir. İlk yöneticiden daha sonra gelen yöneticide doğuşundan ve çocukluğundan itibaren bulunması gereken özelliklerin yanında, sonradan çalışarak kazanacağı yeni birtakım özellikler de bulunması gerekir.[27]

[22] M. Aydın, "Ahlâk" mad., *DİA*, II. 12.

[23] C. Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980, s. 87; M.M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 86.

[24] M. Aydın, "Ahlâk" mad., *DİA*, II. 12

[25] M.K. Özgen, *Fârâbî'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 82, 86.

[26] Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 74.

[27] Fârâbî, *age.*, s. 79.

Gazâlî, Allah'ın insanlardan iki grubu seçtiğini, bunların peygamberler ve hükümdarlar olduğunu belirtir. Peygamberleri, Allah'a ibadetin doğru yolunu insanlara göstermeleri, hükümdarları da fertlerin iyiliklerini gözetmeleri ve huzuru sağlamak için seçmiştir.[28]

Siyasetnâmeler, genel olarak, devlet başkanının Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmasını, düşük sıfatlardan da kaçınmalarını tavsiye ederler. Çünkü "Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir." Yöneticiye 'melik' ve 'sultan' isimlerinin verilişi, Allah'ın yöneticileri kendi ismiyle isimlendirerek bir taltifidir.[29]

Siyaset teorisyenleri, devlet başkanı olacak bir insanda Fârâbî'nin ortaya koyduğu şu özelliklerin bulunması gerektiğini belirtirler.

1. Organları bakımından tam ve eksiksiz olmalı ki vazifesini kolayca yapabilsin.
2. O, kendisine söylenen her şeyi iyi anlama ve idrak etme yeteneğine tabiatı gereği sahip olmalı ki, hem söyleyenin maksadını hem de mevzu'u olan şeyi olduğu gibi anlasın.
3. Hafızası kuvvetli olmalı ki anladığı, gördüğü, işittiği ve sezdiği her şeyi iyi bellesin ve unutmasın.
4. Uyanık ve zeki olması lazımdır ki gördüğü en ufak delili ânında fark edip yerinde kullanmasını bilsin.
5. Zihnindeki her şeyi tam bir açıklıkla ifade edebilmesini sağlayacak güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır.
6. Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi sevmeli, ona kendini vermeli, öğrenmenin zahmetini yenmeli, içerdiği mihnetlere katlanmalı, bunları yorucu, eziyet verici bulmamalıdır.
7. Tabiatı gereği doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.
8. Yemeye, içmeye ve kadınlara düşkün olmaması ve tabiatıyla oyun ve eğlenceden sakınması lazımdır.
9. Mutedil mizaçta olmalı ki, kendisinden adalet istendiği takdirde şiddet göstermemeli; fakat zorbalığa ve kötülüğe davet edildiği zaman şiddetle bunları bastırmalıdır.
10. Yüksek ruhlu olmalı, şerefi, ululuğu sevmeli; çirkin ve aşağılık şeylerden kaçınmalıdır.
11. Adaleti ve adalet ehlini sevmeli, istibdattan, zulümden ve zalimlerden nefret etmelidir.
12. Yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli, kararlı olmalı, korku ve zaaf göstermeksizin cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.[30]

Fârâbî, peygamberlerden sonra gelen yöneticinin 'hakîm' (filozof) olmasını ister. Doğuştan taşıması gereken yeteneklerin yanında, çocukluğundan itibaren yetkinliğine ulaşma sadedinde çaba sarf etmesini öğütler. Daha önce belirlenen ya-

[28] H. Tevfik Mücahid, *age.*, s. 153.
[29] Mâverdî, *Nasîhatu'l-mulûk*, çev. M. Sarıbıyık, Kırkanbar Yayınları, İstanbul 2000, s. 132.
[30] Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990. s. 87-88.

saların uygulanmasının sürdürülmesi yanında, ortaya çıkan problemlere yeni çözümler üretmesini, öncekilerin eğilmedikleri konuları da çözümlemesini bekler.[31]

Fârâbî, Eflatun'un ulaşılması mümkün olmayan 'ütopik devlet' anlayışından ayrılarak, gerçekle ve mümkünle yüzleşmeyi yeğler. 'Tek olgun akıl'dan 'kolektif akl'a yönelerek düşüncesini esnekleştirir.

Faziletli şehre reis olan kimse, yukarıdaki şartları tek başına taşımıyor da iki kişi ortaklaşa bu şartlara haiz ise, her ikisi de reis olurlar. İkiden fazla kimse bu şartlara birlikte haiz ise, anlaşmış ve uzlaşmış olurlarsa hepsi de üstün reis olurlar.[32]

Mâverdî, *Naṣīḥatu'l-mulūk*'ta Aristotales ile İskender arasında geçen ideal devlet yönetimi ve uygulamalara yönelik yazışmalara geniş yer verir. Bu yazışmaların örnek olarak kullanılması Mâverdî de ideal devlet yönetimi teoriğini temsil eden bilge kişi Aristotales ile otoriter bir uygulayıcı olma özelliğini üzerinde taşıyan İskender'i birleştirerek mükemmeli ortaya çıkarma arayışının somut bir örneği olarak anlaşılabilir.

İslam düşüncesinin geleneksel tanımında felsefe, 'hikmet' kavramıyla, filozof ise 'hakîm' sözcüğüyle karşılanmaktadır. Bu tanımlama içinde hikmetin nazari ve amelî olarak iki yönü olduğu gibi hakîmin (bilge) de bu iki boyutu şahsında bütünleştirmesi gerekir. Nazari hikmetin bilgisiyle donanmış olan insanın amelî hikmeti de kazanması, bilge insan olmanın olmazsa olmaz şartıdır. Bilgelik, bu iki hasletin kişilikle bütünleşmesiyle gerçekleşir. Şüphesiz, bu anlayış günümüzde anlam kaymasına uğrayan bilgi-bilgelik kavramlarından tamamen farklılık arz eder.

Siyasetnâmelerde şöyle bir söz vardır. "Amelin sözünden daha güzel olsun." Şüphesiz amelsiz söz, fitneye yol açar. Fakat sadece güzel bir amel ise tek başına gayedir. "Fiilin tasdik etmediği sözde, hayır yoktur."[33] denilmiştir.

Pek çok siyasetnâmede *ẓıllu'llāhu fī'l-'arḍ* olarak kabul edilen devlet başkanı, yaratanına karşı sorumluluklarını aslâ unutmamalıdır. Mâverdî bu konuda Amr b. Ubeyd'in Ebû Ca'fer el-Mansûr'a söylediği veciz ifadeyi nakleder:

> Şüphesiz Allah, insanlardan birisinin senden üstün olmasına razı olmaz. O hâlde sen de, insanlardan birisinin Allah'a kendinden daha fazla şükretmesine razı olma.[34]

Siyasetnâmelerin politikaya ve devlete yaklaşımları, felsefe ve hukuk ekollerinden ciddi farklılıklarla ayrılır. Siyaset ve devlet, bu eserlerde müessese olarak tarihî tecrübeler birikiminin bir ürünüdür. Bu müesseseyi ayakta tutan ve başında bulunan idarecileri başarılı kılan prensipler tarihî tecrübenin anlaşılmasıyla ortaya konulabilir.[35]

[31] Fârâbî, *age.*, s. 89.
[32] Fârâbî, *age.*, s. 90.
[33] Mâverdî, *age.*, s. 141-142.
[34] Mâverdî, *age.*, s. 143..
[35] A. Davutoğlu, "Devlet" mad., *DİA*, İstanbul 1994, IX. 239.

Siyasetnâmelerde, genellikle, mükemmel bir devlet ve ideal bir siyaset için 'devlet başkanı' merkezli bir siyaset öngörülür. Bu eserlerde, devlet başkanı, bir bakıma Allah'ın yeryüzündeki vekili gibi telakki edilir. O, Allah'ının sıfatlarını insan nitelikli olarak taşımalıdır. Nefsini terbiye etmeli ve ahlaki vasıfları kazanmak için gayret sarf etmelidir. Yine bu eserlerde, toplumun ıslahı için bir hareket söz konusudur. "Melik salih olursa bütün halk salih olur."

Devletin sultanla özdeşleştiği alanlarda bu gerçeklik bazen pragmatizme doğru yönelebilmektedir. Ancak, bu pragmatizm, Machiavelli'in ahlaki kayıtsızlık örneği[36] pragmatizmden farklı, tamamen ahlaki faziletlerin filtresinden geçmiş bir pragmatizmdir. Esasen, İslam düşüncesinde sadece siyaset değil, ahlaktan mutlak anlamda bağımsız olan bir disiplinden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

Siyasetnâmelerin pek çoğunda bio-organik nazariye çerçevesinde devleti ayakta tutan birimler, insanın organlarına benzetilir. Fârâbî'de, 'reis', insandaki kalbe benzetilip diğer organları kontrol ettiği belirtilirken,[37] Mâverdî'de 'hükümdar' insandaki başa benzetilmiştir.[38]

Siyasetnâme müellifleri, insanın doğasında var olan ölümün kaçınılmaz olduğunu bile bile ölümsüzlüğü arzulamalarını Allah'ın insana bir lütfu olarak değerlendirirler. Bunlar, bu özelliğe sahip olmak isteyen yöneticilere, başkalarına faydalı olma ve dünyayı mamur etmeyi önermişlerdir. Hâlbuki bu durum, Hint felsefesinde arzuya ulaşamama, acıya ve ıstıraba sebep olur.[39]

Siyasetnâmelerde genel olarak mevcut hükümdarın veliaht tayinine sıcak bakılması sebebiyle hükümdarların çocuklarının eğitimi için özel bölüm ayrılmıştır. Bu konuda örnek olarak, Mâverdî'nin bir emirin çocuğu için görevlendirdiği öğretmene tavsiyeleri pedogojik açıdan özgün bir örnek teşkil eder.

> Çocuklarımı terbiyeye kendi nefsini terbiye etmekle başla!.. Çünkü onların gözleri senin gözlerine bağlıdır. Onlara göre güzel olan senin güzel gördüğün şeylerdir. Senin çirkin saydığın şey, onlara göre de çirkindir. Onlara Allah'ın kitabını öğret, zorlaştırma bıkarlar. Onları Allah'ın kitabından ayırma bırakırlar. Şiirin en güzelini, sözün en şereflisini onlara anlat, iyice öğreninceye kadar bir ilimden diğerine geçirme kulakta sözün çoğalması, anlayışı zorlaştırır. Onları benimle korkut, benim dışımdaki örneklerle edeplendir. Onlara karşı hastalığı teşhis ettikten sonra tedavi yapan şefkatli doktor gibi ol, hükümdarların hayatını onlara anlat. Dikkat et, benim tarafımdan bir mazerete aslâ güvenmesinler. Çünkü ben yeteri kadar sana güveniyorum.[40]

Siyasetnâmeler, ülke yönetimini üstlenecek vezirler, kâtipler, ordu komutanları, müfettişler, hâkimler gibi üst düzey yöneticilerle ilgili birtakım özellikler arar ve hükümdarın atamalarda mutlaka bu nitelikleri aramasını tavsiye eder. Bu nitelik-

[36] Machaivelli, insanı egoist, muhteris bir varlık olarak düşünmekte ve onun yalnızca çıkar sağlayacağını umduğu şeylere yönelik olduğunu düşünmektedir. Jacob Ben-Amittay, *age.*, s. 126.

[37] Fârâbî *age.*, s. 82.

[38] Mâverdî *age.*, s. 134.

[39] Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, İstanbul 2002, s. 675.

[40] Mâverdî, *age.*, s. 78.

ler; akıl, dindarlık, iffet, emniyet, zekâ, mesleğinde yeterlilik ve asalettir. Bunların tümünün bir kişide bulunamayacağı göz önüne alınarak mutlaka gerekli olan özellikler de din, akıl, emanet, yeterlilik ve hükümdara bağlılık olarak sıralanmıştır.[41]

Mâverdî, siyaset felsefesinde Fârâbî'ye pek de uygun düşmeyen bir yol izlemiştir. Fârâbî'de olduğu gibi ideal bir devlet modeli sunmamıştır. Yaşadığı İslam uygarlığının merkezi Bağdat'ta kendi dönemindeki pek çok siyasi problemin çözümü konusunda realist bir yaklaşım sergilemiştir. Yaşadığı olaylar ve olağanüstü şartlar, Mâverdî'nin düşüncesinde derin tesirler bırakmıştır.

Devletlerarası büyükelçilik ve kâdi'u'l-kudâtlık gibi resmî görevlerde de bulunan Mâverdî, Şii Büveyhilere karşı Sünni-Arap merkezî otoritesini savunmayı yeğlemiştir. Bazı konularda nasslar açısından pek de şık olmayan zorlama yorumlara da girmekten çekinmemiştir.[42]

Mâverdî siyaset felsefesinde insanların salahı için altı şart sayar:

1. İnanılan ve Yaşanan Din: Din, insanların ferdî ve toplumsal hayatında nasihatçı olur. Kalpleri birbirine yaklaştırır. Sevgi ve şefkati öne çıkarır.

2. Güçlü Otorite: Farklı arzular ve görüşler güçlü sultanın tesiriyle bir araya toplanır.

3. Yaygın Adalet: Halkın âmirlerine karşı itaatini sağlar. Memleket adaletle mamur, millet onunla müreffeh olur.

4. Genel Güvenlik: Bu, gönüllerin emniyet bulduğu, zayıfların yakınlık duyduğu, korkunun kalktığı cana, mala ve aileye karşı güvenin sağlandığı dördüncü temeldir.

5. Sürekli Bolluk: İnsanların ruhlarına genişlik, çalışmalarına hareket, tedbirlerine kuvvet verir. Kıskançlık azalır.

6. Geniş Emel: İnsana ömrünün içine sığmayacak kadar büyük işlere teşebbüs kuvveti verir.[43]

Mâverdî'ye göre, devletin temel oluşu nedeniyle yukarıda sayılan bu esaslar bulunduğu taktirde devlet düzgün işler.

Gazâlî, *eṭ-Ṭıbru'l-mesbūḳ fī naṣīḥati'l-mulūk* kitabında, Sultan Muhammed Tapar'a hitap ederek bir dizi öğütte bulunmuştur. Siyaset felsefesinde büyük ölçüde Mâverdî'yi takip eden Gazâlî, siyaset düşüncesini ahlaki esaslar içinde zikreder. Ona göre, din ile dünya, din ile siyaset arasında kopma yoktur. İstibdada başvurmadan adaletle halkına hükmeden güçlü bir sultandan yanadır.

Bu bağlamda iffetli âlimlerin sultan nezdindeki otoritesini oldukça önemseyen Gazâlî, iffetli âlimi, yönetenin öğreticisi olarak görür. Ulema, sessiz halk yığınlarının iktidar nezdindeki temsilcileridir. Ayrıca halkın arzularına uyarak kısır çekişmelerini sona erdirecek olanlar da âlimlerdir.[44]

[41] Mâverdî, *age.*, s. 77.

[42] Örnek olarak bkz. Veliaht tayini ve birden fazla veliaht tayiniyle ilgili kıyasının butlanı gibi. Mâverdî, *Ahkamü's-Sultaniyye*, s. 16.

[43] A. Mubârek el-Bağdâdî, "el-İnsân ve'l-muctema' fi'l-fikri's-siyâsi li'l-Mâverdî", *Mecelletu kulliyeti'l-ādāb*, XI. 265-296.

[44] Tevfik Mücahid, *age.*, s. 150.

Gazâlî'nin yönetimde önemsediği en önemli fazilet adalettir. Gazâlî, adaletli sultanın kim olduğunu sorar. Onun, kullar arasında adaletli davranan nerede olursa olsun zulümden ve bozgunculuktan sakınan kişi olduğunu açıklar.[45]

Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin, *Ādābu'l-mulūk* isimli eseri, tarihî tecrübeler birikimiyle yüklüdür. Hükümdarın başarılı olması için geçmişte yaşanmış siyaset uygulamalarını somut bir şekilde sunar.

Seâlibî'nin siyasi düşüncesinin odak noktasını aşırılıklardan kaçınma ve dengeli davranış oluşturur. Ona göre, siyasetin temeli mülkün dayanağı ve saltanatın kıvamı şunlardır:

> 1. Heybeti her yerde hissedilir olması; 2. Sevginin bolca dağıtılması; 3. Halkını rahat ettirmesi; 4. Ordunun cesaretli ve mert olması; 5. Güzel ahlak ve iyi kalpliliğin egemen olması; 6. Zalimlerin ıslah edilmesi; 7. Devlet hazinelerinin doldurulması; 8. İç ve dış ilişkilerin canlılık kazanması; 9. Komşu ülkelere heyet gönderilmesi; 10. Sanayi üretiminin duraklamadan devam etmesi; 11. Mimariden edebiyata kadar üretilen her eserde estetiğe ve sağlamlığa önem verilmesi.

Seâlebî'ye göre hükümdar istişare ile müşterek akla ulaşmalıdır. İstişare işlerin başıdır ve vazgeçilmezdir.

> İstişare, aklı döllendirir; doğruya rehberlik eder ve başarıya ulaştırır. (...) İstişareye tenezzül etmemek ise bir eksikliktir.[46]

Selçuklu Devleti'nin ünlü veziri Nizâmu'l-Mulk'ün kaleme aldığı *Siyāsetnāme* yaygınlığı ve etkinliği yanında, bu geleneğin en tipik örneklerinden biridir.

Nizâmu'l-Mulk eserinde sadece hükümdara nasihat vermekle kalmaz yönetimi pratize eden bir kişi olarak onu ele alır ve devletin işleyişini, aksayan taraflarını, devlet geleneğini, törenleri ve alınması gereken tedbirleri de belirtir.

Nizâmu'l-Mulk, elli fasıldan oluşan eserinde kendi döneminin problemlerini de burada söz konusu etmiştir.[47] Kendisinden önceki ve çağdaşı olan siyasetnâmelerden farklı olarak, dinî nasslar konusunda çok titiz davranmadığını da belirtmek gerekmektedir. Siyasetnâmenin otuzuncu faslını, "Şarap Meclisinin Kurulması ve Şartları"na ayırması, bu konuda bir fikir vermektedir.[48]

Ayrıca Nizâmu'l-Mulk'ün, bizzat kendisinin yaşadığı bir problemi genel bir mesele tarzında sunmuş olması da son derece enteresandır. Bilindiği gibi Nizâmu'l-Mulk, Sultan Melikşah'ın hem veziri hem de küçük yaştan itibaren yetiştiricisidir. Fakat vezirliğinin son demlerinde, Sultan'la arası açılmıştır. Bunun sebeplerinden biri, hiç şüphesiz Sultan'ın eşi Terken Hatun'dur. Terken Ha-

[45] Tevfik Mücahid, *age.*, s. 154.

[46] Seâlibî, *age.*, s. 98.

[47] Nizâmu'l-Mulk, bu eserinde batini hareketler ve alınması gereken tedbirlerle ilgili de bilgi verir.

[48] Nizâmu'l-Mulk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergah Yayınları, İstanbul 1981, s. 171.

tun'un kendi öz oğlu olan küçük yaştaki Mahmûd'un Berkyaruk'un yerine Sultan Melikşah'tan sonra gelmek üzere veliaht tayin edilmesini istemektedir.

Tabiatıyla Berkyaruk tarafını tutan Nizâmu'l-Mulk ile arası açılmıştır. Nizâmu'l-Mulk bu sebeple eserinde eski Türk hükümdarlık ve hatun geleneğini tamamen bir tarafa bırakarak, kadınlardan tesettür ehli olarak bahseder. Kadınların olgun bir akıldan yoksun olduklarını, neslin devamı için var olduklarını dışarısıyla pek ilgileri olmamaları sebebiyle de padişahın işlerine karışmamaları gerektiğini ve görevlilere emir vermelerinin fesada sebep olacağını belirtir.[49]

Siyasetnâmelerde, başka sebeplerin yanında, toplumların ahlaki ve dinî sebeplerle yaşadıkları toplumsal çöküş, üzerinde durulan bir başka önemli noktadır. Gerçekten milletlerin hayati fonksiyonları bakımından ahlakın önemi büyüktür. Ahlakın önemi, her tasavvurun üzerindedir; çünkü insanlık değeri ahlakilikle doğru orantılıdır. İnsanların belli bir düzen dahilinde mutluluk ve olgunluğa ulaşması ancak ahlak sayesinde mümkündür.[50] Geçmişten günümüze birçok toplumun geçirdiği bunalım ve huzursuzluğun, nihayet bir ahlaki çöküşe dayandığı söylenebilir. Ahlakın toplumları yaşatan önemli bir güç olduğu tarihî olayların tanıklığından anlaşılmaktadır.[51]

Bu çöküntülerin başında, hükümdarın yönetim konusunda şahsi sorumlulukları idrak etmemesi ve siyasetinde ahlaki faziletleri öne çıkarmaması gelmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Fârâbî, "Hikmet riyasetin şartı olmaktan çıktığı gün –diğer şartlar bulunmuş olsa da– fazıl şehir kralsız kalır. Şehri idare eden reis, kral olmayınca şehir tehlikeye maruz olur. Kendisine teslim olacak bir hâkim bulmayan şehir, gecikmez yıkılır."[52] demektedir.

Sultanın siyasetinde adaletten sapması da çöküş sebeplerindendir. Çünkü adalet; inanç, mülk ve kudretin temeli; siyasetin beynidir. Adalet bütün faziletleri içinde barındıran en yüksek fazilettir. Adaletin tersi ise zulümdür. Adalet malı, parayı ve gücü nasıl çekiyorsa, zulüm ve cefa da bu nimetleri bir bir elden çıkarır, artmalarını önler. Zulmeden feci bir akıbete uğrayacaktır. Zulüm, gasp ve eziyetle elde edilen mal kuzey rüzgârlarının parçaladığı buluta benzer.[53]

Toplumu çöküşe götüren başka sebeplerde vardır: Haddi aşma, fitne ve fesat, bencillik, ihtilaf ve kötülüğün yaygınlaşması bunlar arasındadır.

Siyasetnâmelerde savaş problemi detaylı bir şekilde ele alınır. Referanslarını Kur'an-ı Kerim'in emirleri, Hz. Peygamber'in sözleri ve dört halifenin uygulamalarından alan siyasetnâmeler, belirli kurallar dahilinde bir savaş ahlakı felsefesi yaparlar. Şunu hemen belirtmeliyiz ki, siyasetnâme yazarları, yöneticilere öncelikle barışın korunmasını tavsiye ederler; çünkü insanlığın ve toplumların saadeti barışla mümkündür.

[49] Nizâmu'l-Mulk, *age.*, s. 246.
[50] Erdem, *age.*, s. 29.
[51] E. Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002. s. 129.
[52] Fârâbî, *age.*, s. 90.
[53] Seâlibî, *age.*, s. 96, 97.

Mâverdî der ki; akıllı bir kişi kendisi için tehlikeye atıldığı şeyin, tehlikeye attığı şeyden daha yüce olduğundan emin olmadıkça tehlikeye girmez. Çünkü her şeyin gideri mallardandır, savaşın gideri ise canlardır.[54]

Siyasetnâmeler her türlü çabaya rağmen barışı korumak mümkün olmuyorsa, tepkisel, barışçıl din ve ekollerin aksine savaş realitesini kabul eder ve birtakım kurallar koyarlar. Savaş; intikam, yıkım, egemenlik düşüncesinden uzak, öngörülen bir zararın önlenmesi ve Allah rızası için olmalıdır. Savunma konumunda, kendi tarafında olmayan bütün insanları muhalif ve düşman olarak karşısına almak yerine, saldırmaya karar vermiş muhariplere yönelik olmalıdır. Savaşın sınırlılığı olup, her türlü intikam hissinden kaynaklanan tecavüzlerden kaçınmak gerekir. Savaşta, normal hayatta ahlaken yasak olan yalan, hile, casusluk, tuzak kurma, aldatma gibi davranışlara izin verilmiştir.[55]

Savaşa girmeye kesin olarak karar veren hükümdar ordusunu ve kendi toplumunu korumak için şu hususlara dikkat etmelidir:

1. Uyanık Olma: Savaşa karar veren hükümdar uyanık olup savaşı neticelendirmedikçe uykuyu, gafleti, eğlenceyi terk etmelidir. Savaş tedbirlerini titizlikle alıp fırsatları değerlendirmelidir.[56]

2. Askerin Durumunu Gözetme: Öncelikle haklı bir savaşın gerekçeleri askere anlatılır ve kalplerin aynı hedefe doğru yönelmesi sağlanır. Askerin ihtiyaçları giderilir, her yönüyle savaşa hazır hâle getirilir.[57]

3. Düşmanla Kıyas Noktaları: Yönetici, kendi durumu ile düşmanın durumunu dört şeyde kıyaslaması gerekir. Bunlar; mekân, ümmet, sayı ve hazırlıktır. Yönetici, savaş mekânını, güneşin yönünü, mevzileri dikkate almak durumundadır. Bazı milletler diğerlerine göre daha savaşçıdır. Yönetici güç ve sayı yönünden düşmanı ile kendisini kıyaslamalı ve hazırlıklarını eksiksiz tamamlamalıdır.[58]

4. Sırların Korunması: Düşmanların öğrenmemesi için sırları korumak ve düşmanların sırlarını öğrenmek gerekir. Savaşta hedefe ulaşmak için sırları korumaktan daha güzel bir yardımcı, tuzak kurmaktan da daha iyi bir yol yoktur.[59]

5. Kuvvetten Önce Hile: Savaşa aşamalı başlamak yerine âni baskın daha yararlı ve daha sonuç verici görülmüştür. Hile ve tuzakla kolayca galip gelmek, şiddetle, inatla, zorla galip gelmekten daha güzeldir. Eskiler şöyle demiştir: "Kahraman kimse savaşınca on kişiyi öldürür. Tedbirli kimse hilesiyle askerlerin tümünü helak eder."[60]

6. Düşmana Elçi Göndermek: Yönetici, düşmanına karşı kendisini temsil edeceğine inandığı ve düzgün bir lisanla konuşan kimseyi, elçi göndermelidir.

[54] Mâverdî, *age.*, s. 349.
[55] Seâlibî, *age.*, s. 180; Erdem *age.*, s. 197.
[56] Mâverdî, *age.*, s. 354,355; Seâlibî, *age.*, s. 186.
[57] Ebû'n-Necîb es-Suhreverdî, *age.*, s. 210-211.
[58] Seâlibî, *age.*, s. 177.
[59] Mâverdî, *age.*, s. 361.
[60] Ebû'n-Necîb es-Suhreverdî, *age.*, s. 212, Mâverdî, *age.*, s. 361.

Ayrıca elçi olarak gönderilecek kimse; yakışıklı, akıllı, hazır cevap, zeki, dinine ve emanetine riayet eden, sırları saklayan, mala karşı düşkünlüğü olmayan bir kimse olmalıdır. Elçide bu özellikler bulunursa ülke bundan kazançlı çıkar.[61]

Savaşta, muharipler dışında kalan sivillere, teslim olanlara, kadınlara, çocuklara dokunulmamalıdır. Din adamlarına, mabetlere, sivil yerleşim birimlerine ve çevreye zarar vermemek de savaşın hukukundandır.

Yönetici, savaştan galip çıktığında Allah'a şükür etmeli, bolca bağışta bulunmalı ve etrafındaki dost ve müttefiklerine fetih mesajları göndermelidir.

Sonuç olarak, ilk ve ortaçağda yöneticinin halk üzerindeki yetkilerini denetleyen sınırlayıcı hukuki bir erkin bulunmaması, yönetilenlerin sadece ödev ve sorumluluklarla yükümlü olması ve haklar konusunun yöneticinin vicdanına devredilmiş olması, siyasetnâmelerin ne denli önemli olduğunun açık bir göstergesidir.

Dolayısıyla siyasetnâmeler halkın âdil bir uygulamayla huzur içinde yaşaması için yöneticilere yönelik önemli ahlaki ve siyasi öğütler içeren mesajlar taşırlar. Çok eski dönemlerden beri hemen hemen bütün devlet yapıları içinde gördüğümüz siyasetnâme örneklerinin yöneticilere benzer ahlaki öğütler içermesi bundandır.

Ancak, tarihî süreç göz önüne alındığında, siyaset-ahlak ilişkisinin siyasetnâmelerde ele alındığı ve öngörüldüğü biçimiyle yönetim uygulamalarına tümüyle yansıdığı söylenemez.

Siyasetnâmelerin yönetim ve halk üzerinde yeterince etkinlik sağlayıp sağlayamadığı, bu eserlerle İslam ahlakı arasındaki uyumun var olmasıyla da ilgilidir. Siyasetnâmelerde yöneticiler için öngörülen ilkelerin İslam ahlak ilkelerine tümüyle uymaması (bazı siyasetnâmelerde içki adabı bölümlerinin yer alması gibi) siyaset anlayışında ahlak ilkelerinin İslam'ın öngördüğü şekilde oluşup oluşmamasını tartışılır hâle getirmektedir.

Diğer taraftan siyasetnâme müelliflerinin devlet içinde icra ettikleri görevler ve etkinlik dereceleriyle diğer ulemanın kişisel menfaat çatışmasından doğan yönetime yaranma adına siyasi uygulamalara meşruiyet kazandırma çabaları da siyaset-ahlak ilişkisini olumsuz etkilemiştir. Kaldı ki, siyasetnâmeler her ne kadar geçmişin ideal uygulamalarını kendi dönemlerine uyarlamaya çalışan öğütler içermekte ise de, bu düşüncelerin reel-politik hâline getirilememesi, insani zaaflar göz önüne alındığında, pek de yadsınacak bir durum değildir.

Siyaset-ahlak ilişkisini siyasetnâmelerle yönetim arasındaki etki bağlamında ele almak yeterli değildir. Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi yönetim zaafları ve ulemanın zaafları dikkate alınarak genel anlamda ulema-yönetim ilişkisini ve bunun siyasi, sosyal ve dinî yönlerini geniş bir perspektifle ele alan özgün bir çalışmanın gerekli olduğunu burada ifade etmeliyiz.

[61] Mâverdî, *age.*, s. 363.

islâmiyât VI (2003), sayı 1, s. 119-128

Modern Dünyada Siyasi Etik

ÖMER ÇAHA
DOÇ.DR., FATİH Ü. İKTİSADİ ve İDARİ BİL. FAK. KAMU YÖNETİMİ BÖL.
ocaha@fatih.edu.tr

özet
Bu çalışma, ana hatlarıyla iki nokta üzerinde yoğunlaşmaktadır. Birincisi, siyaset düşüncesinde yer alan değişik etik anlayışlar. Locke ve Kant'tan kaynaklanan birey eksenli ahlaki anlayış, Machiavelli ve Hobbes'tan kaynaklanan otorite eksenli ahlaki anlayış ve Rousseau ve Hegel'den kaynaklanan siyasi toplum eksenli ahlaki anlayış olmak üzere üç tür siyaset ahlakının modern siyaset düşüncesinde geliştiği tezi bu çerçevede ayrıntılı bir şekilde irdelenmektedir. Bu üç farklı siyaset etiği anlayışına rağmen genel olarak modern dünyada biri "korumacı" biri de "değiştirici-dönüştürücü" olmak üzere iki siyaset pratiğinin geliştiği ortaya konmaktadır. Korumacı siyasetin demokrasiye, değiştirici-dönüştürücü siyasetin ise otoriter ya da totaliter sistemlere yol açtığı tartışılmaktadır. Bu çalışmada ele alınan ikinci nokta ise siyaset etiğiyle ilgili bazı temel sorunlardır. Siyaset ahlakının evrensel oluşu ve siyaset etiğinin neleri kapsadığı konusu değişik bakış açılarından hareketle irdelenmektedir. Adalet, özgürlük, kanun önünde eşitlik ve katılım gibi değişmez evrensel bir takım siyasi değerlerin olduğu bu çalışmada ayrıntılı biçimde tartışılmaktadır. Bununla birlikte, ahlaki değerlerin sadece yöneticileri değil, aynı zamanda yönetilenleri de bağlayan genel geçer ilkeler olduğu ileri sürülmektedir.

anahtar kelimeler
Siyasi Etik, Siyaset Ahlakı, Evrensel Değerler, Reel Politika, Siyaset Anlayışı, Demokratik Siyaset, Otoriter-Totaliter Siyaset

Siyasi etik, siyasetin ahlaki boyutunu çalışan bir disiplindir. Siyaset felsefesinin temel konuları olan adalet, özgürlük, erdem, eşitlik, dayanışma, hak, hukuk, ortak iyi, ideal toplum, devlet gibi konularla ilgili yaklaşımlar, siyasi etiğin konusunu oluşturmaktadır. Bununla birlikte, siyasetin doğası, siyasetin yapılış biçimi, siyasetin amacı vs. gibi konular da, bu disiplinin çalışma alanı içinde yer almaktadır. Ancak, son zamanlarda siyasi etik ile siyaset ahlakı birbirini ikame edecek şekilde kullanılmakta ve dilimizde de bu kullanımıyla yaygınlaşmaktadır. Siyaset ahlakı üzerinde durduğumuzda, siyasette genel geçer ahlaki ilkeler üzerinde durmaktayız. Oysa siyasi etik dediğimizde, bu konuları ele alan felsefi disiplinden söz etmekteyiz.

Bu çalışmada bu ayırımı bir kenara bırakarak, modern dünyadaki siyaset ahlakının ne tür siyaset anlayışlarına dayandığı üzerinde durmaya çalışacağım. Bununla birlikte, siyasi etikle ilgili temel bazı sorunlar üzerinde yoğunlaşacağım.

Modern Dünyada Siyaset Anlayışları

Modern dünyada bir yandan iç içe geçmiş, bir yandan da birbirinden köklü şekilde ayrılan üç siyaset anlayışının, dolayısıyla siyasi etik anlayışın olduğunu söyleyebiliriz: Bunlardan birincisi, zora dayalı siyaset anlayışıdır. Dolayısıyla, siyaset etiğinin temeline de zor kavramının yerleştiği bir yaklaşımdır bu. Bu yaklaşımın mimarı Machiavelli'dir. Machiavelli, siyasi etiğin referansını yöneticilerin eylemine indirgeyen siyaset anlayışıyla, Batı dünyasında yaklaşık iki bin yıllık bir geleneğe son vermiştir. Machaivelli, sadece Hıristiyanlığın cemaatin şahsında somutlaşan ahlak anlayışını değil, aynı zamanda antik Yunan'ın 'polis'in yüce şahsiyetine dayanan siyasi anlayışını da bir kenara bırakmıştır. Gerek antik Yunan'da, gerekse ortaçağ boyunca hâkim olan Hıristiyanlık siyaset anlayışında siyasetin mihenk noktasında yöneticiler değil, toplumsal, siyasal veya dinsel unsurlar yer almıştır. Machiavelli, bütün bu referansları bir kenara bırakarak siyaseti ve sonuçlarını yöneticinin mutlak iradesine dayandırmıştır.

Machiavelli'nin siyaset etiğini açıklayan anahtar kavram, siyasetin sonucudur. Machiavelli'nin deyimiyle, iyi siyaset başarılı siyasettir. Başarı ise, o günkü şartlarda henüz ulusal yapısını teşekkül etmemiş olan İtalyan birliğinin sağlanmasıydı. Mahciavelli, aynı zamanda çifte ahlak anlayışıyla da modern siyaset düşüncesinde bir ilke imza atmıştır. Ona göre, yöneticinin ahlaki değerleriyle, yönetilenlerin ahlaki değerleri birbirinden farklı olmalıdır. Yöneticinin ahlaki değeri, ülkenin birliğini ve beraberliğini sağlayarak ülkeyi güvenli bir ortam hâline getirmektir. Yönetici, her tür yolu kullanarak bunları yapabilir. Hesap vereceği tek mercii kendi vicdanıdır. Yönetici, ahlak, siyaset, hukuk, din, gelenek, görenek, örf, âdet vs. gibi tüm kaynakların üzerinde yer almakta ve iradesi bunlardan bağımsız hareket etmektedir. Onun iyisi ve doğrusu, kendi başarısıdır. Yanlışı ve kötüsü de başarısızlığıdır. Machiavelli'nin yönetilenler için önerdiği ahlak ise, yöneticilerin buyruklarına mutlak surette itaat etmektir. Yöneticileri sorgulama, eleştirme gibi bir hakları yoktur. Bu anlamda ahlak yönetici için bir keyfiyet, yönetilen içinse bir yükümlülük getirmektedir.

Zora dayalı siyaset anlayışını bir adım ileri götüren T. Hobbes olmuştur. Hobbes'ta da Machiavelli'ye benzer biçimde mutlak anlamda sonuç üzerinde duran bir siyaset kaygısı söz konusudur. Hobbes, insan aklını, insan tabiatının karşısına koyan diyalektik bir anlayıştan hareketle, aklın nasıl mutlakiyetçi bir siyasetle sonuçlandığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre insan, tabiatı gereği güvensiz bir yaratık olduğu için, kendisinde bulunan akıl potansiyeliyle bir devlet canavarı (*Leviathan*) yaratarak, kendi haklarını ona teslim eder ve buyruğu altına girer. Leviathan için güvenliği sağlamanın, hatta toplumsal varlığın kendisini korumanın yolu, toplumu oluşturan bireyler üzerinde zor kullanmaktan geçer. Dolayısıyla, yegâne etik değer, Hobbes için zordur. Bireylerin mutlakiyetçi bir yönetime boğun eğmekten başka bir seçenekleri yoktur.

Machiavelli ile Hobbes'un teorisinde somutlaşan zora dayalı siyaset anlayışının altında yatan nihai hedef, güvenliktir. Ancak bu siyaset tarzı, siyasetin araçları değil, amaçları üzerinde duran bir siyaset anlayışı geliştirmiştir. İki dü-

şünürde de şan, şeref, haysiyet, dürüstlük, iyilik, ilkelilik gibi değerlerin bir anlamı yoktur. Bu değerlerin tümü, tahakküm kurma, ezme, korkutma, iktidarı sürdürme gibi değerlerin yanında ikinci planda kalırlar. Bireyleri siyasal otoriteye karşı itaatkâr durumda tutan siyasete karşı beslenen sevgi, menfaat beklentisi değildir. Doğrudan doğruya siyasal otoritenin (Hobbes'un deyimiyle *fear of sword*) bireylerin kalbine saldığı korkudur.

Modern dünyanın siyasetinde ikinci etik anlayışı, Locke-Kant siyaset felsefesinde bulabiliriz. Bu siyasetin üzerinde odaklandığı şey 'ilke'dir. İki düşünür de tabii hukukun öneminden hareketle geliştirdikleri siyaset anlayışında, özel olarak yöneticilerin, genel olarak da yönetimin iradesini, nihai referansı tabii hukuk olan bir hukuk sistemi ve ahlaki değerlerle sınırlandırmışlardır. Mesela, Locke için insanların devlet öncesi aşamada sahip oldukları moral değerler, insanların devlet aşamasında geliştirdikleri yasal değerlerden daha aşağı değildir. Bu bakımdan Locke, siyasetin tepe noktasına tabii hukuktan neşet eden hakları ve bunları besleyen ilkeleri yerleştirmiştir. Politik toplumun tesis edilmesinin altında yatan temel amaç, tabii hukukun gereği olarak sahip olunan değerlerin korunmasıdır.

Hem Locke, hem de Kant bu noktadan hareketle, ahlaki kaygıları her tür değerin üzerine yerleştiren bir anlayış geliştirmişlerdir. Kant, yönetilenler için ödevci ahlak anlayışını öngörürken, Machiavelli gibi yöneticileri farklı bir ahlaki ilkeye tâbi tutmamıştır. Başka bir deyişle ahlak, tabii olarak iyi olan insan varlığının genel geçer olumlu ilkelerini ifade etmektedir. Gerek Locke, gerekse Kant'ın toplumsal tahayyülleri barıştan yanadır. Ancak, barışın koruyuculuğunu, yöneticilerin hukuktan ve ahlaki değerlerden bağımsız işleyen iradesine değil, insanın doğasına dayandırmışlardır. İnsan doğası, onun barışçı bir ortam içinde yaşamasını gerektirir. Bu anlayış, alt ayaklarını hukuk, ahlak, dinsel ve geleneksel değerlerlerin oluşturduğu 'ilkeleri', yönetim ve siyasetin şemsiye katmanı hâline getirmiştir. Kant'ın bütün dünya insanları için geçerli olabilecek ebedî bir barış projesinin peşinde olmasına yol açan ana kaygı budur. Bu siyaset anlayışında sonuç değil, esas itibarıyla araçlar önemlidir. Başka bir deyişle, sonuçlar, sıkı sıkıya bağlı kalınan araçlardan ortaya çıkar.

Bu anlayışta siyaset pragmatik amaçlara hizmet eden bir mekanizma değildir. Başka bir deyişle siyaset, belli başlı ilkeleri kaim kılmak için kullanılan araçsal bir etkinliktir. Araçlar bazen beklenen sonuçları vermeyebilir. Locke-Kant tarafından geliştirilen siyaset anlayışında, siyaset, yaptırımcı değil, buluşturucudur; tek taraflı değil, karşılıklı konsensüse dayanır; güçten değil, ilkelerden beslenir. Ne siyaset, ne de siyaset pratiği ahlaki değerlerden ayrılabilir. Siyasetçi bir sanatçı gibi rol yaparak hareket etmez. Siyasetçi ahlaki ilkeler tarafından sarmalanmıştır; ve bu ilkeleri yaşamının tümünde sergilemek gibi bir yükümlülüğe sahiptir. Dolayısıyla, siyaset, ahlakın üzerinde veya ondan bağımsız değil, onunla bütünleşmiş hatta altında yer almış bir etkinlik olarak görülmektedir.

Modern dünyanın bir diğer siyaset anlayışı 'toplumsal entegrasyon' düşüncesine dayanır. Rousseau-Hegel ikilisinin çalışmalarında şekillenen bu siyaset anlayışının öngördüğü siyasi etik, bireyin toplumla mutlak surette bütünleşmesi, toplumun

genel çerçevesine asimile olması, onun genel potasında eriyerek özgünlüğünü yitirmesi, böylece toplumun entegral bir parçası hâline gelmesini amaçlar. Birey, toplumla mutlak anlamda bir entegrasyon sağlarken, toplum da devletin manevi şahsiyetiyle bütünleşmiştir. Burada, hukuka, temel bazı haklara yer bırakılmıştır; ancak, bunların yapımcısı, kaynağı ve referansı devlet olarak kabul edilmiştir.

Rousseau, devleti, 'genel irade' kavramıyla ifade eder ve bu iradeyi total biçimde ortaya koyar. İnsanın gerçek anlamda politik bireye, başka bir deyişle, vatandaşa dönüşmesi için, toplumla bütünleşmesi, toplumun ürettiği tüm değerleri kendi şahsına aktarması gerekir. Rousseau iki tür ahlaki değer ayırımına gider. Birincisi, insanın tabii hâlde (devlet öncesinde) sahip olduğu ahlaki değerlerdir. Bu aşamada sahip olunan ahlaki değerlerin kaynağı vicdandır. İkincisi ise, toplumun ürettiği ahlaki değerlerdir. Toplumun ürettiği ahlaki değerlerin temelinde ise insan aklı yer alır. İnsan aklının bir ürünü olarak ortaya çıkan 'genel irade' (devlet olarak da okunabilir) herkesi bağlayıcı genel bir ahlaki sistem geliştirir. Dolayısıyla, tabii durumdaki ahlak, artık toplumsal, hatta politik ahlaka dönüşmüştür.

Rousseau, toplumsal ahlak konusunda totaliterdir. Onun için, genel irade bir kez ortaya çıktımı, artık geçerli olan onun bütüncül çıkarı olur. Bu durumda öznel çıkarlara, tercihlere veya değerlere yer yoktur. İnsanı gerçek anlamda insan yapan onun tabii hâlden politik hâle dönüşümüdür. İnsan, doğa durumundan politik duruma gelmekle daha kazançlı hâle gelmekte ve gerçek anlamda bir insan olmaya başlamaktadır. Rousseau, toplumsal aşamadaki insanı, politik toplumun bir parçası olarak kabul ettiği için, burada 'insan', 'birey'e dönüşmüştür. Fakat liberallerde olduğu gibi bireyci değildir. Başka bir deyişle, bencilce davranamaz.

Hegel'in de buna benzer bir ahlak ayırımı söz konusudur. Hegel, aileye, sivil topluma ve devlete ait olmak üzere üç ahlaki durumun altını çizer. Aile aşamasındaki ahlaki değerler, karşılıklı özveri, dayanışma, sevgi ve saygıya dayanırken, sivil toplum aşamasında çatışma, çıkar ayrışması ve ben merkezciliğe dayanır. Devlet aşamasında geçerli olan ahlak ise, politik toplumun yekpare bir yapı oluşturması, organik bir hüviyete kavuşması ve tüm farklılıkların homojen bir yapı içinde erimesidir. Bu süreç, diyalektik ve tarihsel olarak oluşur. Tarihin son aşamasında yer alan devlet, toplumsal tüm varlıkları massederek hukukun ve ahlakın kaynağı hâline gelir. Kısaca, Rousseau gibi Hegel'de de entegrasyonel bir ahlak anlayışı söz konusudur. Ahlakın kaynağı, yapımcısı, sürdürücüsü, politik toplumun kendisidir. Burada ahlak tekildir ve herkesi bağlayıcıdır.

Rousseau-Hegel çizgisinde gelişen siyaset anlayışı, bir yönüyle Machiavelli-Hobbes çizgisinde gelişen siyaset anlayışından ayrılır. İkincisinde toplumu bir arada tutan siyasal otoritenin yaydığı korku ve zorbalık iken, birincisinde toplumsal ve ahlaki değerlerle yasal değerlerdir. Ancak bunlar, bu değerlerin tümünün politik toplumun yüce şahsından neşet ettiğini kabul eden bir anlayış geliştirdiler. Bu yönüyle Rousseau-Hegel, antik Yunan düşüncesindeki polise benzer bir anlayış geliştirmişlerdir. Antik Yunan'da polis, salt bir organizasyon değildir. Polis, tebaasının dinsel, ahlaki, hukuksal değerlerinin yanı sıra, onların kimliklerini ve bu yönüyle politik varlıklarını oluşturan bir kaynak-

tır. Başka bir deyişle, polise ait olan unsurlar, onun yüce şahsıyla bütünleşmiş organik bir yapı meydana getirir. Rousseau-Hegel, benzer bir anlayışla insanın gerçek anlamda insanlaşmasının politik toplumla bütünleşmekten geçtiğini kabul eder. Onlara göre, özgürlük, toplumla bütünleşmekten ibarettir. Bu yönüyle toplumdan ayrışmayı, özgün seçim hakkına sahip olmayı, kısaca müdahalesizliği öngören liberal özgürlük anlayışının tam tersi bir anlayış bunlarınki...

Siyasi Etikle İlgili Bazı Sorunlar

Modern dünyada birey, toplum ve otoriteyi esas alan üç farklı siyasi anlayışın geliştiğini söyledik. Bu üç anlayışın siyasi etiği de ister istemez birey, toplum veya otorite gibi üç farklı kaynağa dayanmaktadır. Ancak, modern dünyada farklı siyaset anlayışları ve farklı ahlaki kaynaklar gelişmiş olmasına rağmen, aslında siyaset pratiğine baktığımızda ana hatlarıyla iki tür siyaset tarzından söz edebiliriz. Dolayısıyla, iki tür siyaset etiğinin de bunlara eşlik ettiğini söylemek mümkün. Bunlardan birincisi, etik kavramını insan doğasına dayandıran bir yaklaşımdır. Dolayısıyla, siyaseti de bundan bağımsız görmeyen bir anlayış. Burada siyaset, yaptırımcı, değiştirici, kurgulayıcı olmaktan çok, koruyucudur. Başka bir deyişle, siyaset negatif bir şekilde işlemektedir. Oysa ikincisinde siyaset etiğinin kaynağı, politik toplumdur. Böyle olunca siyaset, yaptırımcı, kurgulayıcı ve dönüştürücü bir etkinlik olarak kabul görmektedir. Bu anlayışta siyaset, herhangi bir ahlaki değere hizmet etmez, bizatihi kendi ahlaki değerini üretir ve bunu politik aygıtlar aracılığıyla topluma yayar.

Korumacı siyasetle değiştirici-dönüştürücü siyaset, birbirinden köklü biçimde ayrılan farklı toplumsal ve siyasal projelere yol açarlar. Korumacı siyaset anlayışının ana hatlarıyla demokrasiyi, değiştirici-dönüştürücü siyaset anlayışınınsa otoriter veya totaliter sistemleri doğurduğunu söyleyebiliriz. Bu iki siyaset anlayışı ışığında analiz edildiğinde modern siyasetin değiştirici-dönüştürücü yorumunun tarihin herhangi bir aşamasında görülemeyecek kadar olumsuz sonuçlar ortaya çıkardığını görmekteyiz. Kitlesel katliamlar, savaşlar, baskılar, bir bakıma bu siyaset anlayışının bir ürünü olarak gelişmiştir. Faşizm, sosyalizm, üçüncü dünya milliyetçilikleri ve bu dünyada peyda olan otoriter sistemlere baktığımızda, bunların böyle bir siyaset anlayışının ürünü olduğunu görürüz. Amerika, Avrupa, Eski Sovyetler, Balkanlar, Ortadoğu veya diğer birçok üçüncü dünya ülkelerinde meydana gelen katliamların tümü, bu tür siyaset anlayışının bir sonucudur. Hitler, Mussolini, Stalin, Mao, Pol Pot, Miloseviç, Şaron, Saddam ve Bush gibi diktatörler, bu tür bir siyaset anlayışının ürünü olan siyasetçiler veya devlet adamlarıdır.

Amerika'nın Bush yönetiminde Irak'a karşı sürdürdüğü savaşın aslında bu ahlaki anlayışa dayandığını söylemek mümkün. Irak'a karşı yürütülen savaşın adı "Irak'ı Özgürleştirmek"tir. Yani Amerika, başka bir toplumu değiştirmek ve dönüştürmek istemektedir. Sürdürülmekte olan savaş bir toplumu özgürleştirmekten çok, öldürücü savaş teknolojisinin vahşi bir biçimde sergilenmesi olsa da, Amerika şu ânda değiştiricilik-dönüştürücülük rolü oynadığını ifade etmektedir. Irak Savaşı'nın gözler önüne serdiği iki nokta önemlidir. Birincisi, Irak'ın Amerikan yönetiminin uygun gördüğü bir forma sokulması, başka bir deyişle

değiştirilmesi ve dönüştürülmesi. İkincisi ise, bunun ne pahasına olursa olsun yapılacak olması. Irak uzun süre direnebilirse veya Amerika'yı mağlup olacak bir noktaya getirebilirse, Amerikan-İngiliz yönetiminin burada kimyasal silah kullanma seçeneği dahil olmak üzere her tür savaş tekniğini devreye sokarak kazanma yoluna gideceği anlaşılmaktadır.

Irak Savaşı münasebetiyle sorulması gereken soru şu: Bir bireyin veya toplumun lehine, ona rağmen bir siyaset güdebilir miyiz? Bu siyaseti gerekirse Irak'ta görüldüğü gibi vahşi ve barbarca bir yöntemle sürdürebilir miyiz? Korumacı siyaset etiği açısından baktığınızda her iki konuda da cevabın "hayır" olması gerekir. Korumacı siyasetin de hiç kuşkusuz bir iyilik anlayışı, bir erdem anlayışı, bir toplumsal tahayyülü vardır. Ancak, bu siyaset anlayışı, bu tahayyülünü insanlara alternatif bir model olarak sunar, bunu alıp almamaları konusunu onların tercihlerine bırakır. İyiyi seçme konusunda tercih hakkı bireylerindir. Hiçbir topluluğun, toplumun veya siyasal otoritenin bireylere rağmen onlar adına bir şey yapması ahlaken meşru değildir. Kimseyi döve döve özgürleştiremeyiz. Gayri ahlaki araçlarla ahlaki hiçbir sonuç doğmaz. Bunun dünya üzerinde bir örneği yoktur. Bir toplumun yüreğine korku salarak, ona karşı vahşet uygulayarak, kısaca zulmederek bir toplum için hiçbir iyi sonucun yaratıldığına tarihte şahit olunmamıştır. Tanrı bile insanları cezalandırarak cennete götürmez. Cennetle cehenneme giden yolu gösterir, bunlar arasındaki seçim hakkını insanlara bırakır.

Tarihte özgürlük, eşitlik, modernleşme gibi isimler altında topluma rağmen, toplumun âdeta kafasını ezerek onu değiştirmeyi-dönüştürmeyi deneyen siyasal projeler olmuştur. Ama bunlardan başarılı bir sonuç elde eden birinin olduğunu, tarihe karşı epey meraklı olan bir sosyal ve siyaset bilimci olarak bilmiyorum. Son birkaç yüzyıllık tarihimizde Türkiye de dahil olmak üzere 'iyi', 'ideal' sonuçlar uğruna yapılmış olan devrimler vardır. Ancak, hiçbir devrimin, kullandığı gayri ahlaki araçlarla ahlaki bir toplum tesis ettiğini ne yazık ki göremiyoruz. Devrim geleneğine sahip hiçbir toplumda ahlaki değerler ayakta kalamamıştır. Kısaca, Amerika'nın Irak halkının iradesine rağmen, oraya herhangi bir şey getirmesi ahlaki olmadığı gibi, bunu getirmek için kullandığı vahşi yöntem de ahlaki değildir.

Siyasi etikle ilgili diğer bir sorun da, siyaset ahlakının genel olarak ahlakın bir parçası mı olduğu yoksa ondan bağımsız bir ahlak biçimi mi olduğu sorunudur. Bu sorunu şu şekilde de formüle edebiliriz: Siyaset, toplumda genel geçer ahlaki kurallardan bağımsız olarak işleyebilir mi? Otoriter ve totaliter siyaset anlayışında aslında siyaset kendi ahlakını üretmektedir. Bunun ne kadar ahlaki olduğu ise, tartışma konusudur. Mesela, bir diktatör, herkesin aynı refleksten hareket edeceği totaliter bir sistemi kurmak için bazı insanları öldürmeyi meşru kabul edebilir. Bu diktatörün kafasındaki ahlak anlayışı da, bu durumu hoş karşılar. Daha doğrusu bu durumda ahlaki olarak bir sorun olmadığı varsayılabilir. Ancak, unutmamak lazımdır ki, aşağıda ortaya koyacağım gibi temel birtakım insani değerleri baypas eden politikalar hiçbir şekilde ne meşrudur, ne de ahlaki.

Aynı şekilde siyaseti pragmatik bir araç olarak gören yöneticilerin siyaset anlayışı da, ahlakın sınırlarını zorlamaktadır. Bu anlayışta olan yöneticiler, günde-

lik yaşamlarında ahlaki davranabilir, ancak siyasi yaşamlarında ahlaki ilkeleri bir kenara bırakan bir tutum içinde olabilirler. Mesela, Süleyman Demirel, sık sık "siyasetin bir sanat" olduğunu tekrar eder dururdu bir zamanlar. Bu anlayışa göre siyasetle ahlakı birbirinden ayıracaksınız. Bir miting meydanına gittiğinizde ahlaklı bir insan gibi davranmak yerine, kitleleri ikna eden rollere bürünmeniz gerekir. Ahlaki sonuçlarını, yükümlülüklerini, yerine getirilebilirliğini göz önünde bulundurmaksızın karşılıksız taahhütlerde bulunulabilir bu anlayışa göre. Burada sergilenen anlayışa göre yönetici, siyaset alanına girdiği ânda ahlaki değerlerden oluşan giysiyi üzerinden atabilecektir. Oysa siyaset genel geçer etik kurallardan ayrıldığı zaman, ahlaksızlaşır. Siyaset adamı da ahlaklı bir insan olmaktan çıkar, bir siyaset dalkavuğu hâline gelir. Bu bakımdan ahlak, hem siyasetin kendisini hem de siyasetçiyi bağlayan bir kurallar dizisi olmak zorundadır.

Siyasi etikle ilgili bir diğer sorun da, siyasi etiğin izafi mi yoksa evrensel mi olduğu hususuyla ilgilidir. Siyasi etiğin bu boyutu, ancak genel olarak ahlak konusuyla birlikte anlaşılabilir. Şayet ahlaki ilkeler, bütün insanları ve zamanları bağlayıcı ortak değerlere sahipse, o zaman yaşamın bir parçası olan siyasete ilişkin değerlerin de kaçınılmaz olarak evrensel olmasını kabul etmemiz gerekir. Bu da bizi ciddi biçimde siyasetin 'ne'liği konusuna götürür. Dünyada değişik siyasetler olduğu gibi, değişik siyaset tarzları, değişik siyasi kurumlar bulunmuştur ve bulunmaktadır. Bütün bu siyasetler için geçerli olabilecek 'öz' (*core*) bir siyasi etikten söz edebilir miyiz?

Gerek genel olarak ahlak, gerekse özel olarak siyasi ahlakın çağlar boyunca değişmeyen değerleri olmuştur. Bazı değerler toplumdan topluma veya zamandan zamana farklı anlamlar kazanabilmiştir. Mesela kapalılık, geleneksel toplumlarda yaygın bir ahlaki değerdir. Oysa modern toplumlarda böyle bir yaşam pratiğinin fazla bir anlamı yoktur. Bunun gibi, zamanın şartlarına veya toplumun tarihine, örfüne ve dinsel değerlerine göre anlam kazanarak farklılık gösterebilen çok sayıda davranış kalıpları ve kuralları vardır. Oysa cinayet ve zina gibi eylemleri kınayan; ahde vefa, dürüstlük, yardımseverlik, güvenilirlik gibi değerleri öne çıkarar evrensel insani değerler, toplumdan topluma veya zamandan zamana farklı anlamlar kazanmazlar. Bu değerler, arızi durumların dışında genel olarak geçerli olan değerlerdir. Bunlar, bazı durumlarda terk ediliyor olsa bile, evrensel değerler olarak her zaman varlıklarını korumuşlardır. Mesela İslam, dürüstlük konusuna büyük bir önem verirken savaş veya karı-kocanın arasını yapma gibi bazı durumlarda yalana cevaz verebilmiştir. Bu tür arızi durumlar istisna tutulursa, genel olarak tüm insanlar için geçerli olan temel birtakım değerler vardır.

O hâlde, insanın yaşamıyla, sahip olma hakkıyla (mülkiyet), aile yaşamıyla (mahremiyet) ve seçim hürriyetiyle (özgürlük) ilgili olup, değişmeyen evrensel ahlaki değerlerin olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz bu değerleri tarihte göz ardı eden toplumlar veya dönemler olabilmiştir. Köleliğin bir zamanlar bir kurum olarak varlığı veya sosyalist rejimlerin mülkiyet kurumunu bir zamanlar lağvetmeleri gibi bazı pratiklerle tarihte karşılaşmak mümkündür. Ancak, bazı değer-

lerin bazı zamanlarda veya toplumlarda askıya alınmış olması arızi bir durum olup genel ilkeyi bozmaz. Bununla birlikte, ahlaki değerlerle ilgili toplumsal pratikler zaman zaman farklılık gösterebilir. Mesela, Roma döneminde kölelik, teorik olarak yasak bir kurum olarak kabul edilmiştir. Dönemin önemli filozoflarından Cicero ve Seneca köleliğin tabii hukuka aykırı bir kurum olduğunun altını çizmişlerdir. Hatta Roma hukukunda köleler ilk defa tabii hukukun gereği olarak, hür insanlarla aynı temel haklara sahip olarak kabul edilmiştir. Buna rağmen Roma köleci bir toplumdu ve köleliği kaldırmamıştı. Bu boşluğu doldurmak için Roma hukukunda *ius gentium* (yargıcın takdir hakkı) gibi bir alan yaratılarak, yargıçların uygulamaları meşrulaştırmaları sağlanmıştır.

Aynı şeyi siyasi etik için de söyleyebiliriz. Hangi kurumlara dayanırsa dayansın, hangi yönetim biçiminde bulunursa bulunsun, siyaseten hiçbir şekilde vazgeçilmez birtakım temel değerlerin olduğunu söylemek mümkün. Kişinin kendi seçimini yapabilme hürriyeti anlamında özgürlük, sahip olma anlamında mülkiyet, liyakat ve ehliyeti esas alma anlamında adalet, yönetilenin rızasını ve katılımını sağlama anlamında meşveret gibi değerler, evrensel siyasi değerlerdir. Halkını kandıran, halkın rızasına dayanmayan, halkına zulmeden, gereksiz yere barışı bozan, liyakat ilkesini göz ardı eden bir yönetim, ahlaki bir yönetim değildir. Bu tür yönetimler, toplumları lehine başarılı sonuçlar ortaya koymuş olsalar dahi kullandıkları araçlar ahlaki değildir. Unutmamak lazımdır ki, toplumların hayatında gayri ahlakilik bazı durumlarda kısa vadeli başarılar getirse de, uzun vadede toplumlara kaybettirir.

Yukarıda altı çizilen değerlerden biri de barışı korumadır. Gereksiz yere barışı bozma gayri ahlaki bir değer olduğuna göre, 'fetih'leri nereye yerleştireceğiz? Bu soru özellikle Müslümanlar için son derece kritik bir sorudur. Zira Müslümanlar, tarih içindeki fetihleriyle övünmeyi çok severler. İspanya'nın fethi, İran'ın fethi, İstanbul'un fethi gibi fetihler, Müslümanlara gurur verir. Şimdi tersinden bakıp Irak'ın Amerika tarafından fethini bir Müslüman nereye yerleştirecektir? Gerçekten son günlerde televizyon ekranlarına yansıyan vahşet görüntülerine Müslümanlar bir zamanlar yol açtılar mı? Şayet açmışlarsa, başka bir deyişle şayet fethettiğimiz yerleri Amerika'nın Irak'ı işgal ettiği gibi fethettiysek, o zaman bu ahlaki değildir. Zamanının güçlü uygarlığı, kendi değerlerini başka toplumlara yayabilir. Bu, eşyanın tabiatında olan bir şeydir. Ancak, bugün Amerika'nın yaptığı gibi silah ve askerî gücüne dayanarak başka toplumları tedhiş yoluyla istila ve işgal ediyorsa, bu ahlaki olmaktan çıkar. Kıyım ve vahşeti içeren bir siyaset tarzı hiçbir şekilde ahlaki bir siyaset olamaz. Hangi ulvi amaç için yapılmış olursa olsun fark etmez, gayri ahlakidir.

Siyasetle ilgili bir sorun da şu: Siyasi etik sadece siyaset yapıcılarını mı ilgilendirmektedir yoksa mikro ilişkileri de belirleyici midir? Başka bir deyişle, siyasetten beklentinin ahlaki bir çerçevesi var mıdır? Bu soru, kuşkusuz daha çok demokratik bir sistem için anlamlı olmakla birlikte, bütün siyaset tarzları için geçerli bir sorudur. Siyasetten maddi bir menfaat beklentisi içinde olmak doğru mudur? Şayet buna yanlış dersek o zaman demokrasiyi tümüyle reddetmiş

oluruz. Zira demokrasilerde siyaset püriten amaçlarla yapılan bir etkinlik değil, aksine birtakım çıkar beklentileriyle yapılan bir etkinliktir. Özellikle Amerika gibi pragmatik toplumlarda siyaset, neredeyse tümüyle çıkar elde etme çabası hâline dönüşebiliyor. Kazanç elde etmek insani bir etkinlik olduğuna göre, siyaseti bir kazanç aracı olarak kullanmanın da bir sakıncasının olmaması lazım.

Burada iki şeye dikkat etmek gerekir. Bunlardan birincisi, siyaset mekanizmasından elde edilecek yararın başkasının zararından doğmaması. İkincisi ise herhangi bir yararın dürüstlük, hakşinaslık gibi genel geçer ahlaki değerleri göz ardı etmeden elde edilmesi. İkinciyi anlamak mümkün, ancak birincisini nasıl gerçekleştireceğimiz gerçekten sorun. Siyaset bazen, özellikle de şeffaf işlemeyen yönetimlerde asimetrik bir şekilde işleyen bir süreç olabilmektedir. Yani birinin kazancı bir başkasının kaybı anlamına gelebiliyor. O hâlde siyaset kurumunu herkesin kazanacağı bir oyun hâline getirmek gerekir. Başka bir deyişle, siyaset mekanizmasını, siyasette adamı olan, uyanık, iş bitirici, üçkâğıtçı vs. gibi insanlar için bir fırsat hâline getirmek yerine, siyasetin bizatihi kendisini toplumsal kazancı arttıran bir etkinlik hâline getirmek gerekir. Bu da siyasetin nötr, şeffaf ve dürüstlüğüyle yakından ilgilidir.

Hükümetlerin elinde yoğunlaşan kaynakları lobi, şantaj, protesto, gösteri gibi etkinlikler yoluyla transfer etmek, bu anlamda gayri ahlakidir. Buradan hareketle hak edilmeyen maaş, yardım, teşvik, kredi gibi taleplerin de gayri ahlaki talepler olduğunu söyleyebiliriz. Kamu işçilerinin sendikal güçlerini veya işveren derneklerinin sermaye güçlerini kullanmak suretiyle hükümetleri etkileyip, hükümetlerin vesayet ettiği toplumun ortak kaynaklarını transfer etme çabası gayri ahlakidir. Bu tür siyaset mekanizmaları demokrasinin doğasında vardır. Ancak unutmayalım ki, bu, demokrasinin zaafıdır; ve bu mekanizma toplumları çok köklü sosyal, iktisadi ve siyasi yozlaşmalarla baş başa bırakmaktadır. Bugün Amerikan demokrasisi, sistemin bir parçası hâline gelen yoğun lobicilik faaliyetleri yüzünden bir denge yönetimi olmaktan çıkmıştır. Yüzde üçlük bir nüfusa sahip Yahudiler, demokrasinin bu zaafından yararlanarak toplumdaki gücün dörtte birlik bir kısmını oluşturabilmektedirler. Bunu bir toplumun uzun vadeli olarak kaldırabileceğini düşünmek mümkün değildir. Devletlerin şeffaf işlemediği üçüncü dünya ülkelerinde bu husus çok daha ciddi bir sorun olarak ortaya çıkabilmektedir. Buralarda küçücük bir azınlık topluma ait olması gereken kaynakların büyük bir kısmını transfer edebilecek bir güce ulaşabilmektedir. Bunu mümkün kılan bir siyaset tarzı, hangi yönetim biçiminde bulunursa bulunsun hiçbir şekilde ahlaki değildir.

Yöneticiler üzerinde baskı kurarak çıkar elde etmenin doğru olmayışı gibi onlara karşı dalkavukluk, yağcılık, ikiyüzlülük gibi davranışlar sergileyerek menfaat elde etmek de ahlaki değildir. Bu tür davranışları sergileyenler, her şeyden önce, ahlaken korumaları gereken kendi onurlarını ayaklar altına almış olmaktadırlar. Kendi toplumumuzda bunun yaygın örnekleriyle karşılaşmaktayız. Yönetilenlerin yöneticilerin elini öpmesi, onların önünde âdeta bir tanrının önünde durur gibi durması, yağcılık ve dalkavukluk yapması, bazen saygıdan olsa da, çoğunlukla bir menfaat beklentisiyle yapılmaktadır. Bu davranışlar, hem yapanların ahlakını bo-

zar, hem de yöneticilere tanrısal bir his kazandırarak onların ahlaksızlaşmasını sağlar. Elini vatandaşına öptüren bir siyasetçiden hiçbir şekilde ahlaki davranması beklenemez. Bir siyasetçi o noktaya gelmişse, o artık bir siyaset ve devlet adamı maskaralığına soyunmuş demektir. Böyle bir siyasetçiden ahlaki duyarlılık göstermesini beklemek büyük bir iyimserlik olur. O kendisini, vatandaşına karşı sorumlu, sorgulanabilir bir siyasetçiden çok, bir devlet tanrısı gibi görmeye başlar.

Siyasi etikle ilgili bir sorun da son zamanlarda çokça kullanılan reel politika kavramıyla ilgilidir. Reel politika kavramı uluslararası literatürde idealist politikanın karşıtı gibi kabul edilmektedir. Ancak, reel politika söylemiyle, siyasetin reel durumlardan hareketle yapılmasından çok, reel olan bir sürü şey içinden 'gücü' çekme ve siyaseti bunun üzerine bina etme düşüncesi vurgulanmaktadır. Reel politikayı savunanlar, çoğunlukla "biz de karşıyız" veya "bu doğru değildir ama" diye söze başlarlar; ancak, sonuçta güçlünün haklılığını savunan bir pozisyona düşerler. Özellikle Irak Savaşı münasebetiyle bu tavrı yaygın olarak gördük. Amerika'nın Irak'a saldıracağı, bundan sonra da tüm Ortadoğu haritasını yeniden şekillendireceği ve bir adım ötede de yeni bir küresel hegemonya oluşturacağı peşinen kabul edilmekte, bunun adına da reel politika denmektedir. Diğer ülkelerin de bu reel politikayı kabul edip ona göre tavır takınmaları, başka bir deyişle Amerika'nın yanında hizada durmaları gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu anlayış bize kısaca şunu söylemektedir: X şahsının elinde silah var, Y'nin malını gaspedecek; bu kaçınılmaz bir şeydir. O hâlde siz de bu gaspa ortak olup durumu kendi lehinize bir kazanca çevirmelisiniz.

Bu durum bir kez kabul edilirse artık hiç kimse kendisini güvende hissedemez. Bununla birlikte, hiç kimsenin bir başkasının haklarına tecavüz etme isteği taşımaması için bir neden de kalmaz. Bu bakımdan, reel politikanın, güçlü olanın haklılığına dayandırılması ve kaçınılmazlığı anlayışı bir safsatadan ibarettir. Şayet insan için reel bir şey varsa, o da barış ortamıdır. İnsan için barıştan daha reel bir şey olamaz. Barış, insanın varlığıyla paralel giden bir şey. İnsani bütün değerler, ancak barış ortamı içinde geçerli olabilir. Can, mal, akıl, namus, aile, özgürlük, özel yaşam gibi değerlerin emniyeti, ancak ve ancak barış ortamında korunabilir. Barışı, güçlünün keyfî talepleri yüzünden askıya almak, toplumları anarşi ve kaosa sürüklemekle eşdeğerdir. Bu bakımdan ahlaki bir siyaset tarzının bütün herkesin gücünü bir araya getirerek, haksızlığa yeltenen güçlüyü hizaya getirmesi gerekir. Aksi taktirde herkesin bir şekilde zarar göreceği bir anarşi ve kaos ortamı ortaya çıkacaktır. Durumdan vazife çıkarıp haksızların yanında yer almak dünyayı bir ormana dönüştürür. Orman kanunuyla işleyen bir dünyada bir gün gelir haksızlığın yanında yer alan toplumlar da haksızlığa yem olurlar.

Unutmayalım ki, ahlaksızlık toplumlara kısa vadeli kazanımlar sağlayabilir; ancak, uzun vadede kaybettirir. Ahlaklı davranan toplumlar uzun vadede mutlaka kazanırlar. Ancak bir beklenti için değil, bir erdem olarak ahlaklı olmalıyız. Ahlak, insan olarak bizim özümüz ve ana karakterimizdir. Bizi orman yaratıklarından ayıran şey, bizim ahlaki varlıklar olmamızdır. Ahlaki ilkeleri bir kenara bıraktığımızda elimizde şekil bulacak olan toplum, gerçekte bir insan toplumu olmaktan çıkar, bir ormanlar âlemine döner. Ahlaklı siyaset, insan toplumunu korumaya dönük bir siyaset olmalıdır.

islâmiyât VI (2003), sayı 1, s. 129-148

Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile

MAHMUT AY
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mahmutay@mynet.com

özet
Mu'tezilizm, Halife Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemi Abbasi iktidarının teolojik, düşünsel ve kültürel alanda uyguladığı siyasal projenin adıdır. Kur'an'ın yaratılmışlığı (Halku'l - Kur'an) düşüncesi bu siyasal projenin temel argümanıydı. Bu politik stratejinin kurucuları Mu'tezili temsilcilerdi. Yaklaşık 850 yılında Halife Mutevekkil Sünnet'in ihya edicisi olarak karşı-Mihne sürecini başlattı. Böylece anti-Mu'tezili süreç başlamış oldu. Mu'tezile düşünce okulu, 850 tarihinde gelenekçilerin (hadis ehli) elleriyle mağlup edildikten sonra yasa dışı ilan edildi. Onun öğretileri ve eserleri yok edildi.
Bundan sonra, yıllarca, Basra Okulu gibi özellikle Bağdat Mu'tezilesi politik olarak gözden düştü. Her iki okul da halkın güvensizliği ve düşmanlığıyla karşı karşıya kaldı. Bu makale, Mu'tezile'nin hayatta kalma mücadelesini içermektedir. Bu mücadele esnasında Mu'tezili öğretiler Mu'tezili kelamcılar aracılığıyla İslam dünyasının pek çok yerinde yayılma imkanı bulmuştur. Mu'tezili kelamcılar tarafından yetiştirilen öğrenciler, Mu'tezili öğretileri; Bağdat, Basra, Horasan, İspanya, Mısır, Rey, Merkezî Asya, Nişabur, Harezm ve Yemen gibi pek çok bölgede yaydılar. Özellikle Şia'nın Zeydî kolu, Mu'tezili doktrinlere sıkıca sarıldı. Mu'tezilizmin son evresinde Bağdat Okulu git gide Zeydiye ile kaynaştı.

anahtar kelimeler
Mu'tezilizm, Kur'an'ın Yaratılmışlığı, Gelenekçiler, Hadis Ehli, Mücadele, Zeydiler, Hanefi-Mu'tezili Blok, Şafii-Eş'ari Blok.

Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (131-135/227-235)[1] yaşadığı dönemde Mutezile, Basra'da büyük bir gelişme kaydederken, diğer bir Mutezile kolu Bağdat'ta Bişr

[1] Mutezilenin altıncı tabakasından sayılan Ebû'l-Huzeyl, yaşadığı dönemde Basra Mutezile okulunun üstadı olarak gösterilmektedir. Felsefeye ilgisinden dolayı Mutezilenin ilk filozofu olarak da anılmaktadır. Bizlere ulaşan herhengi bir eseri olmadığı hâlde, onun bir kelam okulu oluşturduğu söylenmektedir. Tam ismi, Ebû'l-Huzeyl Muhammed b. Ebî'l-Huzeyl el-Allâf'tır. İslam dünyasındaki ilk tercüme hareketleriyle ilgisinin olduğu ve Halife Me'mûn'un da hazır bulunduğu felsefi tartışmalara katıldığı bildirilmektedir. Eğitimini Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olan Osmân et-Tavîl'den aldığı kaydedilmektedir. Allaf hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kadı Abdulcabbâr, *Faḍlu'l-i'tizal ve ṭabaḳātu'l-mu'tezile*, tahk. Fu'âd Seyyid, Tunus 1974, s. 254-263; *el-Munye ve'l-emel*,

b. Mu'temir[2] (ö. 210) yönetiminde kurulmaktaydı. Bişr ve pek çok Bağdat Mutezilesi temsilcisi, Ali ile Mu'âviye arasındaki mücadelede Alî b. Ebî Tâlib lehinde eğilim sergilemekteydiler.[3] Diğer yandan Basra okulu temsilcileri bu period esnasında Sünni politik teolojiye daha yakın durmaktaydılar.[4]

Basra Mutezilesi daha tecrübeli ve daha büyük prestije sahip olmakla birlikte, Bağdat, Abbasilerin başkentiydi ve Mutezilenin oradaki temsilcileri Abbasi hükümetinin önde gelen şahsiyetlerine daha yakındılar. Halife Me'mûn döneminde (813-833) bu yakınlık bariz bir şekilde gün yüzüne çıkmıştır. Bağdat Mutezilesi, Halife Me'mûn tarafından planlanan, resmî soruşturma (Mihne) olarak bilinen politik olayda doğrudan müdahaleci olarak gözüktü. Halife Me'mûn, iktidarının başlangıcından itibaren, çoğu tartışmalı olan pek çok teolojik görüşü devletin sorunlarına uygulamaya çalıştı. İktidarın güvenliğini ve sürekliliğini korumaya yönelik bu politikanın temeli i'tizalî öğretilere dayanmaktaydı. İ'tizalî öğretilerin ideolojik kullanımı Mutezilizmi yaratmıştır.

Mutezilizm, i'tizalî görüşlerin siyasal ve ideolojik anlamda kullanımını ifade etmektedir; ki, Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemi, Abbasi iktidarının inançsal, düşünsel ve kültürel alanda uyguladığı siyasal projenin adıdır.[5] İktidarın güvenliğinin ve sürekliliğinin korunmasına yönelik uygulanan bu siyasal stratejinin teorisi Mutezili görüşlerden, teorisyenleri ise Mutezili temsilcilerden oluşmaktaydı. Halife Me'mûn'un başlattığı bu siyasal projenin bir ayağı i'tizalî görüşler aracılığıyla muhalif zümrelere karşı inançsal ve kültürel mücadeleye dayanırken, diğer bir ayağı da daha ılımlı zümrelerle uzlaşma esasına dayanmaktaydı.

cem'eden: Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, tahk. Usameddîn Muhammed Alî, İskenderiye 1985, s. 43-47; Ebû'l-Kâsım Belhî, *Bâbu ẕikri'l-mu'tezile min maḳalâti'l-islâmiyyîn*, Tunus 1974, s. 69-70; Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ, *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, tahk. S. D. Wilzer, Beyrut 1380/1961, s. 44; İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk, *Fihrist*, tahk. Rıza Teceddud, Beyrut 1988, s. 204; Bedevî, Abdurrahmân, *Meẕâhibu'l-islâmiyyîn*, Beyrut 1971, I. 129; Jozef Van Ess, "Ebû'l-Huzeyl Allaf", *Encyclopaedia Iranica*, London 1983, I. 318-322; Alî Sâmî Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, II. 273 vd.; Metin Yurdagür, "Ebû'l-Huzeyl Allaf", *DİA*, İstanbul 1994, X. 330; Osman Aydınlı, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebû'l-Huzeyl'in Yeri* (basılmamış doktora tezi), Ankara 1998, s. 85 vd.

[2] Arap asıllı olan Bişr b. Mu'temir, Ebû Sehl el-Hilâlî ismiyle de bilinmektedir. 130'lu yıllarda Kûfe'de doğduğu sanılmaktadır. Küçük yaşlarda ailesiyle birlikte Bağdat'a göç etmiş, belli bir süre orada yaşadıktan sonra, eğitim için Basra'ya gitmiştir. Basra'da Vâsıl b. Atâ'nın öğrencileri olan Bişr b. Sa'îd ve Ebû Osmân Zaferânî'den eğitim almıştır. Daha sonra Bağdat'a dönerek Mutezili görüşleri ortaya atmış ve Bağdat Mutezilesini kurmuştur. Kendisinden sonra gelen Mutezili temsilciler, onu bir otorite olarak kabul etmişlerdir. Bişr, Mutezilenin altıncı tabakasında zikredilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Belhî, *Maḳâlât*, s. 72; Kadı Abdulcabbâr, *Faḍlu'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, s. 265; *el-Munye ve'l-emel*, s. 49-50; Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî eş-Şâfi'î (377/987), *Kitâbu't-tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-hevâ ve'l-bid'a*, İstanbul 1936, s. 30-31; Ebû Osmân b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, tahk. Abdusselam M. Hârûn, Kahire 1367-1369/1948-1950, I. 104; İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, s. 52; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 205, 207.

[3] Nâşî el-Ekber, *Meşâilu'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-maḳâlât*, tahk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 51-52, 56-58; Montgomery W. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 279.

[4] Nâşî el-Ekber, *Meşâilu'l-imâme*, s. 51-58; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 284, 285.

[5] Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul 2002, s. 263 v.d.

Halife, 833 yılında ölümünden birkaç ay önce Bağdat valisi İshâk b. İbrâhîm'e gönderdiği bir talimatla, kadılık görevini yürütenlerin teolojik görüşlerinin sorgulanmasını istedi. Kadılar, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna (*ḫalku'l-ḳur'ān*) dair Mutezile doktrinini herkesin önünde onaylamaya zorlandılar. Sadece onlardan birkaçı bu uygulamaya direnç gösterebildi. Bu uygulamayı onaylamayıp, buna direnç gösterenler arasında, Kur'an'ın yaratılmamış olduğuna dair halk görüşünün sözcüsü ve hadis ehlinin ruhani lideri konumundaki Ahmed b. Hanbel (ö.855) de vardı.[6]

850 yıllarında Me'mûn'un üçüncü halefi Mütevekkil, farklı bir politik uygulamayla karşı-mihne sürecini başlattı. Böylece, anti-Mutezili süreç başlamış oldu. Bazı hadisçilere, Mutezileyi ve onlara yakın grupları, Peygamber'in güya söylemiş olduğu ifadelerle kınama talimatı verildi. Birkaç yıl sonra, diyalektik teolojiyle meşgul olmak resmen yasaklandı. Mutezili görüşler, saray ve çevresinden uzaklaştırıldı. Halife Mutevekkil'in bütün bu uygulamaları, Sünnet'in zaferi, bid'atın (Mutezilenin) çöküşü olarak nitelendirilmiştir.[7] Basra Mutezilesi gibi, özellikle Bağdat Mutezile okulu da politik olarak gözden düştü. Her iki okul da halkın güvensizliği ve düşmanlığıyla karşı karşıya kaldı. Tarihsel gelişmeler, Ahmed b. Hanbel ve gelenekçi hadis ehlinin, tüm İslam toplumunun dinî görüşlerini, en azından Bağdat civarındaki kelamcılardan daha fazla temsil ettiklerini göstermekteydi. Bütün bunlara rağmen, Mutezili öğretiler İslam dünyasının pek çok yerinde kabul görmüştü. Mutezile, Yukarı Mezopotamya, Suriye, Lübnan, Bahreyn, Kuzey Afrika, Ermenistan, İran, Huzistan ve Hindistan gibi belli coğrafi bölgelerde[8] kendisini kabul ettirme imkânı buldu. Bu geniş coğrafi alan, Mutezilenin daha fazla hayatta kalmasına yardım etti.

Basra'da Mutezile kelamının ve Arap edebiyatının önde gelen temsilcilerinden biri olarak bilinen meşhur Mutezili temsilci Câhız[9] (ö. 255/869), kelamcı-

[6] Bu resmî sorgulama olayı ve sorgulamaya maruz kalan isimler için bkz. İbn Tayfur, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Tâhir, *Kitâbu Bağdâd*, neşr. İzzet Attâr el-Huseyn, Kahire 1949, s. 183; İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbu ṭabaḳâti'l-kebîr*, Beyrut t.y., VII. 356; Subkî, Taceddîn Abdulvahhâb b. Alî, *Ṭabaḳâtu'ş-şâfi'iyye el-kubrâ*, Mısır 1968, I. 207-210; Hanbel b. İshâk, Ebû Abdullâh, *Ẕikru miḥneti'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, tahk. Muhammed Nağş, y.y., 1403/1983, s. 60-61; Fehmî Ced'an, *el-Miḥnetu - Baḥs fî cedeliyyeti'd-dînî ve's-siyasi fî'l-İslâm*, Ürdün 1989, s. 122-123; Walter M. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and The Mihna*, Leiden 1897, s. 56 vd.; Mehmed Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisciliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 59 vd.; Abdussettâr İzzeddîn er-Râvî, *Ṣevratu'l-'aḳl – Dirâsetu felsefiyyeti fî fikri Mu'tezileti Bağdâd*, Bağdad 1986, s. 227-234.

[7] es-Subkî, Abdulvehhâb b. Takiyuddîn, *Ṭabaḳâtu'ş-şâfi'iyye el-Kubrâ*, Kahire 1324/1906, I. 215-216; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân, *el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mulûk ve'l-umem*, tahk. Muhammed A. Atâ'-Mustafâ A. Atâ', Beyrut 1995, XI. 206; Hatib Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî, *Târîḫu Bağdâd*, Beyrut, t.y., X. 67.

[8] Josef Van Ess, "Mu'tazılah", *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, X. 222.

[9] Tam ismi Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî'dir. Hicrî 150-160 yılları arasında Basra'da doğduğu sanılmaktadır. Basra'daki canlı ilim ve kültür ortamında yetişmiştir. Hilafetin başkenti Bağdat'ta bürokrasiyle iyi ilişkiler kurmuştur. Yazdığı risaleleri, vezir İbnu'z-Zeyyât Muhammed b. Abdulmelîk'e ithaf etmiştir. Daha sonra eserlerinin bir kısmını Mutezili

ların zedelenen imajını yenilemek adına, Mutezilenin üstünlüklerini anlatan, Şiileri eleştiren *Faḍilatu'l-mu'tezile* isimli bir eser yazdı. Bu esnada Mutezili öğretiler, muhalif kesimlerce yoğun eleştirilere tâbi tutulmakta, hatta bazı Mutezili temsilciler saf değiştirmekteydiler. Önceleri Mutezili görüşleri benimsemiş olan Ebû Îsâ el-Varak (ö. 247/861) bu görüşlerden ayrılarak, Mutezilenin muhaliflerinden olan Rafızilerle beraber olmuştur.[10] Aynı tutum İbn Râvendî (215-298/830-910) tarafından da sergilendi.[11] İbn Râvendî, Rafızilere katılarak onlar için *Kitâbu'l-imâme* adlı eseri yazdı. *Feḍîḥatu'l-mu'tezile* (Mutezilenin Rezaletleri) adlı eserinde ise Mutezileye yönelik ağır ithamlarda bulundu.[12]

İbn Râvendî'nin bu eseri, Câhız'ın yukarıda sözünü ettiğimiz eserine bir cevap niteliği taşımaktadır. İbn Râvendî bu eserinde eski Mutezili bilginlerin görüşlerini tek tek ele almakta, içine düştükleri çelişkileri kendi bakış açısıyla ortaya koymaktadır. Kitabının ikinci kısmını Şiiliği savunmaya ayıran İbn Râvendî, diğer eserlerinde Kur'an-ı Kerim'e, dinî nasslara ve Peygamber'e yönelik ithamlarda bulunarak Mutezilenin savunduğu pek çok tezi çürütmeye çalıştı.[13]

Bundan sonra gelen Basra ve Bağdat okuluna mensup pek çok Mutezili temsilci İbn Râvendî'ye ve görüşlerine reddiye yazmışlardır. Bunun en güzel örneği el-Hayyât el-Mu'tezilî'nin (300/912) *Kitâbu'l-intiṣâr* adlı eseridir. Bu eserde, Câhız'ın Rafızilere yönelttiği eleştirilere yer verildiği[14] gibi, Hayyât ile İbn Râvendî arasındaki münakaşalara da yer verilmektedir.[15]

9. yüzyılın sonuyla birlikte Mutezili kelamcılar, gelenekçilerden, mülhidlerden ve Müslüman olmayan entelektüellerden gelen eleştirilere daha sistemli cevap vererek reaksiyon gösterdiler. Bu dönemde Bağdat Mutezile okulunun en önemli düşünürü Ebû'l-Kâsım el-Belhî[16] (ö. 929) bir kelamcı olarak Bağdat'ta büyük bir ün

temsilcilerden Ahmed b. Ebî Du'âd'a ithaf etmiştir. Arap edebiyatının en çok eser kaleme alan düşünürlerinden biridir. Eserlerinden bazıları günümüze kadar ulaşabilmiştir. *el-Oṯmâniyye* adlı eseri Şiilerin iddialarına karşı, ilk üç halifeyi savunan bir eserdir. *Faḍileṭu'l-mu'tezile* adlı eseri Mutezilenin üstünlüklerini konu edinir. Câhız'ın hayatı, eserleri ve görüşleri için bkz. Hayyât, Ebû'l-Huseyn b. Osmân, *Kitâb el-intiṣar*, Beyrut 1957, s. 70 vd.; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, s. 127-130; Sendubi, *Mecmu'atu resâili'l-Câḥız*, Kahire 1324, s. 82 vd.; Charles Pellat, *The Life and Works of Cahiz*, London 1969; Yusuf Şevki Yavuz, "Câhız", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 20-24; İrfan Aycan, "Câhız ve Emevi Tarihine Mu'tezili Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, XXXV (1996), s. 285-308; Sabri Hizmetli, "Kitabu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmamet Anlayışı", *AÜİFD*, XXVI (1983), s. 681-717.

[10] Hayyât, *İntiṣâr*, s. 152.

[11] Hayyât, *İntiṣâr*, Mukaddime Nyberg, s. 43-44.

[12] Hayyât, *İntiṣâr*, s. 101-102.

[13] Hayyât, *İntiṣâr*, s. 23-32 vd.

[14] Hayyât, *İntiṣâr*, s. 103-104.

[15] Hayyât, *İntiṣâr*, s. 17, 23-24, 154, 173 vd.

[16] Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî, Belh'de dünyaya geldi. Uzun süre Bağdat'ta yaşadı. Nesef'te kendisine ait bir okul kurdu. Belh'de 319/931 yılında hayatını kaybetti. Eserleri arasında *Kitâbu'l-maḳâlât* ve *Kitâb meḥâsin Ḫorasan* adlı eserler zikredilmektedir. Yönetim sorunu hakkındaki görüşüne gelince; imametin Kureyşli birisine verilmesi gerektiğini savunur; ancak, bir Kureyşli gerekli şartları taşımıyorsa Kureyşli olmayan birisinin de imam olabileceğini savunmaktadır. Belhî hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fuad Sezgin, *GAS*, Leiden 1967,

kazanmıştı. Ancak o, İslam'ın egemen olduğu kuzeydoğu bölgesinde ve Horasan'da daha büyük bir etkiye sahipti. Belhî, bu bölgede, Bağdat Mutezile okuluna mensup, Ebû't-Tayyib İbrâhîm b. Muhammed b. Şihâb (ö. 962), Ebû'l-Hasan el-Ahdab gibi pek çok kelamcının eğitim görmesini ve yetiştirilmesini sağladı.[17]

Basra okulunun klasik döneminin iki önemli siması, *Şeyḫân* olarak bilinen baba-oğul, Ebû Alî el-Cubbâ'î[18] (ö. 915) ve Ebû Hâşim el-Cubbâ'î[19] (ö. 933) idi. Kadı Abdulcabbâr ve daha sonraki Basra Mutezilesi temsilcileri ele aldıkları konularda öncelikle bu iki isimden alıntılar yapmayı alışkanlık hâline getirmişlerdir. Ebû Hâşim'in öğretilerini benimseyip, ona uyanlara Behşemiye veya Behaşime adı verilmiştir. Ayrıca onlar, muhalifleri tarafından Zemmiye olarak da isimlendirilmişlerdir.[20]

I. 622-623; Albert N. Naden, "el-Balkhi, Abu'l-Kâsım", *The Encyclopaedia of Islam*, I. 1002-1003; Josef van Ess, "Ebû'l-Qasem al-Balkhi al-Kabi" *EIR*; Eş'arî, *Maḳālāt*, İstanbul 1929, s. 314, 555; Isferâyînî, *et-Tabṣır fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırḳatı'n-nâciye 'an fırḳatı'l-ḫalıḳın*, Kahire 1940, s. 52; Kadı Abdulcabbâr, *el-Munye ve'l-emel*, s. 74-75; *Faḍlu'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, s. 297-298.

17 Albert N. Nader, "al-Balkhi", *The Encyclopaedia of Islam*, I. 1002.

18 Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhab b. Sellâm el-Cubbâ'î'nin 235/849-850 yılında Huzistan'ın Cubba kasabasında doğduğu bilinmektedir. Basra'da Basra Mutezilesi temsilcilerinden biri olan Şahhâm'dan kelam dersleri almıştır. Öğrencileri arasında oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâ'î, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Muhammed b. Zeyd el-Vasıtî, Muhammed b. Ömer es-Saymerî, Mûsâ b. Rebah, Ebû'l-Fazl el-Hucendî gibi ünlü isimler vardır. 303/916 yılında Askerimükremde vefat etmiştir. On dokuz sorun hakkında Allaf'a muhalefet etmiştir. Ebû Alî Cubbâ'î'nin siyasi ve kelami görüşleri için bkz. Eş'arî, Ebû Hasan Alî b. İsmâ'îl el-Basrî eş-Şâfi'î, *Maḳālātu'l-islâmiyyîn*, tahk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1400/1980, s. 157, 161, 179, 187, 199, 206, 355, 359, 362, 374, 517, 519, 520 vd; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 217-218,226; Abdulcabbâr, *el-Munye ve'l-emel*, s. 67-71; *Faḍlu'l-i'tizâl*, s. 286-296; *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, tahk. Abdulkerîm Osmân, Kahire 1416/1996, s. 129, 182, 199, 275, 472, 491, 494, 624; *el-Muğni fi ebvâbi't-tevḥîd ve'l-'adl*, tahk. Komisyon, Mısır t.y., IV. 30, 51, 95, 222, 230; V. 205, 213, 217, 233, 239; VI/I. 128, 207; VI/II. 37, 61, 239; XIV. 45, 56, 221, 339, 398; XX/I. 48, 216, 228, 247, 294; XX/II. 207, 215, 217, 218; İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, Beyrut 1961, s. 80-85, 97, 98, 99; Sezgin, *GAS*, I. 621-622; Yavuz, "Cübbâ'î, Ebû Alî", *DİA*, s. 99-102; Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî 'ilmi'l-kelâm dirâsetu felsefiyye li ârai'l-fıraḳi'l-islâmiyye fî uṣûlu'd-dîn*, Beyrut 1991, I. 289; Râzî, Fahreddîn, *I'tiḳâdât fıraḳu'l-muslimîn ve'l-muşrikîn*, tahk. Alî Sâmî Neşşâr, Mısır 1938, s. 45; Abdurrahmân Bedevî, *Meẕâhibu'l-islâmiyyîn*, Beyrut 1971, I. 280-329.

19 Ebû Hâşim Abdusselâm b. Muhammed b. Abdilvehhab el-Cubbâ'î 277/890-91 yılında Basra'da doğdu. Babasının vefatından sonra Bağdat'a giderek burada ilmî faaliyetlerde bulundu. Onun öğrencileri arasında; İbn Hallad el-Basrî, Abdullâh b. Hattâb, Ebû Abdullâh Huseyn b. Alî el-Basrî, İbrâhîm b. Ayyâş, Ebû İmrân es-Sayrafî gibi meşhur isimler yer alır. Ebû Hâşim'in kelami görüşleri kendisinden sonra Büveyhi veziri Sâhib b. Abbâd aracılığı ile Şia arasında da yayılmıştır. Kendisi ve kelam konularındaki görüşleri, Kadı Abdulcabbâr'ın eserleri ve kendisine muhalif olanların aracılığıyla bizlere ulaşmıştır. Ebû Hâşim pek çok konuda babasına muhalefet etmiştir. Ebû Hâşim'in, babasını küfürle suçladığı ve ölümünden sonra da mirasını redettiği bildirilmektedir. Kadı Abdulcabbâr, baba-oğul arasındaki ihtilaflı konuları el-Mesailü'l-Varide ala Ebi Alî ve Ebi Hâşim adlı bir eserde toplamıştır. Ebû Hâşim'in en ilgi çekici görüşlerinden birisi "ahvâl" teorisidir. Ebû Hâşim'in hayatı, görüşleri ve eserleri için bkz. Abdulcabbâr, *el-Munye ve'l-emel*, s. 79-83; *Faḍlu'l-i'tizâl*, s. 304-308; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 134-147; İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, s. 94-96; Isferâyînî, *et-Tabṣîr*, s. 82; Subhî, *Fî 'ilmu'l-kelâm*, I. 310-311; Sezgin, *GAS*, I. 621-622; Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâ'î", *DİA*, X. 146-147; Bedevî, *Meẕâhibu'l-islâmiyyîn*, I. 330-379.

20 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 134-147; İlhan, "Ebû Hâşim el-Cubbâ'î", X. 146-147.

Ebû Alî el-Cubbâ'î'nin sadık takipçilerinden biri olan Saymerî (ö. 927) ile Ebû Hâşim arasında sert bir mücadele yaşanmış, bu mücadele sonucunda Saymerî, Ebû Hâşim'i küfürle suçlamıştır; hatta Saymerî'nin bu maksatla bir eser kaleme aldığı bildirilir.[21] Bu mücadeleyi başlatan Saymerî'nin, Ebû Alî ve Bağdat Mutezilesi temsilcilerinden ders almış olduğu bilinmektedir. Daha şiddetli bir tartışma, Bağdat'ta Saymerî ile birlikte öğrenim gören İbnu'l-İhşîd[22] (ö. 932) ile Ebû Hâşim arasında yaşanmıştır.

Ebû Alî el-Cubbâ'î, kelam tarihi için önemli iki isim yetiştirmiştir. Bunlardan biri oğlu Ebû Hâşim –ve Basra Mutezilesinin alt branşı olan Behşemiye–, diğeri ise Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'dir (260-330/873-941).

Eş'arî de, Ebû Hâşim ve diğer nüfuzlu Mutezile kelamcıları gibi aynı entelektüel çevrenin bir ürünü idi. Birbirine uymayan pek çok rivayete göre,[23] Eş'arî, başlangıçta Cubbâ'î'nin kelama yönelik rasyonalist yaklaşımının ateşli bir savunucusuydu.[24] Daha sonra Mutezilenin bazı doktrinleri hakkında farklı düşünmeye başlamış ve akıl hocası Cubbâ'î'den ayrılmıştır.[25] Birbiriyle çelişkili olan bu rivayetlere göre, Eş'arî, İbn Râvendî gibi Mutezileden ayrılarak, Mutezili doktrinlere ağır eleştirilerde bulunmuştur. *Kitâbu'l-ibâne* ve *Maḳâlat'ul-islâmiyyîn* adlı eserlerinde Mutezili görüşleri eleştiriye tâbi tutarak, onların yanlışlığını ortaya koymaktadır. İbn Râvendî'den sonra, Mutezilenin tarihsel gelişimine en büyük darbe, Eş'arî tarafından vurulmuştur.

Mutezili doktrin ortodoks Müslümanlar tarafından mağlup edilmekle birlikte, şu üç ana koldan varlığını sürdürmeye devam etmiştir:

1. Ebû Alî el-Cubbâ'î'nin öğrencileri[26]

[21] İbn Murtazâ, *Tabaḳât*, s. 94-96.

[22] İhşidiye, Bağdat Mutezilesi temsilcilerinden biri olarak bilinen Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Macur el-İhşid (ö. 326/932) tarafından kurulan bir gruptur. İbn Murtazâ'nın Kadı Abdulcabbâr'dan aktardığına göre, Basra'da, Ebû Hâşim ve İbnu'l-İhşid taraftarlarının hazır bulunduğu büyük bir tartışma meclisi düzenlenir. Tartışma, hareket ve sükûn konusu üzerinde yapılır. İhşidiyenin sözcülüğünü Habeşî isimli biri; Behşemiyenin sözcülüğünü ise, Ebû Hâşim'in öğrencisi Ebû'l-Kâsım Siyrafî üstlenmiştir. Bkz. İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, s. 107-108, 110.

[23] Bu rivayetlerden birine göre Eş'arî'nin mezhep değiştirme olayı Basra Camii'nde gerçekleşir. Bir Cuma günü kürsüye çıkan Eş'arî, yüksek sesle şunları söyler: "Beni tanıyanlar kim olduğumu bilirler; tanımayanlara gelince, şimdi kendimi onlara tanıtacağım. Ben falancanın oğlu falancayım. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu, Allah'ın gözle görülemeyeceğini ve kötü fiillerin kendi fiillerimizin bir sonucu olduğu fikirlerini savundum. Bu görüşlerimden uzaklaşıyor ve tövbe ediyorum. Mutezileyi reddetmeye ve onların utanç verici hatalarını ortaya çıkarmaya karar verdim." Bkz. İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-a'yân*, Kahire 1275/1858, I. 464. Eş'arî'nin mezhep değiştirmeyle ilgili diğer rivayetler ve bu rivayetlerin değerlendirilmesi için bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, "Eş'arî'nin Hayatı", *AÜİFD*, XXV (1981), s. 467 vd.

[24] Makrîzî, Takiyuddîn, *el-Mevâ'iẓ ve'l-i'tibâr bi ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṯâr*, Kahire 1324/1906, IV. 186.

[25] İbn Hallikân, *Vefâyât*, I. 464. Eş'arî'nin mezhep değiştirme olayına, hocası Cubbâ'î ile aralarında geçen, üç kardeşin durumuyla ilgili sorunun neden olduğu da iddia edilmektedir. Bu münakaşa için bkz. İbn Hallikân, *Vefâyât*, I. 685-686.

[26] Ebû Alî el-Cubbâ'î, kendisinden sonra çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Bağdat okuluna mensup Ebû Abdullâh Muhammed b. Zeyd el-Vasıtî (ö. 306), Ebû Bekr Muhammed b. Alî el-İhşidi (ö. 326), Ebû Umrân Mûsâ b. Rabah gibi isimler bunlardan bazılarıdır. Bu isimler ve eserleri için

2. Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin öğrencileri[27]
3. Ebû Hâşim el-Cubbâ'î'nin öğrencileri[28]

Bu Mutezili otoritelerin ortaya koydukları görüşler ve eserler, Mutezilenin daha fazla hayatta kalmasını sağlamıştır. Bu otoritelerin yetiştirdikleri öğrenciler, Bağdat, Basra, İspanya, Mısır, Isfahan, Nişabur, Horasan ve Harezm gibi bölgelerde[29] i'tizalî öğretilerin yayılmasını ve benimsenmesini sağlamıştır.

Eserleriyle Mutezilenin tarihsel gelişimine en büyük katkıyı sağlayan Abdulcabbâr'ın akıl hocaları Ebû Hâşim'in öğrencileriydi. Bunların en önemlilerinden biri, Ebû Abdullâh el-Basrî'dir[30] (ö. 977). Çoğu Mutezili gibi, Ebû Abdullâh da Hanefi hukuk sistemine bağlıydı. Bir hukukçu olarak bu mezhep içerisinde önemli bir yer edinmişti. İmamet konusunda ise, çoğu Bağdat Mutezile temsilcisi gibi, Şii doktrinin daha ılımlı olan Zeydî yorumuna yakın düşünceler savunmaktaydı. Unutmamak gerekir ki, Ebû Abdullâh ve onun halefleri, Büveyhi hükümdar ve vezirlerin politik egemenliği altında yaşamaktaydılar. Bu bakımdan Ebû Abdullâh'ın, Ebû Hâşim ve Behşemiye ile özdeşleşen kelamcıların ayırt edici özelliği olan imametin Sünni yorumundan ayrılmaktaydı.

Ebû Abdullâh'ın yaşadığı dönem, Abbasi hilafetinin, İran ve Irak da dahil olmak üzere pek çok bölgede hakimiyetini kaybettiği döneme denk düşmektedir. Hilafet, Büveyhiler olarak bilinen Şii bir ailenin kontrolü altına girmiş bulunmaktaydı. Büveyhi sultan ve vezirleri, İran ve Horasan'da, kelamcılar da dahil olmak üzere ulemanın resmî hamiliğini üstlendiler. Böylece politik karışıklıklara rağmen 10. ve 11. yüzyıllarda İran ve Horasan şehirleri kelam tartışmalarının yapıldığı hayati merkezler hâline gelmişti. Bu dönemde Şii ve Mutezili pek çok kelamcı, Büveyhi yöneticiler tarafından desteklenip taltif edilmekteydi. Aynı dönemde pek çok Şii kelamcı ile Ebû Abdullâh el-Basrî gibi Mutezili bir kelamcı entelektüel yakınlık içerisine girmişti.

336-391/947-1000 yılları arasında yaşayan Makdisî, İslam âleminin farklı bölgelerine yaptığı geziler esnasında, Şiilerin çoğunluğunun Mutezili öğretileri benimsediğini, Şiiliğin üç ana koluna mensup çoğu hukukçunun i'tizalî görüşleri desteklediğini ve Büveyhi emîrlerinden İzzu'd-Devle'nin Mutezili görüşlerin fanatik bir taraftarı olduğunu gözlemlemiştir.[31] Makdisî, Rey şehrinde, "Kur'an'ın

bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 245-247.

[27] Ebû Tayyîb İbrâhîm b. Muhammed b. Şihâb (ö. 350), Ebû'l-Hasan el-Ahdâb gibi isimler Belhî'nin öğrencileri arasında yer alır. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 247.

[28] Ebû Alî Muhammed b. Hâlid el-Basrî, Ebû İshâk b. Abbas, Ebû'l-Kâsım es-Siyrafî, Ebû Abdullâh Hasan b. el-Basrî, Ebû'l-Huseyn el-Ezrâk et-Tenvihî, Ebû Hâşim'in öğrencilerinden sadace birkaçıdır. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 247; Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm*, I. 310-311.

[29] Albert N. Nader, *Le Systeme Philosophique Des Mu'tazıla*, Beyrut 1956, s. 45-46.

[30] el-Hâkim el-Cuşemi, *Şerḥu'l-'uyuni'l-meṣā'il*, Tunus 1974, s. 365; İbn Murtazâ, *Tabaḳāt*, s. 105-107; Râvî, Abdussettâr, *el-Ḥaḳlu ve'l-ḥurriyetu Dırāsatu fî fikri'l-ḳâḍî 'Abdulcabbâr el-Mu'tezili*, Beyrut 1980, s. 39; Metin Yurdagür, "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelamcısı Kadi Abdulcabbâr", *MÜİFD* (1986), sayı: 4, s. 127.

[31] Şemseddîn Makdisî, *Aḥsenu't-teḳāsim fî Ma'rifeti'l-eḳālim*, Leiden 1906, s. 439.

yaratılmışlığı" doktrinine bağnazlık derecesinde bağlı fukahaya tâbi olan bir halk kitlesinden[32] ve Huzistan'da yerleşik büyük bir Mutezili topluluktan,[33] Huzistan şehirlerinden biri olan Ramahürmüz'de Mutezili kelam eğitimi veren bir kelamcıdan[34] bahsetmektedir. Umman, Bahreyn ve Irak halkının çoğunun Mutezili öğretileri benimsediğini,[35] Şam dolaylarında çok az sayıda Mutezili bulunduğunu, bunların da kimliklerini gizlediklerini;[36] fakat Endülüs bölgesinde etkili olamadıklarını, zira buraya Maliki mezhebinin egemen olduğunu[37] kaydetmektedir.

370/980'li yıllar Mutezilenin gücünü ve ağırlığını iyiden iyiye hissettirdiği yıllar olmuştur.[38] Mutezili temsilciler, Büveyhilerin teşvik ve himayesiyle inanç ve öğretilerini, herhangi bir muhalefete maruz kalmadan, rahat bir şekilde öğretme ve yayma imkânı bulmuşlardır. Bu dönemde, her Mutezili temsilcinin idare ettiği bir ders topluluğunun varlığı dikkat çekmektedir.[39]

Bu dönemde, Mutezileden pek çok kimse, önemli bürokratik görevler üstlenmiştir. Ebû Muhammed Abdullâh b. Ma'rûf (ö. 381), Abbasi devletinde başkadılığa yükselmiştir.[40] Yaşadığı döneme damgasını vurarak, Mutezilenin tarihsel gelişimine en büyük katkıyı sağlayan Abdulcabbâr Ahmed b. Abdulcabbâr (ö. 414), Rey şehrinde başkadılığa tayin edilmiştir. Mutezile onu daima *ḳāḍī'l-ḳuḍāt* unvanıyla anmıştır. Bu unvan ondan başka kimseye verilmemiştir.[41] Mutezili temsilcilerden, Ebû'l-Hasan el-Mâverdî[42] (ö. 450), Alî b. Muhammed et-Tenvihî[43] (ö. 342), Alî b. Sa'îd el-İstahrî[44] (ö. 404), Alî b. Muhammed el-Abdî[45] (ö. 459) gibi pek çok isim, bürokraside önemli görevler üstlenenlerden bazılarıdır.

Dönemin iktidarının himaye ve desteğinin de etkisiyle, Mutezili mezhep taassubunun ön plana çıktığı görülmektedir. Ebû Bekr Muhammed el-Kindî (ö. 358), mezhep taassubuyla hareket edenlerden biri olarak, i'tizalî görüşlerini Mısır çarşılarında açıktan açığa yaymaktaydı.[46] Her yerde "Ben, Mutezili oğlu

[32] Makdisî, *Aḥsenu't-teḳāsim*, s. 395, 396.
[33] Makdisî, *Aḥsenu't-teḳāsim*, s. 415.
[34] Makdisî, *Aḥsenu't-teḳāsim*, s. 413.
[35] *Age.*, s. 96, 126, 132.
[36] *Age.*, s. 179.
[37] *Age.*, s. 236.
[38] Zehebî, Hâfız Şemseddîn, *Mîzānu'l-i'tidāl fî naḳdi'r ricāl*, Kahire 1325/1907, II. 235.
[39] Ebû'l-Hasan Muhammed b. Tayyîb el-Basrî (ö. 436) ve Hasan b. Reca'u'd-Dehân'ın (ö. 447) ders toplulukları buna en güzel örnektir. el-Hanbelî, İbn İmâd, *Şezerātu'ẕ-ẕeheb fi aḫbari men ẕeheb*, Kahire 1931, III. 259; Suyûtî, Hâfız Celâluddîn, *Buğyetu'l-vu'āt fî ṭabaḳāti'l-luğaviyyīn ve'n-neḥāt*, Kahire 1908, s. 229.
[40] İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Huseyn Alî, *el-Kāmil fi't-tārīḫ*, Leiden 1866-1876, IX. 64; Zehebî, *Mîzānu'l-i'tidāl*, II. 164.
[41] İbnu'l-Esîr, *Kāmil*, IX. 235; Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şāfi'īyye*, III. 219-220.
[42] Zehebî, *Mîzānu'l-i'tidāl*, II. 238; Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şāfi'īyye*, III. 303-305.
[43] Zehebî, *Mîzānu'l-i'tidāl*, II. 237.
[44] İbnu'l-Esîr, *Kāmil*, IX. 172.
[45] Zehebî, *Mîzānu'l-i'tidāl*, III. 238.
[46] Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'āt*, s. 108.

Mu'teziliyim."[47] diyen Muhammed b. Veşahreynî (ö. 463), mezhep taassubunu ileri dereceye vardıranlardan biri olarak bilinmektedir. Ebû Yûsuf Abdusselâm el-Kazvînî (h. 393-488), Eşariliğe sempati duymasıyla bilinen Selçuklu veziri Nizâmu'l-Mulk'ün önünde açık açık Mutezili olmakla övünmekteydi.[48]

Bu dönemde, i'tizalî öğretileri yayma, muhalif görüşleri reddetme ve kötüleme propagandası için oldukça rahat bir ortamın olduğu söylenebilir. Ahmed b. Yûsuf el-Behlul[49] (ö. 378), Ebû Muslim b. Mihrayezîd[50] (ö. 459), Ebû'l-Feth Mansûr b. Muhammed et-Temîmî[51] (ö. 442) gibi Mutezili isimler, Mutezili öğretilerin propagandasını yaparken, kendilerine muhalif olanların görüşlerini kötüleme kampanyasını yürütmekteydiler.

Vezir Sâhib b. Abbâd (326-385) ile birlikte,[52] Mutezilenin gücünün doruğuna ulaştığı görülmektedir. Sâhib, Mutezili öğretileri, babası Hasan b. Abbâd b. Abbâs'tan öğrenmişti.[53] Vezir olmadan önce bu öğretilerin fanatik taraftarlarından biri durumunda olan Sâhib, vezir olduktan sonra da sahip olduğu yetkileri kullanarak, âdeta bir Mutezili öncü gibi,[54] kendisini bu öğretileri yaymaya adamıştır. Sâhib b. Abbâd'ın şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Kalbimi yarıp baksalar, doğal olarak, bir tarafında 'Adl ve Tevhid', diğer tarafında 'Âl-i Beyt sevgisi'nin yazılı olduğunu görürler."[55] Bu rivayetten Sâhib b. Abbâd'ın, Şiayı (Zeydiye) ve Mutezileyi kendi şahsında temsil ettiği anlaşılmaktadır. Şeyh Mufîd'in *en-Naḳḍu ʿalā İbn ʿAbbād fîl-imāme* adlı eseri ve el-Murtazâ'nın *el-İnsâf fî'r-red ʿalā İbn ʿAbbād* adlı eserlerine bakılacak olursa, onun özellikle Zeydî-Mutezili bir kimliğe sahip olduğu anlaşılır.[56] Sâhib, çeşitli yöntemler kullanarak, halkı i'tizalî görüşleri kabul etmeye çağırmıştır. Toplantılarında "Kur'an'ın yara-

[47] Zehebî, *Mîzânu'l-iʿtidāl*, III. 145.

[48] Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şâfiʿîyye*, III. 230.

[49] Zehebî, *Mîzânu'l-iʿtidāl*, I. 78.

[50] Suyûtî, *Buğyetu'l-vuʿāt*, s. 80.

[51] Suyûtî, *Buğyetu'l-vuʿāt*, s. 398.

[52] Abbâd'a, "Sâhib" lakabının verilmesi, Mutezili temsilcilerden İbnu'l-Amîd veya Büveyhi hanedanı Mu'eyyid ed-Devle ile yakın dostluk kurmasından ileri geldiği rivayet edilmektedir. Vezirliği (367-385/977-995) yaklaşık 18 yıl sürmüştür. Büveyhi sultanı Fahru'd-Devle, ona olağanüstü yetkiler tanımıştı. Böylece o, sultandan sonra en yetkili bürokrat konumuna gelmişti. Diğer devlet yetkilileri ondan talimat alır duruma gelmişlerdi. Bkz. Yakût el-Hamevî, *Muʿcemu'l-udebā ev irşādu'l-erîb ila maʿrifeti'l-edîb*, Kahire 1938, VI. 245-251; İbn Abbâd, *Nuṣretu meẕhebi'z-zeydiyye*, tahk. Nâcî Hasan, Beyrut 1981, s. 7.

[53] Sâhib b. Abbâd'ın babası, Ruknu'd-Devle'ye vezirlik yapmış, üstün başarılar göstererek takdirle karşılanmıştır. Onun Mutezili olduğu, Sâhib'in de bu öğretileri babasından aldığı bildirilmektedir. Babasının saygı duyulan önemli bir ilim adamı olduğu, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān* isimli bir eser telif ettiği bildirilmektedir. Sâhib'in çok canlı bir ilim ve kültür ortamında yetiştiği, ilim ve davranış açısından pek çok meziyete sahip olduğu ifade edilmektedir. Hamevî, *Muʿcemu'l-udebā*, VI. 172; İbn Abbâd, *Nuṣretu meẕhebi'z-zeydiyye*, s. 7-8; Subhî, *Fî ʿilmi'l-kelâmi'z-zeydiyye*, III. 165-166; Abdulhâkim Belba, *Edebu'l-muʿtezile ila niḥâyeti'l-ḳarni'l-rabiʿi'l-hicrî*, Mısır 1979, s. 152.

[54] İbn Hacer el-Askalani, *Lisânu'l-mîzân*, I, Haydarabad, 1330, 415; Râvî, *el-Âḳlu ve'l-ḥurriyetu*, s. 32; Zuhdî Carullâh, *el-Muʿtezile*, Beyrut 1990, s. 219.

[55] Subhî, *Fî ʿilmi'l-kelâm*, III. 165.

[56] İbn Abbâd, *Nuṣretu meẕhebi'z-zeydiyye*, s. 10.

tılmışlığı" doktrinini tartışmaya açarak,[57] çeşitli delillerle bu doktrini savunmaya ve insanları bu konuda ikna etmeye çalışmıştır. Sâhib b. Abbâd, önde gelen Şafii kadılarından biri olan Muhammed b. Hasan el-Behhâs'a (ö. 370), Mutezileye girmesi şartıyla bürokraside görev vermeyi teklif etmiş; ancak, o bu teklifi; "Dinimi dünya karşılığında satmam" diyerek, geri çevirmiştir.[58]

Büveyhi veziri Sâhib, halkı Mutezili görüşlere davet edip bu görüşleri yaymaya çalışırken, baskı politikası yerine tartışma ve ikna etme politikasını tercih etmiştir. Me'mûn döneminde uygulanan baskı ve şiddet politikasının nelere mal olduğu görülmüş olmalı ki, bu dönemde muhaliflere karşı mümkün olduğunca hoşgörülü olmaya çalışılmıştır. Sâhib'in bu tutumu sonucunda, çok sayıda insan Mutezile mezhebine girmiş, Rey şehrinde pek çok âlim onun etrafında kümelenmiştir.[59]

Sâhib b. Abbâd'ın 995'te ölümüyle birlikte, Mutezili öğretilerin yasaklandığı, Mutezili temsilcilerin bürokrasiden dışlandığı bir süreç içerisine girilmiştir. Sâhib b. Abbâd'a yakın olan Mutezili temsilciler tutuklanarak malları müsadere edilmiştir.[60] Bu anti-Mutezili politik süreç, halife ve onun bürokratları tarafından idare edilmekteydi.

Mutezili öğretiler, İran ve Bağdat'ta Ebû Hanîfe'ye bağlı hukukçular aracılığıyla varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Bağdat'ta Hanefi/Mutezili kombinasyonu, Büveyhi hanedanının gücünün zayıflamasından sonra zor bir duruma girmiştir.

1017 yılında, Halife Kâdir, Hanefi/Mutezili bloğa karşı gelenekçi Hanbeli bloğu desteklemiştir. Halife Kâdir, Hanefi hukukçulara, kelamla meşgul olmayı, bu konuda ders vermeyi, i'tizale dair münazaralarda bulunmayı ve İslam'a aykırı fikirler ortaya atmayı yasakladı. Bu yasaklara uymadıkları takdirde, başkalarına ibret olacak şekilde cezalandırılacaklarına dair hepsinden kendi yazıları ile birer imzalarını aldı.[61] Halife Kâdir'e ait, sahabenin faziletlerinden söz eden, Peygamber'in Sünneti'ni yücelten, Mutezileyi, Şiileri ve Kur'an'ın yaratılmışlığı doktrinini kötüleyen bir kitabın olduğu bildirilmektedir.[62] Halife Kâdir tarafından *yemînu'd-devle* ve *emînu'l-mille* unvanları verilen Mahmûd b. Sebüktekin (ö. 361-421,422), yönetimi altında bulunan Horasan ve başka yerlerde, Halife'ye uyarak, Mutezileyi ve Şiayı çeşitli şekillerde cezalandırmış, bunların minberlerde lanetlenmelerini emretmiştir.[63] Bu hükümdar, hadis ehlinin

[57] Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VI. 211, 286.

[58] Subkî, *Ṭabaḳâtu'ş-şâfi'iyye*, II. 147.

[59] Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VI. 190, 225.

[60] İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IX. 78.

[61] M. Şerefeddîn, "Kelam Savaşları", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mecmuası* (1932), sayı: 24, s. 28.

[62] Halife Kâdir'in, Mutezileyi, Şiayı ve Kur'an'ın yaratılmışlığı ilkesini savunanları küfürle itham ettiği bildirilmektedir. Kitabında, Mutezileyi, Allah'ın kelamını terk edip tartışmaya dalmakla, İslam'ın düşmanlarının sözlerine sarılmakla suçlamıştır. Halife Kâdir, dindarlığı ile bilinen bir kişiliktir. Bu yüzden Abbasilerin rahibi ve zahidi şeklinde anılmıştır. Bkz. Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, IV. 37, 38; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IX. 283.

[63] İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IX. 261-262; el-Hanbeli, *Şezeratu'ẕ-ẕeheb*, III. 221; M. Şerefeddîn, "Kelam Savaşları", s. 28; Hasan İbrâhîm Hasan, *İslam Tarihi*, İstanbul 1987, III. 464.

etkisiyle, Eşarileri dahi muhalif olarak kabul ediyordu. Eşarilerin en büyük imamlarından biri olan ve Nişabur'da kendi adına bir medrese kurarak pek çok kimsenin yetişmesini sağlayan İbn Fûrek'i (ö. 408) Gazne'den Nişabur'a dönerken öldürtmüştür. Mahmûd b. Sebüktekin, işi bununla da sınırlı tutmayıp, kelama dair ne kadar kitap varsa yaktırmıştır.[64]

Mutezili kelamcıların büyük çoğunluğu fıkıhta Hanefi mezhebine bağlı oldukları hâlde, Eş'arî ve onun halefleri çoğunlukla Şafii mezhebine bağlıydılar. Ancak, bu Mutezili/Hanefi ve Eşari/Şafii özdeşleşmesi çok da katı değildi. Örneğin, Abdulcabbâr bir Mutezili olmasına rağmen, fıkıhta Şafii mezhebini benimsemişti.[65] Bununla birlikte, kelam/fıkıh bütünleşmesi veya çatışması Abdulcabbâr döneminde İran ve Horasan'ın sosyal ve siyasi tarihinin sonuçlarındandı.

Mutezili öğretilerin yaşam mücadelesi Selçuklu hakimiyeti boyunca da devam etmiştir. Tuğrul Bey komutasındaki Selçuklu hakimiyeti (385-455/995-1063), Fars bölgelerinden Bağdat'a ulaşmıştır (447/1055).[66] Mutezili öğretiler Tuğrul Bey nazarında da itibar görmüş ve desteklenmiştir. Dönemin Mutezili temsilcilerinden biri olarak bilinen, *'amîdu'l-mulk* unvanıyla tanınan Ebû Nasr Muhammed b. Mansûr el-Kindî (416-456), vezirlik makamına atanarak, Tuğrul Bey nezdinde yüksek ve seçkin bir yer edinmiştir.[67] Kindî'nin fanatik bir Mutezili olduğu, Mutezile sempatizanlarına yardım ve destek sağladığı; Eşariler başta olmak üzere genel olarak Ehl-i Sünnete karşı acımasız davrandığı, bu kesimlere yönelik eğitimi yasakladığı ve bu kimseleri ihanetle suçladığı bildirilmektedir.[68]

11. yüzyılın ortalarında Horasan'da Hanefi/Mutezili ve Şafii/Eşari elitler arasında büyük bir çatışma patlak verdi. Bu çatışmanın etkilerinin Horasan'dan, Şam, Hicaz ve Irak'a kadar geniş bir bölgeye yansıdığı bildirilmektedir.[69] Eşari/Şafii öncülere karşı yürütülen bu baskı ve şiddet politikasının, Mutezili vezir Kindî tarafından idare edildiği kaydedilmektedir.[70]

[64] Büveyhi veziri Sâhib b. Abbâd döneminde Rey şehrinde büyük bir kütüphanenin kurulduğu, Mahmûd b. Sebüktekin'in Rey şehrini ele geçirmesiyle, bu kütüphanedeki kelam kitaplarını çıkartırıp yaktırdığı bildirilmektedir. Bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VI. 259; İbn Hallikân, *Vefâyât*, II. 126; M. Şerefeddîn, "Kelam Savaşları", s. 30; H. İbrâhîm Hasan, *İslam Tarihi*, III. 464.

[65] Kadı Abdulcabbâr, hocası Ebû Abdullâh el-Basrî'ye fıkıhta Hanefiliğe bağlı kalmak zorunda olup olmayacağını sorduğunda, Ebû Abdullâh ona mezhebini (Şafiilik) değiştirmek zorunda olmadığını söylemiştir. Kadı Abdulcabbâr, *Munye ve'l-emel*, s. 94; Hâkim el-Cuşemi, *Şerḥu'l-'uyuni'l-meşā'il*, s. 367.

[66] İbn Hallikân, *Vefâyât*, II. 64-65.

[67] İbn Hallikân, *Vefâyât*, II. 103.

[68] İbnu'l-Esîr, *Kāmil*, X. 12; Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şafi'îyye*, II. 270.

[69] Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şafi'îyye*, II. 270.

[70] Bu çatışmada Mutezili vezir Kindî, Horasan'daki Eşari önderlerin tutuklanması talimatını vermiştir. Eşari önderlerden Ebû Sehl İbnu'l-Muvaffak, ortalıklarda görünmediği için; İmamu'l-Haremeyn Ebû'l-Me'alî el Cuveynî de tutuklanacağını anlayıp Hicaz'a kaçtığı için tutuklanmaktan kurtulmuşlardır. Ebû'l-Kâsım Kuşeyrî ve Re'isu'l-Furatî bundan kurtulamamışlardır. Kuşeyrî ve Furatî'nin tutuklanma haberi taraftarlarına ulaşınca, bir araya gelerek hapishaneye saldırıp, onları hapishaneden kaçırmışlardır. Olayı duyunca öfkelenen Tuğrul Bey, onları kaçırma işini tertiplediği gerekçesiyle, İbnu'l-Muvaffak'ı tutuklatıp, mallarını müsadere etmiştir. Bkz. Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şafi'îyye*, II. 270-272.

Kindî'nin baskı ve şiddete dayalı uygulamaları, çok sayıda Eşari öncüyü, İslam toplumunun değişik bölgelerinde yaşamak zorunda bırakmıştır. Ehl-i hadis önderlerinden Hafız Beyhakî, Mutezili vezir Kindî'ye, Eşariliği öven ve Eş'arî'nin üstünlüklerini anlatan bir mektup yazarak, bu uygulamalara son vermesini istemiştir;[71] ancak, bu mektup dikkate alınmamış ve bu tür uygulamalara devam edilmiştir.

Selçuklu hükümdarı Alp Arslan'ın iş başına geçmesiyle birlikte (455-465/1063-1072), Mutezili vezir Kindî, çok kısa bir süre eski itibar ve konumunu devam ettirdiyse de, hicrî 456 yılında görevinden azledilerek yerine Nizâmu'l-Mulk el-Hasan b. Alî et-Tûsî (408-485/1017-1092) atanmıştır. Görevinden azledilen Kindî, önce hapsedilmiş, ardından da birtakım siyasi ve özel sebeplerle hapishanede katledilmiştir.[72]

Alp Arslan tarafından vezir olarak atanan Nizâmu'l-Mulk, Eşariliği ve Şafiiliği benimsemiş biriydi.[73] Göreve atanır atanmaz ilk işi, Şafii/Eşari blokun zedelenen imajını tamir etmeye çalışmak oldu.[74] Eşari ve Şafii eğitime yönelik medreseler inşâ ederek,[75] onların mağduriyetlerini gidermeye çalıştı. Böylece Eşarilik, devletin resmî mezhebi hâline geldi. Bu tarihten sonra Mutezili temsilciler ve eserleri, sadece devlet nazarında değil, aynı zamanda halk nazarında da değerini kaybetti. Camiler ve halka açık toplantı yerleri, Mutezilenin ve felsefenin kötülendiği merkezler hâline geldi.

Hanefi hukukçulara gelince, onlar da, Horasan ve Orta Asya'da Mutezile kelamına pek de sempatiyle bakmıyorlardı. Pek çok Hanefi hukukçu, Sünni Müslümanların inançlarını savunan büyük kelam ekollerinden biri olan Maturidi mezhebinin öğretilerini benimsemekteydiler. Zira Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 944) bu bölgelerde Mutezileden daha fazla etkili olmuştur.[76]

Bu politik mücadeleden büyük bir yenilgiyle çıkan Mutezilenin, Harezm bölgesine sığındığını ve bu bölgede var olma savaşı verdiğini görüyoruz. Mutezile, Harezm bölgesinde, Ebû Madar Mahmûd b. Cerîr el-Isfahânî (ö. 507/1113) aracılığıyla yayılma imkânı bulmuştur. Bölge halkı üzerinde büyük bir güce ve etkiye sahip olan Isfahânî, kendisinden sonra, Mutezilenin de her zaman ismiyle gurur duyduğu, Mahmûd ez-Zemahşerî gibi bir âlimi miras olarak bırakmış-

[71] Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şafi'îyye*, II. 272-275.

[72] İbnu'l-Esîr, *Kāmil*, X. 18-21; İbn Hallikân, *Vefāyāt*, II. 105.

[73] Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şafi'îyye*, III. 137.

[74] Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şafi'îyye*, II. 271.

[75] Şafii mezhebi üzere fıkıh okumuş ve Eşariliğin öğretileriyle yetişmiş olan Selçuklu veziri Nizâmu'l-Mulk itibarları zedelenmiş olan Eşarileri himaye ederek, meşhur Eşarilerden Ebû İshâk Şirâzî ve Gazâlî'nin hocası Ebû'l-Me'alî İmamu'l-Harameyn için Bağdat ve Nişabur'da Nizamiye medreselerini inşâ ettirmiştir. Bkz. Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şafi'îyye*, III. 90; M. Şerefeddîn, "Kelam Savaşları", s. 30-31; Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Social History*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1972, s. 28-46.

[76] Sezgin, *GAS*, I: 604-606; M. Sait Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, s. 11-12; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, İstanbul 1984, s. 252-253.

tır.[77] Mutezili öğretileri yaymayı ve halka benimsetmeyi kendisine görev edinen Zemahşerî, bölgenin en önde gelen Mutezili propagandisti olarak bilinmektedir. Zemahşerî ile birlikte, İran'ın kuzeyinde yer alan Harezm bölgesi, Mutezile kelam öğretilerinin en önemli buluşma noktası hâline gelmiştir. Bu görevi kendisinden sonra, öğrencisi Ebû'l-Feth Nâsır b. Abdusseyyid (538-610) sürdürmüştür.[78] Harezm bölgesinin bir diğer Mutezili temsilci, Timurlenk'in de yakın dostu, Abdulcabbâr b. Abdullâh el-Hârezmî (770-805/ 1368-1402) olmuştur.[79]

Ortaya koymuş olduğu eserlerle ve yetiştirmiş olduğu öğrencilerle, Mutezilenin daha fazla hayatta kalmasını sağlayan Kadı Abdulcabbâr, aynı zamanda bugün Mutezile hakkında bildiklerimizi kendisine borçlu olduğumuz bir isimdir. *Ḳāḍī'l-ḳuḍāt* olarak isimlendirilen Ebû'l-Hasan Abdulcabbâr b. Ahmed b. Hâlî b. Abdullâh el-Hemedânî el-Esedâbâdî (ö. 1024), yaşadığı dönemde Mutezilenin en büyük temsilcisi olarak bilinmektedir. Başlangıçta kelamda Eşarîliği, fıkıhta ise Şafiliği benimsemişken, sonradan Mutezile mezhebine geçmiştir. İlk Mutezile kelam eğitimini Ebû Hâşim el-Cubbâ'î'nin öğrencisi olan, Basra Mutezilesine mensup Ebû İshâk b. Ayyâş'tan (ö. 386) almıştır. Daha sonra Bağdat'a giderek, Ebû Abdullâh Huseyn b. Alî el-Basrî'nin toplantılarına katılmıştır. Abdulcabbâr, halkı i'tizalî öğretilere davet etmek üzere, önce Huzistan yakınlarındaki Askermükrem'e oradan da Ramahürmüz'e gitmiştir. Her iki şehir de Mutezile hareketi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu bölgeler, Mutezile hareketinin kabul gördüğü merkezî bölgelerdir. Abdulcabbâr, hicrî 360 yılında Büveyhi devletinin veziri Sâhib b. Abbâd'ın çağrısı üzerine Rey şehrine gider; 367 yılında Büveyhi hükümdarı Mu'eyyidu'd-Devle zamanında kadılığa tayin edilir. Burada *ḳāḍī'l-ḳuḍāt* unvanını alan Abdulcabbâr, hicrî 415 yılında Rey şehrinde vefat etmiştir.[80]

Mutezile, Kadı Abdulcabbâr'ın 1024 yılında ölmesiyle birlikte, İslami entelektüel hayattan tamamen silinip gitmemiştir. Onun eserlerinden bazıları[81] günümüze kadar korunabilmiştir. Bizler, bu eserler sayesinde Mutezile ve temsilcileri hakkında daha fazla malumata sahip bulunmaktayız. Abdulcabbâr, hem Sünni hem Şii kelamında, gelecek yüzyıllarda isminden söz ettirecek pek

[77] Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'āt*, s. 386-388.

[78] Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'āt*, s. 402.

[79] Timurlenk Şam'a geldiğinde, Kadı Abdulcabbâr'ın da onun yanında yer aldığı, Halep ve Suriyeli âlimlerle münazaralarda bulunduğu, büyük bir itibar ve saygı gördüğü kaydedilmektedir. Bkz. Hanbelî, *Şezerātu'ẕ-ẕeheb*, VII. 50.

[80] Kadı Abdulcabbâr'ın hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şafi'iyye*, III. 219-220; *Lisānu'l-mīzān*, III. 386; Zehebî, *Mīzānu'l-i'tidāl*, II. 533; Kadı Abdulcabbâr, *Faḍlu'l-i'tizāl*, s. 121; *el-Munye ve'l-emel*, mukaddime sonrası; *Şerḥu'l-uṣuli'l-ḫamse*, s. 13 vd.; İbn Murtazâ, *Ṭabaḳātu'l-mu'tezile*, s. 107-112; Hâkim el-Cuşemi, *Şerḥu 'uyūn*, s. 365-371; Râvî, *Fī fikri'l-ḳāḍī*, s. 31-64; Yurdagür, "Son Dönem Mutezilesinin...", s. 117-136.

[81] Kadı Abdulcabbâr'ın, kelam, tefsir, hadis, usûl-i fıkh gibi ilimler alanında çok sayıda eserinden söz edilmektedir. Bunlardan bir kısmı günümüze kadar ulaştığı hâlde, pek çoğu elimize ulaşamamıştır. Elimizde mevcut olan ve bizlere kadar ulaşamayan eserlerinin listesi için bkz. *Şerḥu'l-uṣūli'l-ḫamse*, s. 19-24.

çok öğrenci yetiştirerek,[82] i'tizalî öğretilerin farklı bölgelerde yayılıp günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır.

Kadı Abdulcabbâr'ın önde gelen öğrencilerinden ve meslektaşlarından biri, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ö. 450) idi. Ebû Reşîd, Nişabur'da Bağdat Mutezilesinin en önde gelen kelamcılarından biriydi. Rey'e gidip Abdulcabbâr'la çalıştıktan sonra Basra Mutezilesinin en önemli temsilcilerinden biri oldu.[83] el-Hâkim el-Cusemî, Abdulcabbâr'ın Ebû Reşîd'i bir öğrenci olduğu kadar bir meslektaş olarak da takdir ettiğini, ondan başka hiç kimseye "Şeyh" olarak hitap etmediğini belirtir. Abdulcabbâr, ona, usûl-i fıkh tarzında yorumlanabilecek kelami konularla ilgili bir eser yazmasını söyler. O da *Kitâbu dîvâni'l-uṣûl* adlı eseri yazar.[84] Onun, elimize ulaşan *el-Meṣâ'il fî'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* adlı eseri, Basra ve Bağdat kelam okullarının farklılıklarını karşılaştırmalı bir şekilde ele alır.[85]

Ebû Reşîd'in öğrencilerinden biri olan Ebû Muhammed el-Hasan b. Mattaveyh (ö. 1076), Abdulcabbâr'ın ölümünden önce onunla karşılaşma imkânı bulan ve onun eserlerine şerh yazanlardan biridir.[86] İbn Mattaveyh, kelam üzerine yazdığı *et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râḍ* adlı eserle hocası Abdulcabbâr'a tâbi olarak, kelam konularında onunla aynı görüşleri paylaşmıştır.[87]

Abdulcabbâr'ın yetiştirdiği en önemli isimlerden biri olan Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 1044) felsefeyle ilgilenerek Mutezili görüşleri felsefi açıdan yorumlamış ve muhaliflerine karşı çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Felsefeyle aşırı derecede ilgilendiğinden ve i'tizalî görüşleri tahrif ettiğinden dolayı, başta Behşemiye olmak üzere, çok sayıda Mutezili temsilci tarafından eleştiriye tâbi tutulmuştur.[88] Ebû'l-Huseyn, Rey'de Abdulcabbâr'dan kelam eğitimi aldıktan sonra Bağdat'ta felsefe çalışmıştır; kelama ve Hanefi fıkhına yönelik felsefi yaklaşımları

[82] Ahmed b. el-Huseyn b. Hârûn b. Muhammed el-Huseyn el-Amali (Mu'eyyid Billâh ö. 411), Ebû Reşîd Sa'îd en-Nîsâbûrî, Ebû'l-Kâsım Tenvihî, eş-Şerîf el-Murtazâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Huseyn el-Musevî, Ebû Yûsuf Abdusselâm el-Kazvînî, Ebû Abdullâh Hasan b. Alî es-Saymerî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, Ebû'l-Kâsım İsmâ'îl el-Bustî, Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed en- Neccâr gibi isimler Kadı Abdulcabbâr'ın öğrencilerinden bazılarıdır. Bkz. Kadı Abdulcabbâr, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, s. 18; Râvî, *Fî fikri'l-ḳâḍî*, s. 57-64; Yurdagür, "Son Dönem Mutezilesinin...", b. 135-136.

[83] Ebû Reşîd'in, Rey şehrine gelmeden önce Nişabur'da kendisine ait bir ders grubunun olduğu ve etrafında pek çok kelamcının bulunduğu bildirilmektedir. İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, III. 42, Haydarabad 1330.

[84] Bu eser, Abdulhâdî Ebû Reyde tarafından, Kahire'de 1969 yılında tahkiki yapılarak yayımlanmıştır.

[85] Ebû Raşid Nîsâbûrî'nin bu eseri, Basra ve Bağdat Mutezile ekolleri arasındaki tabiat ve insan konulu anlaşmazlıkları konu edinir. Eserde yer alan belli başlı konular: Cevher, araz, varlık, yokluk, hareket, sükûn, hayat, nazar, istidlal ve irade gibi kelam konularıdır. Eser, Ma'ân Ziyâde ve Rıdvân Seyyid tarafından tahkik edilerek, 1979 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

[86] İbn Mattaveyh, Kadı Abdulcabbâr'ın *el-Muḥîṭ bi't-teklîf* adlı eserine şerh yazmıştır. İbn Murtazâ, bu eseri *el-Muḥîṭ fî uṣûli'd-dîn* ismiyle zikretmektedir. Bkz. İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, s. 119; Hâkim el-Cuşemi, *Şerḥu'l-'uyûn*, s. 389.

[87] *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, s. 119; İbn Mattaveyh'in bu eseri, S. N. Lütfi ve F.B. Avn tarafından Kahire'de 1975 yılında yayımlanmıştır.

[88] Hâkim el-Cuşemi, *Şerḥu'l-'uyûn*, s. 387.

vardır. *Kitâbu'l-imâme* adlı eserle, İmamiye Şiasının siyasi görüşlerini eleştirmiş; *el-Mu'temed fî uṣûli'l-fıḳh* adlı eserle de fıkhi görüşlerini ortaya koymuştur.[89]

Ebû Muhammed Abdullâh b. Sa'îd, Abdulcabbâr'ın ilk öğrencilerinden biri olarak kabul edilir. Ondan kelam dersleri almış, onun olmadığı zamanlarda dersleri ve tartışmaları yönetmiş; bir anlamda Abdulcabbâr'ın vekilliğini yapmıştır.[90]

Ebû Yûsuf Abdusselâm Muhammed el-Kazvînî (h. 393-488) tefsir alanındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Cesur bir kişiliğe sahip olduğu, dönemin siyasi iktidarından çekinmeden, sahip olduğu görüşleri yaymaya çalıştığı, muhaliflerini korkusuzca eleştirdiği[91] bildirilmektedir.

Zühd ve takvasıyla bilinen Ebû Sa'd es-Semmân İsmâ'îl b. Alî b. Huseyn b. Muhammed b. Zenceveyh'in (ö. 445) yaşadığı dönemde kelam, hadis ve fıkıh gibi dinî bilimler alanında otorite olarak kabul edildiği[92] bildirilmektedir.

Abdulcabbâr'ın, Zeydî ve On İki İmam Şiasına mensup çok sayıda öğrencisinin olduğu bilinmektedir. Bunlardan İsmâ'îl b. Ahmed Ebû'l-Kâsım el-Yestî, Irak'taki Zeydî temsilcilerden biridir; Mutezilenin on ikinci tabakasında zikredilir. Abdulcabbâr'dan kelam eğitimi yanında tartışma metodu da öğrenmiştir. Onun, Bakıllânî ile tartıştığı ve bu tartışmada Bakıllânî'ye galip geldiği[93] bildirilmektedir.

Şii ruhani lider eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 1044), Abdulcabbâr'ın en seçkin öğrencileri arasında yer alır. Hicrî 4.-5. yüzyıllarda Şii hareket ile i'tizalî hareket arasındaki yakınlaşmayı şahsında gerçekleştiren en güzel örneklerden biridir. *eş-Şâfi'î* adlı eseriyle, akıl hocası Abdulcabbâr'ın imamet konusundaki görüşlerini reddetmeye çalışmıştır.[94]

Şii kelamcılardan Zeydî İmam Mu'eyyid Billâh (ö. 1020), önce Ebû Abdullâh el-Basrî'den, daha sonra da Abdulcabbâr'dan kelam eğitimi almıştır. Belli bir süre sonra hilafet sorunu yüzünden Abdulcabbâr'la arası açılmış ve ondan ayrılmıştır. Ahmed b. İbrâhîm ez-Zeydî'nin de etkisiyle Basra okulundan ayrılarak, Mutezilenin Bağdat okuluna katılmıştır.[95] Mu'eyyid Billâh, Vezir Sâhib b. Abbâd'ın ders topluluklarına sık sık katılanlardan biri olarak bilinmektedir. Mu'eyyidiye; Deylem, Taberistan ve Yemen'de etkili olan Zeydî mezheplerinden biridir. Abdulcabbâr'dan ders alan ve i'tizalî görüşleri yayma misyonunu üstlenen isimler bunlarla sınırlı değildir. Çeşitli kaynaklarda, bunlardan başka Abdulcabbâr'ın çok sayıda Şii-Mutezili öğrencisinin olduğu[96] zikredilmektedir.

[89] İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, s. 119.

[90] Hâkim el-Cuşemi, *Şerḥu'l-'uyûn*, s. 383.

[91] Subkî, *Ṭabaḳâtu'ş-Şafi'îyye*, III. 230.

[92] Hâkim el-Cuşemi, *Şerḥu'l-'uyûn*, s. 390-391; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, I. 321.

[93] İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, s. 117.

[94] Hâkim el-Cuşemi, *Şerḥu'l-'uyûn*, s. 383-385.

[95] Hâkim el-Cuşemi, *Şerḥu'l-'uyûn*, s. 279.

[96] Kadı Abdulcabbâr'dan ders almış olan Şii-Mutezili temsilcilerden bazıları şunlardır: Ebû'l-Fazl el-Abbâsî ez-Zeydî el-Mu'tezilî b. Şervin, Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Alî el-Meyrukî, Şerîf Tâhir b. Tâhir, Ebû Ca'fer en-Nâsır, Zeyd b. Sâlih, Ebû'l-Hasan ed-Dâ'î, Nâsır b. Muhammed b. Sâlih b.

Mutezili öğretiler, Şii-Mutezili temsilciler, özellikle Zeydî kelamcılar aracılığıyla 16. yüzyıla kadar, Deylem, Taberistan ve Hazar Denizi kıyısında, 20. yüzyıla kadar da Yemen'de varlığını sürdürme imkânı buldu. Bağdat ve Basra okullarına ait öğretilerin ve orijinal dokümanların günümüze kadar ulaşması, Şiiliğin üç ana kolundan ikisi, Zeydiye ve On İki İmam Şiası aracılığıyla gerçekleşmiştir. Mutezili eser ve öğretilerin Şii kültür içerisinde korunarak bizlere kadar ulaşmış olması, yadırganacak bir durum değildir. Zira Mutezile ile Şia arasındaki yakın ilişki ve fikrî bağlantılar oldukça eskiye dayanmaktadır. Mutezilenin ilk öncüsü Vâsıl b. Atâ'nın, Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından yetiştirildiği ve Zeydiye mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Zeyd b. Alî'nin, Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olduğu, i'tizalî görüşleri ondan aldığı ve ondan sonra bütün taraftarlarının Mutezili olduğu[97] yönündeki bilgiler bu ilişkinin çok eskiye dayandığını göstermektedir.

Zehebî (ö. 748/1347), Şianın ve Mutezilenin onun döneminde dostça ve kardeşçe yaşadığını;[98] Makrizî (ö. 845/1441), nerede bir Mutezili varsa onun aynı zamanda Şii olduğunu[99] kaydetmekte ve Yemen'deki Zeydilerden bahsederken de, onların Mutezilenin usûlünün tümünü benimsediklerini; ancak, sadece imamet konusunda farklı düşündüklerini[100] bildirmektedir. Gardet, Mutezile-Şia ilişkisinin yoğun olarak Abbasiler zamanında yaşandığına işaret ederek, bu konuda şu ifadelere yer verir:

> Abbasi halifelerinin Sünni olmalarına karşılık vezirleri Şia inancına sahip idiler... Herhâlde ister Basra ve Bağdat ekollerinin etkisi ile, ister bir rastlantı sonucu ile olsun, ilk Şii düşünceler Mutezilenin zihnî tavırlarıyla bir defa daha uyum içinde görünüyor. Şiilerde her ne kadar felsefenin Yeni-Eflatunculuğu ve eski İran'dan gelen birci ve Sudurcu bir kavram mevcutsa da, Mutezile her zaman onlar nezdinde kabul görmüştür.[101]

Mutezili kültür mirasının Yemen'e nasıl intikal ettiği ve burada korunarak bizlere nasıl ulaştığını, çoğunlukla Zeydî kaynaklardan öğrenme imkânına sahip bulunmaktayız. Zeyd b. Alî'den bir yüzyıl sonra, fıkıh ve kelamda görüşleriyle ön plana çıkan isim Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî[102] (h. 169-246) idi. Zey-

Da'i ilelhak, Ebû'l-Huseyn el-Hazvenî, Ebû Muhammed Harezmî. bkz. İbn Murtazâ, *Ṭabaḳātu'l-mu'tezile*, s. 117-118; Hâkim el-Cuşemi, *Şerḥu'l-'uyūn* s. 386.

97 Kadı Abdulcabbâr, *Faḍlu'l-i'tizāl*, s. 239; *el-Munye ve'l-emel*, s. 24-25, 32, 35; Belhî, *Maḳālāt*, s. 64; İbn Murtazâ, *Ṭabaḳātu'l-mu'tezile*, s. 33.

98 Zehebî, *Mīzānu'l-i'tidāl*, II. 235.

99 Makrîzî, *Ḫıṭaṭ*, IV. 169.

100 Makrîzî, *Ḫıṭaṭ*, II. 352.

101 Louis Gardet, "Hicrî 330 Yılından Önce İslam'da Din ve Felsefe", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V (1982), s. 340.

102 Kâsım b. İbrâhîm, Abbasi iktidarı döneminde başkaldırmış, Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Rey, Kazvin, Taberistan, Deylem gibi bölgelerde pek çok kimse onun bu başkaldırısına cevap vermiştir. Ressî, Me'mûn döneminde belli bir süre Mısır'da gizlenerek yaşamıştır. Me'mûn'un vefatından sonra tekrar başkaldırmış, ancak Mu'tasım, komutanı Abdullâh b. Tâhir'i onun hareketi-

diyenin kapıları, Mutezili görüşlere, İmam Kâsım b. İbrâhîm tarafından sonuna kadar aralanmıştı. Mutezili temsilcilerden Ca'fer b. Harb, Ressî'yle görüşmüş, onunla büyük bir yakınlık kurmuş, "Onun gibi bir kimseyi daha önce görmedim" diyerek, ondan övgüyle bahsetmiştir.[103]

Mutezilenin geleceğini ilgilendiren gelişmeler biraz geç de olsa iki farklı bölgede yaşandı. Bunlardan ilki, Yemen'de Zeydî bir devlet kuran Hâdî İlâ'l-Hakk (ö. 911) tarafından; diğeri ise, Hazar denizine yakın bölgede, İran'ın kuzeyinde Zeydî imamlar tarafından gerçekleştirildi.

Zeydî devletin kurucusu ve Zeydiye imamlarından Hâdî İlâ'l-Hakk, Yahyâ b. Huseyn ez-Zeydî[104] (ö. 298/911), Bağdat Mutezilesi temsilcilerinden Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'den usûl ve kelam dersleri alarak[105] i'tizalî öğretileri benimsemiştir. İtikadi meselelerde Zeydiye mezhebinin genel çizgisine uygun olarak, Mutezili anlayışı benimsemekle birlikte, imamet konusunda hem mezhebin kurucusu kabul edilen Zeyd b. Alî'nin hem de Zeydiliğin resmî anlayışından farklı görüşler ileri sürmüştür. Mutezilenin tevhid ve adalet ilkeleri çerçevesinde Allah'ın sıfatlarının zatının aynı olduğunu, ru'yetullâhın mümkün olmadığını ve insanın kendi fiillerini kendisinin yarattığını kabul eden Hâdî, hilafet konusunda İmamiyeye yakın görüşler benimsemiştir.[106]

ni bastırmak üzere görevlendirmiş, bunun üzerine Ressî belli bir süre daha gizlendikten sonra Ress kentine dönmüş, orada bir süre yaşadıktan sonra h. 246 yılında vefat etmiştir. Kâsım b. İbrâhîm'in kelam ve fıkıh konusunda pek çok eserinden söz edilmektedir: *ed-Delîl el-Kebîr* (Felsefeye reddiye), *el-'Adl ve't-tevḥîd* (sağir-kebir), *er-Red 'alâ'l-muḳfî* (seneviyeye reddiye), *er-Red 'alâ'l-Mucbire* (müşebbiheye reddiye), *er-Red 'alâ'n-naṣâra*, *Teṣbîtu'l-imâme*, *el-Ferâiz ve's-sunen*, *Siyâsetu'n-nefs* gibi eserler bunlardan bazılarıdır. Ressî'nin hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. el-Mahallî, Husameddîn Hâmid b. Ahmed ez-Zeydî (ö. 582/652), *el-Ḥadâiḳu'l-verdiyye fi menaḳıbi'l-eimmeti'z-zeydiyye*, Suriye 1405/1985, II. 1-3; Yahyâ b. Huseyn, İbn Hârûn Hârûnî el-Hasanî, *el-İfâdetu fi târîhi eimmeti'z-zeydiyye*, Yemen 1417/1996, s. 114-127; Fuad Sezgin, *GAS*, I, 561-563; Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm (Zeydiyye)*, III. 94-111; W. Madelung, *Der Imam al Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre des Zaiditen*, Berlin 1965, s. 86; Eymen Fu'âd Seyyid, *Târîḫu'l-meẕâhib ez-zeydiyye fî bilâdi'l-Yemen ḥatta nihâyeti'l-ḳarni's-sadisi'l-hicrî*, Kahire 1988, s. 227-231

[103] Yahyâ b. Huseyn, *el-İfâdetu fi târîhi eimmeti'z-zeydiyye*, s. 115; Eymen, *Târîḫu'l-meẕâhibu'z-zeydiyye*, s. 231; Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm (ez-Zeydiyye)*, III. 94

[104] 245 (859) yılında Medine'de dünyaya gelen Yahyâ b. Huseyn, Hz. Hasan'ın soyundan gelmektedir. Babasından, amcası Hasan b. Kâsım'dan ve dönemin önde gelen ilim adamlarından dersler alarak İslami ilimler konusunda kendisini yetiştirmiştir. 270-275 (884-889) yılları arasında Muhammed b. Zeyd'in hakimiyeti altında bulunan Taberistan'ın Amul şehrine gitmiş, buradaki faaliyetleri yüzünden Muhammed b. Zeyd tarafından Amul'u terk etmeye zorlanmıştır. Daha sonra Yemenliler tarafından oraya davet edilmiş, 280/893-894 yılında oradaki halk kendisine biat etmiştir. Hâdî İlâ'l-Hakk, Yemen'de Karmatilere ve Bâtınilere karşı mücadele vermiş, Yemen'de Zeydiyeyi devletin resmî mezhebi hâline getirmiştir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 274; el-Mahallî, *Ḥadâiḳu'l-verdiyye*, II. 3-28; Yahyâ b. Huseyn, *el-İfâdetu fi târîhi eimmeti'z-zeydiyye*, s. 128-146; Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm*, III. 112-150; *DİA.*, XV. 15-18; Eymen, *Târîḫu'l-meẕâhibi'z-zeydiyye*, s. 231-237.

[105] Eymen, *Târîḫu'l-meẕâhibi'z-zeydiyye*, s. 235.

[106] Hâdî İlâ'l-Hakkk'ın görüşleri için bkz. el-Mahallî, *Ḥadâiḳu'l-verdiyye*, II. 3-28; Yahyâ b. Huseyn, *el-İfâde*, s. 128-146; Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm*, III. 112-150: Eymen, *Târîḫu'l-meẕâhibi'z-zeydiyye*, s. 230, 236.

İran'ın kuzey bölgesinde, Taberistan ve Deylem bölgesinde, Mutezilenin geleceğini ilgilendiren olaylar Zeydî temsilcilerden Hasan b. Zeyd ile başlamıştır. Bazı taraftarlarıyla birlikte Mütevekkîl'in baskısından kaçarak, önce Deylem'e sonra da Taberistan'a sığınan Hasan b. Zeyd, buradaki halkı Zeydî/Mutezili öğretilere davet etmiş, onlar da bu çağrıya olumlu yanıt vermişlerdir.[107] Hasan b. Zeyd'den sonra bu faaliyetleri Muhammed b. Zeyd yürütmüştür. Muhammed, Deylem, Taberistan ve Nişabur'da, Abbasi ordusuyla girdiği savaşta mağlup olmuş ve Hicrî 287 yılında katledilmiştir.[108] Bundan sonra bu bölgede Zeydî/Mutezili öğretileri yaşatmaya çalışan isim, Zeydî imamlardan Hasan el-Atruş en-Nâsır li'l-Hakk (230-304) olmuştur. Atruş, Taberistan'ın Amul şehrine girdiğinde okuduğu hutbede bölge halkının ne durumda olduğunu şu cümlelerle ifade etmiştir:

> Ey insanlar! Deylem'e geldiğimde onlar Allah'a ortak koşup, ağaç ve taşlara tapıyorlardı. Yaratıcılarını tanımıyorlardı. Herhangi bir dine bağlı değillerdi. Onları İslam'a davet ettiğimde çağrıma cevap verip, İslam'ı kabul ettiler. Onlar gerçeği fark edip, tevhid ve adaleti (*et-tevḥīd ve'l-'adl*) tanıdılar... Allah, onlardan binlerce kadın ve erkeği hidayete erdirdi. Bu insanlar da şimdi iyiliği emretmek kötülükten alıkoymak görevini yerine getiriyorlar...[109]

Yahyâ b. Huseyn Hâdî İlâ'l-Hakk'tan sonra Zeydiye kendi arasında önemli bir bölünme yaşamıştır. Muhtari'a ve Mutarrafiye şeklinde iki gruba ayrılan Zeydiye bir fetret dönemine girmiştir. Muhtari'a olarak isimlendirilen Zeydiye kolu, Basra Mutezilesi öğretilerini benimseyerek savunmuştur. Mutarrafiye ise, tabiat felsefesini benimsemiştir. Onlara göre Allah; su, ateş, hava ve toprak olmak üzere dört temel şey yaratmış, sonra âlemdeki her şey bu dört temel unsurdan oluşmuştur. İbn Murtazâ, Zeydiyeden pek çok kimsenin, Mutarraf b. Şihâb'a nispet edilen Mutarrafiyeyi küfürle itham ettiğini[110] bildirmektedir. Bu farklılaşmadan Mutezile de nasibini almıştır. Yemen'de Zeydî/Mutezili öğretilere en güçlü tepki, tabiat felsefesine yönelik görüşleriyle bilinen Mutarraf el-Şihâb'dan gelmiştir. Mutarrıf'ın ismiyle anılan Mutarrafiye kolu, Zeydiye içerisinde Mutezile kelamının en güçlü muhalifleri hâline geldi. 1004 yılında San'a'da, Alî b. Şuhr isimli Mutezili/Zeydî bir kelamcı ile Mutarrafiyeye mensup Alî b. Mahfûz arasında herkesçe bilinen meşhur bir tartışma yaşanmıştır.[111]

Hicrî 5 ve 6. yüzyıllar, Irak ile Yemen arasında yoğun bir kültürel iletişimin yaşandığı yıllar olmuştur. Bu dönemde Irak ve Taberistan bölgesindeki Zey-

[107] Hasan b. Zeyd, bu bölgedeki faaliyetlerinden dolayı ed-Dâ'î el-Kebîr olarak isimlendirilmiştir. Hicrî 250 yılında Taberistan'ın Amul şehrine gelerek, çağrısını yaygınlaştırmıştır. Amul halkının büyük çoğunluğu ona tâbi olmuştur. Daha sonra Rey, Curcan gibi bölgelerde de etkili olmuştur. Bkz. Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm*, III. 151.

[108] Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm*, III. 152.

[109] el-Mahallî, *Ḥadâiḳu'l-verdiyye*, II. 30, 31 vd.

[110] İbn Murtazâ, el-Mehdî li Dîni'llâh Ahmed b. Yahyâ, *el-Munye ve'l-emel fî şerḥi'l-mileli ve'n-naḥli*, tahk. Muhammed Cevad Meşkur, Suriye 1410/1990, s. 98.

[111] Eymen, *Tārīḫu'l-meẕāhibi'z-zeydiyye*, s. 242-254.

dî/Mutezili temsilcilerden pek çok kimsenin Yemen'le bir şekilde irtibat kurduğu görülmektedir. Dâvûd b. Muhammed el-Geylânî'nin Irak'tan Yemen'e geldiği, Allâme Abdullâh b. Zeyd el-Ansî'nin, Mutarrafiyenin görüşlerini çürütmek üzere, kendine ait kitaplarla 501/1107 yılında Irak'tan Yemen'e ulaştığı ve Allâme Muhammed b. Îsâ el-Irâkî'nin, hicrî 6. yüzyılın ortalarında Deylem'den Yemen'e teşrif ettiği[112] bildirilmektedir. Yemen'deki Mutezili nüfuz, 1137 yılında İmam el-Mutevekkil alâ'llâh olarak ilan edilen Ahmed b. Suleymân (ö. 1160) döneminde doruk noktasına ulaştı.

Mütevekkil, bir yönetici olduğu kadar, kendisini faal bir öğrenci ve öğretmen olarak da görmekteydi. Onun öğretmenleri arasında Mutezile kelamının iki ünlü ismi de vardı. Onlardan biri Irak'ta bulunan Zeyd b. Alî el-Beyhakî idi. Zeyd, Yemen'de önemli bir nüfuz elde etti. Öyle ki, bir Mutarrifi olan Ebû Yahyâ Ca'fer'in gönlünü fethetmesini bildi.[113] Yaklaşık 540/1145 yılında İmam Mutevekkil ve Kadı Ebû Yahyâ Ca'fer'i, başta Zeyd b. Alî el-Beyhakî olmak üzere, Ebû Hâşim el-Cubbâ'î ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin taraftarlarıyla buluşmak, Mutezili öğretiler hakkında daha fazla bilgi edinmek ve Mutezili eserleri Yemen'e getirmek için Irak'a gönderdi. Kadı Ebû Yahyâ Ca'fer, Irak'ta Zeyd b. Alî el-Beyhakî'den Mutezile kelam eğitimi aldıktan sonra, hocasıyla birlikte yanlarına pek çok Mutezili eseri de alarak San'a'ya döndü. Beyhakî'nin ve Mutezili eserlerin Irak'tan Yemen'e getiriliş sebebi, Mutarrafiyeyi mağlup etmek, kültürel anlamda daha büyük bir güç elde etmekti.[114] Bu tarihten önce Mutezili eserler Yemen'de tanınmamaktaydı. Bu olayla birlikte bu eserler Yemen'e girmeye ve bu bölgede tanınmaya başladı. Bir süre sonra Beyhakî ve Kadı Ca'fer tekrar Irak'a döndü. Kadı Ca'fer öğrenimini Beyhakî'nin öğrencisi, Kadı Ebû Hasan Ahmed b. Ebî Hasan el-Kûfî'den ders alarak tamamladı. Bundan sonra belli bir bilgi birikimiyle Yemen'e döndü. Böylece Mutezili öğretiler ve eserler, bu isimler aracılığıyla Yemen'de tanınarak ün kazandı.[115]

Zeydî İmam Mansûr Billâh Abdullâh b. Hamza (ö. 614), Mutezili temsilcileri, onların öğreti ve eserlerini Yemen dışındaki bölgelerde tanıtmak üzere, bir temsilci görevlendirdi. Böylece bu öğreti ve eserler Yemen dışında da yaşama, tanınma ve yayılma imkânı buldu. Mansûr bi'llâh da İmam Mutevekkil gibi, Mutarrafiye ile yoğun bir çatışma içerisine girmiş, bu mücadelede Mutezili öğreti ve eserlere dayanmıştır.[116]

[112] Eymen, *Târîḫu'l-meẕâhibi'z-zeydiyye*, s. 255.

[113] Kadı Ca'fer'in başlangıçta Mutarrafiyenin öğretilerini benimsemiş olduğu, Beyhakî ile görüşüp ondan eğitim aldıktan sonra, bu görüşlerini terk ederek Muhtari'anın görüşlerini benimsediği kaydedilmektedir. Eymen, *Târîḫu'l-meẕâhibi'z-zeydiyye*, s. 256.

[114] el-Mahallî, *Ḥadâiḳu'l-verdiyye*, II. 106-108; Kadı Abdulcabbâr, *Faḍlu'l-i'tizâl*, s. 7-11; Eymen, *Târîḫu'l-meẕâhibi'z-zeydiyye*, s. 255-258; Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm*, III. 182-184.

[115] Kadı Abdulcabbâr, *Faḍlu'l-i'tizâl*, s. 7-11; Eymen, *Târîḫu'l-meẕâhibi'z-zeydiyye*, s. 255-258; Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm*, III. 182-184.

[116] Kadı Abdulcabbâr, *Faḍlu'l-i'tizâl*, s. 7-11; Eymen, *Târîḫu'l-meẕâhibi'z-zeydiyye*, s. 267-270; Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm*, III. 183.

el-Muğnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl, *Faḍlu'l-iʿtizâl ve ṭabaḳâtu'l-muʿtezile*, *el-Mecmaʿu'l-muḥîṭ bi't-teklîf*, *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fiḳh* gibi çok sayıda Mutezili eser, 1951-1952 yıllarında Yemen'e gönderilen bir heyet tarafından Mısır'a getirtilmiş ve çoğaltılarak okura sunulmuştur.[117]

Mutezile kelam öğretileri, On İki İmam Şiası içerisinde de kabul görmüştür. Ebû Sehl İsmâ'îl el-Nevbahtî (ö. 924) ve Hasan b. Mûsâ (ö. 912/922), Mutezili öğretileri, On İki İmam Şiasına tanıtan kişilerdir. Bu duruma karşı gelenekçi kelamcılardan İbn Bâbaveyh direnç gösterdiyse de, bu direnç, Şeyh Mufîd'in (ö. 1022) etkisiyle bertaraf edilmiştir.[118] On İki İmam Şiasına mensup olan Mufîd, Bağdat Mutezilesi öğretilerini benimsediyse de, ondan bir kuşak sonra gelen eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 1044), Basra Mutezilesi öğretilerini benimsemiştir.[119]

Günümüz İslam dünyasında, modernist hareketlerin görüldüğü ülkelerde, İslam'ın rasyonel karakterine vurgu yapan düşünce ve görüşler Neo-Mutezilizm olarak değerlendirilmektedir. Böyle bir hükme varabilmek için, modern(ist) kelamcıların düşünceleri ile Mutezili öğretilerini ayrıntılı ve sistematik bir biçimde karşılaştırmalı olarak ele alınması gerekmektedir.

[117] Eymen, *Târîḫu'l-mezâhibi'z-zeydiyye*, s. 259.

[118] Josef Van Ess, "Mu'tazılah", *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, X. 223.

[119] Josef Van Ess, "Mu'tazılah", *The Encyclopedia of Religion*, X. 224.

islâmiyât VI (2003), sayı 1, s. 149-164

Kur'an'ı Anlamada 'Söz' Merkezli Bir Vasatın Rolü

MUSTAFA ÜNVER
YRD.DOÇ.DR., O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mustafaunver@hotmail.com

özet
İnsanların yazıya ve matbaa gibi yazılı kültür teknolojilerine alışma öncesinde takip ettikleri iletişim tarzıyla, bu aygıtlara alıştıktan sonra kullandıkları iletişim tarzı arasında çok büyük farklar bulunmaktadır. Bu anlamda Kur'an'ın da, yazılı değil, sözlü kültür dokularına sahip ilahi bir kitap olduğu unutulmamalıdır. Çünkü onun sahip olduğu sözlü kültür dokuları bilinmediğinde, Kur'an'ın bütünlüğe sahip olmadığı, dağınık bir kitap görüntüsü verdiği, tekrarların bulunduğu gibi birtakım haksız eleştiriler yöneltilmektedir. Oysa kusur olarak ileri sürülen bu hususlar dahi, sözlü kültür vasatı için olması gereken özelliklerdir. Bu çalışma, sözlü kültür özelliklerini tanıtarak, bunların Kur'an'la ilgisini göstermeyi amaçlamaktadır.

anahtar kavramlar
Kur'an, Sözlü Kültür, Yazılı Kültür, Kur'an'ı Anlamak.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu ortamın her yönden dikkate alınması, onun sağlıklı olarak anlaşılıp tefsir edilmesinde küçümsenemez bir öneme sahiptir ve bu ilke, öteden beri pek çok âlim tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin, usûlcü Şâtıbî'nin (790/1388) sürekli olarak, Kur'an'ın ümmilere nazil olduğunu, sağlıklı anlaşılabilmesi için de mutlaka ümmilerin anladıkları gibi anlaşılması gerektiğini vurgulaması,[1] anılan gerçeğin bir başka ifadesidir.

[1] Şâtıbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şerî'a*, Beyrut, t.y., Dâru'l-Ma'rife, II. 79-80, 82, 69-70, III. 376. Ayrıca bkz. Emîn Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. M. Güngör, İstanbul 1995, s. 47.

Nitekim tarihî olarak Kur'an, matbaa ve yazı teknolojisinden uzak, sözlü kültür dokusunun baskın olduğu, muhataplarının büyük çoğunluğunun yazı bilmeyen, bilginin kayıt ve tespitinde kalem ve kağıttan daha ziyade hafızalarından yardım alan insanlardan meydana geldiği bir kültür havzasında nazil olduğu herkesin malumudur.[2] Bu itibarla Kur'an'ın, bilinen anlamda bir kitap değil, *söz* olarak inzal edilmiş Allah kelamı olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Öte yandan, onun Hz. Peygamber'den insanlara tebliği de yazılı değil, sözlü olarak, dilden dile gerçekleşmiştir. Gerçi söz merkezli bir vasatta nazil olan Kur'an, hemen yazıya geçirilmiş ve bu konuda da o günün şartlarında oldukça titiz davranılmıştır; ancak, unutulmamalıdır ki, bu işlem, inen vahyin kayıt ve tespiti için gerçekleştirilmiştir. Yoksa bu yazıya geçiriliş, onun alınışı (telakki) ile insanlara öğretilmesi ve tebliğ edilmesi (edası) için gündeme getirilmemiştir. Bu ifadenin içerdiği bir başka önemli husus da, inen vahyin yazıya geçirilirken sözlü kültür formatına ait özelliklerinin değiştirilmediğidir. Bu anlamda tefsir ve fıkıh usûlü türündeki çalışmaların da sözlü vasatın Kur'an içerikli özelliklerinin keşfine matuf adımlar olduğu ifade edilebilir. Esasında tefsir usûlündeki nüzûl sebepleri, Mekki-Medeni, tekrarlar, kıssalar, meseller, teşbihler, kinayeler gibi konularla, fıkıh usûlünün lafız ile mânâ arasındaki hiyerarşik ilişkileri çözme girişimleri olarak da adlandırılabilecek mantûk-mefhûm, zahir-nass, âmm-hâss, hafî-müşkil-mücmel-müteşabih gibi incelemelerini, nassların genlerinde taşıdığı sözlü kültür dokularının masaya yatırılması olarak değerlendirmek mümkündür. Hatta belâgatın da Kur'an'ın sözlü kültür şifrelerinin çözülmesi olarak algılanması isabetli görünmektedir.

Binaenaleyh, bu makale, şu soruların cevaplarını aramaya çalışacaktır: Acaba yazı teknolojisinin özelliklerini taşıyan bir *kitap* olarak değil de, *söz* ve *sözlü kültür*ün yoğun olduğu bir ortamda nazil olan bir hitap olarak Kur'an'ın en belirgin özellikleri nelerdir ve bu özellikler, söz konusu hitabın anlaşılmasında nasıl ve ne şekilde işlev görmektedir?

Kur'an, Sözlü ve Yazılı Kültürün Neresinde?

Bilindiği gibi, Kur'an, masa başında oturularak oluşturulmuş bir yazılı kültür ürünü değildir. Aksine, yirmi küsur yıllık bir zaman süreci içerisinde kelimenin tam anlamıyla referansı yazı değil, söz olan bir topluma inişini tamamlamış bir kitaptır.[3] Hatta Ebû Zeyd'in haklı olarak ifade ettiği gibi, *el-Mu'allaḳātu's-seb'a* metinlerinin yazıldığını bildiren rivayetleri –sınırlı sayıda bazı seçkin metinlerin yazılması anlamında istisna oldukları gerekçesiyle– bir kenara koyacak olursak, Arap kültür tarihindeki yazıya geçirilmiş ilk metnin Kur'an olduğu rahatlıkla söylenebilir.[4]

[2] Bkz. Zerkânî, M. Abdulazîm, *Menāhilu'l-irfān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Kahire, t.y.[3], Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, I. 354-356.

[3] Bkz. Salih Akdemir, "Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği Üzerine", *İslâmiyât* V (2002), sayı: 1, s. 150.

[4] Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhūmu'n-naṣṣ –Dirāse fī 'ulūmi'l-ḳur'ān–*, Kahire 1993, el-Hey'etu'l-Mısrıyye, s. 60-61. Kureyş'in Haşimoğullarına uyguladıkları boykotun maddelerini yazmala-

Öte yandan, Kur'an'ın yazısız bir topluma indiğinin söylenmesi, o toplumdaki insanların okuma-yazmanın gerekli kıldığı alışkanlıklardan, kavram ve enstrümanlardan habersiz oldukları anlamını taşımaktadır.[5] Çünkü İslam öncesi Arap toplumunda yazı, neredeyse hiç bilinmemekte; bilinmediği için de o insanlar yazının kazandıracağı kimi yansımalardan mahrum kalmaktaydı.

Tarihî verilerin bildirdiğine göre, yazı, Kur'an'ın indiği dönemde kesinlikle hâkim konumda değildir ve döneme damgasını sözlü gelenek vurmaktadır. Yazının ve yazılı metinlerin ortaya çıkışı, sonraki dönemlere rastlamaktadır.[6] Zaten yazıya sonraki dönemlerde ancak zorunlu durumlarda ve gerektiği ölçüde yer verilmesini de, yine sözlü kültür karakteristiğine bağlamak mümkündür. Çünkü eski Yunan düşüncesinde de olduğu gibi, şifahi kültür geleneğinin yazıya karşı durmasının en büyük sebebi, ona güvenmenin hafızayı zayıflatacağının ve bilgiyi ehil olmayanların eline düşüreceğinin sanılması olmuştur.[7]

Bu vesileyle, yazı bilmeyen bir toplumun, içinde hiç kimsenin okuma-yazma bilmediği bir topluluk demek olmadığı gibi, onların cahil ve bilgisiz oldukları anlamına da gelmediği belirtilmelidir. Benzer bir tespiti, Kur'an'da[8] da kullanılan ve genel ifadesiyle "okuma ve yazma bilmeyen"[9] anlamına gelen 'ümmi' (*ummî*) kavramı için de öne sürmek mümkündür. Zira Peygamberimiz de ümmidir; ama aslâ bilgisiz ve cahil değildir. O sadece *hat* anlamında yazı yazmaktan ve yazılı bir metni okumaktan uzaktır. Zaten tarihte Me'arrî ve Tâhâ Huseyn gibi küçük yaşta kör kaldıkları için okuma yazma bilmeyen, ama çok iyi yetişmiş nice dâhî aydınların olduğu bilinmektedir.[10]

İnsanlara yazılı bir metin şeklinde değil, bizzat konuşma ve söz olarak tebliğ edilmiş olan Kur'an üslûbu, yazılı metin karakteristiklerini değil, bir hitabet biçimi özelliklerini taşımaktadır. Bu yüzden Hz. Peygamber'e ve sahabeye ait sözlerin yazıya geçirilmesi girişimleri ilk meyvelerini vermeye başladığında, bu cereyana büyük tepkiler gösterilmesinde de sözlü kültürün etkisi görülmektedir.

Çünkü sözlü kültürde öğrenmek veya bilmek, bilenle bilinen, öğretenle öğrenen arasında geliştirilen yakın, duygudaş ve ortaklaşa bir özdeşleşme anlamı taşımaktadır. Oysa yazılı metinden öğrenen kimse için böylesi bir empati söz konusu değildir.

rını da, Me'mûn'un (218/833) hazinesinde Abdulmuttalib'e ait bir yazının bulunduğu haberlerini de bahsettiğimiz istisna içerisinde değerlendirmek mümkündür. Bunun için bkz. *Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (Örnek Fasikül), Giriş (Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi), Ankara 2001, s. 14.

[5] Bkz. Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul 1995, s. 117.

[6] Bu veriler için örneğin bkz. İbn Sa'd, *et-Tabâḳâtu'l-kubrâ*, Beyrut 1985, III. 622; Belâzûrî, *Fütûhü'l-Buldân*, çev. M. Fayda, Ankara 1987, s. 691; Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, İstanbul 1997, s. 107-108; İbn Kuteybe, *Kitâbu te'vîli muḫtelifi'l-ḥadîṯ*, tahk. A.A. Atâ, Beyrut 1988, s. 180; İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, t.y., s. 543; Zehebî, Şemsüddîn, *Teẕkiratu'l-ḥuffâẓ*, Haydarabad, 1956, I. 160.

[7] Eski Yunan'da yazı karşıtlığı durum için bkz. Eflâtun, *Phaidros*, çev. H. Akverdi, İstanbul 1990, s. 116-119.

[8] Bkz. 7/A'râf, 157, 158; 2/Bakara, 78; 3/Âl-i İmrân, 20, 75; 62/Cum'a, 2.

[9] Bkz. Isfehânî Râgıb, *el-Mufredât fî ġarîbi'l-ḳur'ân*, neşr. M. Halefullâh, Kahire 1970, s. 28; Mecduddîn Fîrûzâbâdî, *el-Ḳâmûsu'l-muḥîṭ*, Kahire 1952², IV. 77.

[10] Bu hususta ve ümmî kavramı hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Muhammed Şehrûr, *Lügavî Kur'ân Okumaları*, neşr. M. Ünver, Samsun 2001, s. 64-66.

İlk dönem âlimleri, anılan tespiti doğrular mahiyette, bu işin bir süre sonra istismar edilebileceği korkusuyla ve biraz da yeni bir durumla karşılaşıyor olmanın verdiği tedirginlikle, yazılı metinlerin çoğaltılmasına pek sıcak bakmamış; hatta bazıları, yazdıkları metinleri, ehli olmayanların eline geçer korkusuyla imha etme cihetine gitmiştir.[11]

Tâbiîn ulemâsından İbn Sîrîn (110/728), "İsrailoğullarının, tevârüs ettikleri kitaplar sebebiyle yoldan çıktıklarını" ifade etmiş ve aynı durumun İslam ümmeti için de söz konusu olmasından korkmuştur. Aynı şekilde, İbn Abbâs'ın da "sizden öncekiler, kitaplar yüzünden yoldan çıktılar" demek suretiyle yazılı metinlere muhalefet ettiği görülmektedir. Böylece, genel anlamda kitap yazımı uygun bulunmamış ve kötü neticelere sebep olmasından endişe duyulmuştur. Ebû Hayseme'nin (234/849) naklettiğine göre bir kimse, "Ubeyd'e 'Duyduklarımı yazayım mı?' diye sormam üzerine, bana 'hayır' dedi. 'Peki bulabildiğim kitabı okuyayım mı?' diye sormam üzerine de, bana yine 'hayır' cevabını verdi." diyerek, başından geçen bir anısını anlatmıştır.[12]

Özellikle Şam âlimlerinden Ebû Amr el-Evzâ'î'nin (157/773) şu çarpıcı tespiti, yazılı kültür formasyonuyla yetişmiş ve bütünleşmiş kimseleri, konuyu derinliğine düşünmeleri konusunda motive etmektedir:

> Bu ilim önceden bir asalete sahipti; insanların ağızlarından alınıp kalplerde hıfzedilirdi, kitapların içine girdiği ân, bütün nur kayboldu ve ilim, ehil olmayanların eline düştü.[13]

Fakat ilk dönemde yazıya karşı sergilenen bu muhalefetin,[14] sonraları, yazının yaygınlaşmasıyla beraber değişmek durumunda kaldığı görülmektedir. Buna gerekçe olarak da artık insanların ezberleme yetilerini kaybettikleri, yazı olmaması durumunda ilmin kaybolacağı ileri sürülmektedir. Gerçekten de Kur'an'ın indiği dönemde sözlü kültür hâkimdir ve bu gelenek, insanların bilgiyi ağızdan ağıza, sadırdan sadıra aktarmak suretiyle muhafaza etmeleri şeklinde devam etmiştir. Ancak, bir süre sonra, yazılı kültürün önlenemez yükselişiyle bilgi fazlalaşıp hafızalar zayıflamış, ezber yeteneği azalmaya başlamış, onlar da yeni duruma intibak ederek muhalif tavırlarını yumuşatmışlardır.[15]

Ne ki, sözlü kültür özelliklerini bünyesinde taşıyan bir üslûpla nazil olmuş Kur'an'ın, ilk muhataplarıyla girdiği iletişim sürecinde, anlama problemi ortaya çıkmadığı hâlde; Kur'an'la sonraki muhatapları arasına, nüzûl dönemini yeterince tanımama, başka bir deyişle tarih perdesi gibi engeller girmeye başladığında, anlama problemleri de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu itibarla sonraki nesiller, Kur'an'ı anlama konusunda ortaya çıkan kopuk halkaları, ilk muhatapla-

[11] Örneğin bkz. Hatîb Bağdâdî, *Takyîdu'l-ʿilm*, tahk. Y. el-Aş, Haleb 1988[3], s. 61-63.

[12] Ebû Hayseme, Zuheyr b. Harb, *Kitâbu'l-ʿilm*, tahk. S. Tuğ, İstanbul 1984, s. 150, h.nr. 150.

[13] Bağdâdî, s. 64; İbn Abdilber, *Câmiʿu beyâni'l-ʿilmi ve faḍlihî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., I. 114.

[14] Bkz. Bağdâdî, s. 61-63; İbn Abdilber, I. 107-11, 116-117.

[15] Bkz. İbn Abdilber, I. 116-117. İlmin ehil olmayanlara verilmemesi ve bu yüzden de yazılmaması gerektiği hakkında da bkz. I. 107-111.

rın bilgi ve tecrübelerine müracaatla telafi etmeye çalışmışlardır. Ancak, nüzûl tarihiyle, Kur'an'ı anlamaya çalışan nesiller arasındaki mesafenin uzamasıyla doğru orantılı olarak, pek çok tartışma ve ihtilaf da Müslümanların gündemine girmiştir. Hatta anılan tespit doğrultusunda meydana getirilen eserlerin hacminde bile büyük farklılıklar gözlenmiştir. Sözgelimi, hicrî II. asrın ürünlerine bakıldığında, daha sonraki asırlarda karşılaşılacak kalın ciltlerden oluşmuş tefsir külliyatına kesinlikle rastlanmamaktadır.[16] Sözgelimi, Mukâtil'in (151/768) *el-Vucūh ve'n-nezā'ir* adlı Kur'an sözlüğünde yer alan madde sayısı iki yüze ulaşmazken; aynı âlimin *Tefsīru'l-Hamsi Mi'e Âye mine'l-ḳur'ān* adlı ahkâm tefsiri de üç yüz sayfaya ulaşmaz. Oysa hicrî VI. asır âlimlerinden Râgıb Isfehânî'nin (565/1169-1170) alfabetik sıraya göre telif ettiği *Mufredāt* adlı Kur'an sözlüğünde sadece ilk beş harfle başlayan 272 madde, detaylı olarak incelenmektedir.[17]

İlk dönemlerde ortaya konan eserlerin kısalığının, bütünüyle *söz* yoğunluklu kültür vasatına yakınlıktan başka sebebi yoktur. Çünkü insanlarla nüzûl tarihi arasında fazla bir kopukluk söz konusu olmadığından, Kur'an'ı anlamakta fazla bir problem yaşanmıyordu ve ara sıra çıkan problemlerin giderilmesinde de, fazla detaylı olmayan mevcut çalışmalar yeterli oluyordu. Şu hâlde Kur'an'ın anlaşılmasına dair eserlerin hacimlerinin, anılan vasattan uzaklaşmayla doğru orantılı olarak büyüdüğü rahatlıkla ifade edilebilir.

Burada yeri gelmişken şu soruya cevap aramak gerekmektedir: Şayet Kur'an, yazılı kültür ölçütlerinde bir kitap olsaydı, hem ilk, hem de sonraki muhataplarıyla iletişimini daha sağlıklı oluşturmaz mıydı? Bu soruya birkaç açıdan bakmak mümkündür: Öncelikle yazılı kültür vasatına ait olmayan insanlara, alışık olmadıkları bir tarzın getirilmesi hikmetli olmaz, iletişimi sağlayamaz, üstelik birtakım paradoksların da yaşanmasına sebep olurdu. Ayrıca insan eğitim ve öğretiminde söz, yazıdan daha öncelikli ve daha etkindir. Bütün bunlar bir kenara bırakılacak bile olsa, bu kez de Kur'an'ın, mevcut hacminde değil, belki bir Râzî ve Kurtubî tefsirleri genişliğinde inmesi gerekecekti.

Şu hâlde kendisiyle Kur'an arasında tarih perdesi bulunan kimsenin, onun vasatına yaklaşmaya çalışmasından başka çaresi yoktur. Aslında sözün anlaşılması için, söylendiği vasatın tanınması gerektiği durumu, sadece Kur'an'a özgü bir şart da değildir. Sözgelimi bizler, günlük hayatımızın değişik aşamalarında, farklı farklı diller kullanmaktayız ve iletişimlerimizi sağlıklı yürütebilmeyi, hemen her zaman vasatı bilmeye borçluyuz. Bu yüzden "günlük hayatın akışını kolaylaştırmaya veya mümkün kılmaya yardımcı olan sayısız araçtan biri"[18] olan gündelik dil, hayatın bir başka perspektifinde kullanıldığı takdirde, çok anlamsız ve de gülünç olabilmektedir.[19]

[16] Bu farklılığın sebepleri hakkında da ayrıca bkz. Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, s. 128-130.

[17] Kur'an'la muhatapları arasında açılan mesafenin inanç, amel ve ahlak alanında Müslümanların başına getirdiği ihtilaf ve sorunlar konusunda geniş bilgi için bkz. Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, s. 116-126.

[18] Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev. V. Ülkü, Ankara 1995, s. 183.

[19] İlginç bir örnek için bkz. Porzig, s. 183.

Yazılı dil ile sözlü dil üslûpları arasındaki farkın benzer şekilleri, Kur'an alanında da geçerlidir ve onun sağlıklı anlaşılması için ilgili özelliğin dikkate alınması gerekmektedir. Bu ayırıma riayet edilmediğinde ise çeşitli anlama kopukluklarının meydana gelmesi kaçınılmazdır.

Bunun gerekçesi açıktır. Çünkü biz, bir meseleyi yazarak izah edeceksek, önce sorunu ortaya koyar, sonra izah etmeye geçeriz. Oysa hitabette, zaten söz konusu meseleyi ortaya atanlar hazır bulunduğundan, muhaliflerin her dediğini beyan etmeye gerek yoktur ve konuşmacı, sözün gelişi içerisinde bir cümleyle onların dediklerine değinir. Yazıda başka bir hususa değinilmek istendiğinde, sözün akışı bozulmasın diye, konu ara bir cümleyle ele alınır. Konuşmacı ise ses tonunu kullanarak birçok ara cümle kullanabilir ve buna rağmen sözün akışında bir kopukluk meydana gelmez. Bunun gibi, bir durum yazıyla ifade edilecekse, konunun geçtiği ortama hiç değilse bir iki cümleyle işaret edilir. Oysa konuşma esnasında, ortam ile konuşma o kadar bağlantılıdır ki, konuşmacı çevreye işaret etmeye gerek duymaksızın konuşsa bile, bir kopukluk söz konusu olmaz. Konuşmacının birinci ve ikinci tekil kiplerini sürekli değiştirerek kullanması da bir problem oluşturmaz. Konuşma yeteneğine göre konuşmacı, yer ve zaman unsurlarını dikkate alarak, karşısında hazır duran topluluğa, bazen üçüncü tekil, bazen tekil, bazen çoğul muhatap sîgasıyla, bazen kendi adına, bazen ilahi bir kuvvetin kendisinden naklen konuşabilir. Tüm bunlar bir konuşmanın en güzel yönleri olarak takdir toplar. Fakat aynı üslûp, yazı yazarken kullanılırsa bir irtibatsızlık, bir kopukluk meydana gelir. Bu nedenle bir konuşma yazıya döküldüğünde, okuyucu, o yazıda hemen bir kopukluk hisseder. Okuyucu, konuşmanın yapıldığı yer ve zamandan uzak olduğu ölçüde, bu kopukluğu daha çok hissedecektir. Bu yüzden birçok kimse Arapça bildiği hâlde, sırf Kur'an üslûbunu kavrayamadığı için, onda irtibatsızlık ve kopukluk olduğundan şikayetçi olmaktadır. Bu durumda Kur'an kelimelerini değiştirmek söz konusu olmadığından, Arapça metindeki kopuklukların tefsir ve dipnotlar yardımıyla giderilmesi gerekmektedir.[20]

Bunun gibi konuşma diliyle ortaya konmuş bir ürün, aynısıyla yazı diline geçirildiğinde veya yazı diliyle ortaya konmuş bir ürün, aynısıyla konuşma diline çevrildiğinde de çok gülünç ve anlaşılmaz birtakım kopukluklar görülmektedir.[21]

Daha önce de geçtiği üzere, Kur'an'ı anlama sürecinde sözlü kültür özelliğine riayet etmek, esasında tefsir usûlü edebiyatının vazettiği kimi ilke ve konuların gerektiği şekilde dikkate alınması anlamına gelmektedir. Çünkü tefsir usûlü denilen ve temelde Kur'an'ın sahih olarak anlaşılmasının yöntemlerini ortaya koymayı hedeflemiş eserler, aslında onun söz merkezli bir vasatın tesiriyle taşımış olduğu karakteristiklere gönderme yapmaktadır. Örneğin Kur'an'daki tekrarlar, iltifat denilen hitap yönünün yer değiştirmesi[22] (tekil şahıstan çoğul şahsa ve-

[20] Ebû'l-Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. M. Han Kayani ve diğerleri, İstanbul 1991², I. 10-11.

[21] İlginç bir örnek için bkz. Porzig, s. 161.

[22] İltifat sanatının muhatabın dinleme ve anlama gücünü pozitif yönde artırdığına dair, mesela bkz. Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Kahire 1992, I. 465.

ya gaib sîgadan muhatap sîgaya geçişler gibi), konular arası intikaller, sorusu belirtilmediği hâlde verilen cevaplar, dikkat çekmek için cevabı beklenmediği hâlde sorulan sorular,[23] konuşmaya kendisiyle başlanan sır dolu kesik harfler,[24] isim verilmeden zamir yoluyla yapılan göndermeler, parçaların en önemlisinin ilk önce söylenmesi,[25] hazfler, zaman ve mekân zikredilmediği için tahmin edilmek durumunda kalınan boşluklar, niçin zikredilmediği bilinmeyen durumlar, kıraat farklılıkları, lahn iddiası, nâsih-mensûh, müşkil, umûm-husûs, mücmel-mübeyyen, mutlak-mukayyed, mantûk-mefhûm, hakikat-mecaz, teşbih, kinaye, icaz-itnab, vücûh-nezâir, takdim-tehir[26] gibi konuları söz merkezli bir vasatın Kur'an üslûbuna yansıttığı özellikler olarak değerlendirmek mümkündür.

Çünkü ilk muhataplar için problem oluşturmayan, ancak sonraki muhataplar için kopukluklara neden olabilen hususlar, genelde sözlü kültür veya konuşma dilinin yapısından kaynaklanmakta ve metni yazılı şeklinden okumak durumunda olanlar için sorun olmaktadır. Esasında düşünüldüğünde, sadece tefsir usûlü edebiyatının değil, Kur'an tefsirlerinin de, söz yoğunluklu vasatın unutularak, yerine, yazı teknolojisinin ikame edilmesiyle ortaya çıkan sisli ortamı aydınlatmaya odaklanmış çalışmalar olduğu rahatlıkla gözlemlenebilir.

Binaenaleyh, Kur'an ile muhatabı arasında var olan sisli ortam aydınlatılmadıkça, Kur'an'ın sadece kendisinden –elbette meallerinden de– bihakkın anlaşılması mümkün değildir. Aynı derecede, Hz. Peygamber'e ait olan her türlü fiilî, kavlî ve takrirî haberlerden, hatta onun umumi hayatından kesitler sunan her türlü rivayetten sarfı nazar etmek suretiyle elde edildiği söylenen Kur'ani anlama ve yorumlamanın da, sağlıklı yorum olarak kabul edilmesi imkânsızdır.[27]

Şu hâlde söz yoğunluklu bir kültürü dikkate alarak nazil olan bir metnin anlaşılması yolunda muhatapla vasat arasındaki mesafeyi yok saymak/görmezden gelmek, işleri büsbütün karıştırmakta, sağlıklı iletişim kapısını kapatmaktadır. Bu yüzden sözlü ve yazılı kültür vasatlarına ilişkin ortaya konacak özellikler, Kur'an'ın sağlıklı anlaşılması sürecinde katkı sağlayabilecektir.

Sözlü-Yazılı Kültür Arasındaki Bazı Farklar Üzerine

"Konuşma yeteneği", insan bilincinin ayrılmaz işaretlerinden birisidir ve beşer hayatına bütün etkinliği ile yazının icat edilmesinden çok önce girmiştir. İnsanoğ-

[23] "Musa'nın kıssasından hiç haberin oldu mu?" 79/Nâziât, 15.

[24] Mesela bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983', s. 141.

[25] "Böylece Allah onu ahiret ve dünya azabıyla cezalandırdı" (79/Nâziât, 25).

[26] Bkz. Celâluddîn Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, İstanbul 1978, II. 21-69; Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-ḳur'ân*, tahk. M.F. Sezgin, Kahire, t.y., I. 8-16; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-ḳur'ân*, neşr. S.A. Sakr, Kahire 1973², s. 33-274; İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meŝelu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtibi ve'ş-şâ'ir*, neşr. A. Hûfî-B. Tabâne, Kahire, t.y. Dâru Nahda, III. 3-72; Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 122; Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Konya 1997, s. 64-67.

[27] Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. S. Akdemir, Ankara 1995, s. 21, 81; *Islam*, New York-Chicago-San Francisco, s. 41. Ayrıca bkz. İzzed Derveze, *el-Ḳur'ânu'l-mecîd*, Sayda-Beyrut, t.y., s. 142.

lu kendi bilincinin farkında olmaya başladıktan kısa süre sonra, konuşma yeteneği üzerinde düşünmeye ve ona hayranlığını ifade etmeye başlamıştır.[28]

Her tür sözelleştirmenin kökünü, konuşma dili oluşturmakla beraber, asırlardır dil ve edebiyatla ilgili araştırmalarda –hatta çok yakın zamanlara kadar– dilin sözlü yönüne değinmekten kaçınılmıştır. Çoğu araştırmacı, muhtemelen, yazılı metinlerin mentalite ve yaklaşım açısından sergilediği cazibenin etkisinde kalarak, sözlü anlatımın özellikleri ve mahiyeti üzerinde ciddi bir incelemeye girişmemiştir. Sanki bu araştırmacılara göre, sözlü anlatım, yazılı anlatımın bir çeşidi yahut bilim dünyasının ciddiyetine layık olmayan bayağı bir konudur.

Aslında aynı yaklaşım eksikliğinde, Kur'an araştırmacılarının da pay sahibi oldukları rahatlıkla ifade edilebilir. Ne ki, bu bilinç yetersizliğinin, son yıllarda hem Kur'an dışı, hem de Kur'an'la ilgili literatür bağlamında aşılmaya başlandığı görülmektedir.

Konuşma olayında konuşan-konuşulan ve söylenen arasındaki üç boyutlu iletişim görev yaparken; yazıda, konuşma olayının kendisi değil, konuşmada *söylediklerimiz/söylenen* tespit edilmeye çalışılmaktadır. Daha açık bir deyişle yazı, konuşmanın bir olay olarak kendisini değil, anlamını (*neoma*'sını) kaydetmektedir. Buna göre konuşmada *söyleme* eylemi gerçekleşirken, yazıda *söylenen* eylemi gerçekleşmektedir.[29]

Konuşma eylemiyle gerçekleşen sözlü söylemde, söylemin konuşan özneye yaptığı gönderme, canlı ve ânlıktır. Ricoeur'un deyişiyle *şimdi-buradalık* özelliği sergilenmekle, konuşan öznenin kişisel niyeti ile söylemin anlamı öylesine bütünleşmiştir ki, konuşmanın ne demek istediği ile söylemin ne anlama geldiği aynı şeydir. Söz konusu ilişkiyi bir başka deyişle şöyle ifade etmek de mümkündür: Sözlü söylemde *ne demek istiyorsun* sorusuyla, *bu ne demek* soruları neredeyse aynıdır.

Yazılı söylemde ise yazarın kastettiği ile metnin anlamı ayrışmıştır. Öznenin kastettiği ile metnin anlamı arasındaki ilişki, sözlü söylemde son derece yakın, ilişkili, hatta içkinken; yazılı söylemde, aslında bu bağlantı kaybolmamakta, ortadan kalkmamakta, sadece gerginleşmekte ve karmaşıklaşmaktadır.[30]

M. Parry, sözlü kültürün karakteristik örneklerinden olan Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia* destanlarını da dikkate alarak sözlü ve yazılı kültürler hakkında çok ilginç tespitler sunmuştur. Ona göre, yazılı kültürde okuyucuların ilke olarak değersiz bulmayı öğrendikleri, akılsız bir mirasyedi tavrı içinde kıymet bilmedikleri birtakım tek düze deyişler, kalıplar, hatta düpedüz klişeler; sözlü kültür örneği için değerli ve çok önemli olabilmektedir.[31]

Örneğin, sözlü kültürlerde standartlaşmış kalıplar ve tekrarlar kaçınılmazdır. Dünyanın dört bir bucağından derlenen sözlü anlatımlardan ve diğer söz-

[28] Bkz. Ong, s. 21.

[29] Bkz. Paul Ricoeur, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", (*Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde) der. Paul Rabinow-William Sullivan, çev. T. Parla, İstanbul 1990, s. 29.

[30] Ricoeur, s. 30.

[31] Ong, s. 35-37.

lü söylemlerden anlaşıldığına göre, genel anlamda Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia* destanları gibi ürünlerde, "meclis toplantısı, ordunun harekete geçirilmesi, meydan okuma, düşmanı yağmalama, kahramanın kalkanı" gibi kalıpların sık sık tekrar edildiği görülmektedir.[32]

Sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki farklara ilişkin canlı bir örnek olmak üzere, camiye gelmiş inananlara dinî bilgi ve öğütler veren bir vaizle, masa başında kitap yazan bir müellif arasındaki ayırımlara dikkat çekmek, önemli ve şaşırtıcı derecede açıklayıcıdır:

Masa başında kitap yazmakla, kürsüde cemaate vaaz etmek arasında birçok yönden fark vardır. Örneğin vaiz, cemaati heyecanlandırmak ve sohbetine olan ilgiliyi artırmak amacıyla çeşitli tonlamalara başvururken; yazar, okuyucusunu konunun içine çekmeyi belki imlâ işaretlerini ustaca kullanmak veya geniş tasvirler yapmak suretiyle gerçekleştirir. Vaiz, konuşması esnasında tekrarlar yapabilir, ince de olsa, bir bağlantı kurarak konudan konuya geçebilir, bazen sesini yükseltir, bazen kalınlaştırır, sesine bazen ağlamaklı bir ton verebilir, sözlerini yüz hatlarında gerçekleştirdiği kaşları çatma veya gevşetme gibi çeşitli mimiklerle, el-kol işaretleriyle süsleyebilir –hatta bütün bunları yapması, iyi bir hatip olması için de şarttır–; ancak yazar, bunların hiçbirisini yapamayacaktır. Vaiz, konuştuğu ânda kendisini dinletebilmek için dinleyenlerin sadece kulaklarına ve zihinlerine değil, gözlerine de hitap etmektedir. Oysa yazar, tüm bunları kalemiyle ve tasvir gücüyle gerçekleştirmek zorundadır. Vaiz, hitap ettiği kitleyi, gerektiğinde farklı bir istikamete yönlendirebilme gücüne sahipken, kitle psikolojisinin imkânlarından yararlanma şansını kullanabilecekken; yazar bunların hiçbirisini, bu şekilde yapma imkânına sahip değildir.[33]

Bu yüzden Ricoeur'un da isabetle vurguladığı gibi, vaazların kitap olarak basılması, daima biraz sıkıcıdır; çünkü kitaplaştırıldığında vaaz gerçeğinin yarısı, ortada yoktur.[34] Arapçada kullanılan *leyse'l-ḫaber ke'l-'ıyān,*[35] yani "Haber verme, görme gibi değildir." atasözü de bu durumu desteklemekte ve konuşmacı ile muhatap arasında bulunması gereken doğrudanlığın etkisini dile getirmektedir. Hatta Diyanet'in birkaç yıl önce yaygınlaştırmaya çalıştığı tüm camilerde merkezî sistem vaaz projesi de konuyla ilgilidir. Önceden vaizini, tam karşısında görmeye alışmış cemaat, bundan böyle boş kürsüye bakmakta, kürsünün üstüne takılmış cızırtılı ses aygıtına kulak vermekte ve bir iki cümle yakalamaya gayret etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla camiye gelmiş insanlar, haklı olarak, bu uygulamadan hiç hoşlanmamışlardır. Bunun sebebi, vaazların bir anlamda kitaplaştırılmasından/etkisiz hâle getirilmesinden, kendisini canlı olarak görmediği hatibinin sadece cızırtılı sesiyle yetinmek zorunda kalmasından başka bir şey değildir.

Genel hatlarıyla bütün bu özellikler, sözlü ve yazılı kültürün oluşturduğu zihin yapısının yansımalarını ortaya koymaktadır. Anlatılanları destekleyecek bir

[32] Bkz. Ong, s. 37.

[33] Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı,* s. 120-121.

[34] Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik,* İstanbul 1998, s. 86.

[35] Bu söz için bkz. Suyûtî, II. 168.

başka çarpıcı argüman da, 1931-1932 yıllarında Özbekistan ve Kırgızistan bölgelerinin ücra köşelerinde gerçekleştirilmiş bir araştırmada yer almaktadır. Nitekim ekibiyle beraber A.R. Luria'nın yürüttüğü bu araştırmada, hedef kitle olarak, hiç okuma yazma bilmeyenlerle biraz okuma yazma bilenler seçilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: (1) Okuma yazması olmayan denekler, geometrik şekilleri hiçbir zaman daire ve kare gibi soyut adlarıyla tanımlamamış, bunlara nesne adları vererek tanımlamıştır. Örneğin daireye tabak, elek, kova, saat ve hatta ay; kareye ayna, kapı, kayısı kurutma tahtası vb. demişlerdir. Şekilleri, bildikleri nesnelerin temsili olarak tanımlamışlar, hiçbir zaman daire veya kare gibi soyut kavramlarla ilgilenmemişlerdir. Vasat derecede okuryazarlar ise, gerçek yaşamdan çok, derslerde öğrendikleri kategorik geometri isimlerini vermişlerdir. (2) Deneklere, üçü aynı kategoriye ait olan dört nesnenin resimleri gösterilmiş, onlardan bu nesnelerin benzer olanlarını tek grupta toplamaları veya tek adla belirtebilecekleri bir düzene koymaları istenmiştir. Söz konusu dizilerden biri, *çekiç, testere, kütük* ve *balta* resimlerinden oluşmuştur. Okuryazar olmayanlar, bu grubu, üç âlet, bir de âlet olmayan kütük şeklinde düşünmeye ısrarla yanaşmamışlardır. Aksine diziye, pratik ve duruma uygun düşecek tarzda yaklaşmışlar ve nesneleri ısrarla ayırmak istememişlerdir. 25 yaşındaki okuryazar olmayan bir köylünün yanıtı son derece çarpıcıdır: "Bunların hepsi bir. Testere kütüğü keser, balta ufak parçalara böler. Onlardan birini ayırmam gerekirse, baltadan vazgeçerim; nasıl olsa testere kadar yararlı değil." Çekiç, balta ve testerenin âletler grubu oluşturduğu söylenince, köylü bu sınıflamayı reddetmiş ve kendi durumuna uygun biçimde düşünmeye devam ederek "evet ama âletim olsa da, âletimi kullanacak kereste yoksa, âlet ne işe yarar ki!" demiştir.[36]

Şu hâlde, soyut düşünce ve kategorik analiz düzeyinin, yazılı kültürün kazandırdığı özelliklerden biri olduğunun altı bir kez daha çizilerek, Kur'an'ın da, soyut düşünceleri anlatırken, dünyevi örneklerden oldukça yoğun olarak yararlandığı gerçeği hatırlanabilir.[37] Gerçi Kur'an'ın, sözlü kültür üslûbu doğrultusunda, sahip olduğu yönlere ve örneklere birazdan yer verilecektir, ancak yeri gelmişken bir hususu ifade etmek mümkündür:

Bilindiği gibi Allah Teâlâ, kapalı kalabilecek bir meselenin iyice açığa çıkması için veya teorik yoğunluğu olan bir konunun rahatlıkla kavranması için, hitapta bulunduğu insanların bildiği, gördüğü, belki her gün tecrübe ettiği motifleri temsil getirmekte ve bu üslûp, Kur'an'da sık sık kullanılmıştır.[38] Sözgelimi, Kur'an, cennet tasviri yaparken "Takvalı olanlara söz verilen cennetin misali şöyledir: Orada tadı ve kokusu bozulmayan sudan, tadı değişmeyen sütten, içenlere lezzet veren şaraptan ve süzme baldan ırmaklar vardır. Hem onlara orada her türlü meyve var, hem de Rablerinden mağfiret var..."[39] ifadelerine yer

[36] Ong, s. 68-69.

[37] Örneğin bkz. 2/Bakara, 25. Ayrıca bu noktada, özellikle *mesel, teşbih ve kinaye* gibi çeşitli konuları incelemek mümkündür.

[38] Bkz. Muhammed Mutevellî Şa'râvî, *el-Emṯāl fî'l-ḳur'ān*, Kahire, t.y., s. 9, 17, 20; Suyûtî, II. 167.

[39] 47/Muhammed, 15.

vermektedir. Görüldüğü gibi, bizler için gayb olan bir konu, bilinen bazı hususlar temsil getirilerek tasvir edilmekte ve beşer zihnine yaklaştırılmaktadır. Bu itibarla, ilgili konunun, sadece zikredilen motiflerden ibaret olduğu, başka bir deyişle, sadece getirilen misallerin tek başına hakikat olduğunu söylemek isabetli ve yeterli değildir.[40] Bu yüzden başka bir ayette "yaptıklarına karşılık olarak kendileri için gizlenmiş olan gözaydınlığı (nimetleri) kimse bilemez"[41] denilerek, esasında cennetin tam olarak tanımlanamayacağı, sadece zikredilen motiflerden ibaret olduğunun ileri sürülemeyeceği beyan edilmektedir.

Başlıca Sözlü Kültür Özellikleri

Sözlü kültür özellikleri içerisinde en önemli gördüğümüz ve Kur'an örgüsü içerisinde faydalı olacağını düşündüğümüz bazı hususlar üzerinde durmak istiyoruz. Buna göre belli başlı sözlü kültür özellikleri şu maddelerden oluşmaktadır:

1. Yan Cümlelerin Esas Cümleler Şeklinde Kullanılması

Sözlü kültür ürünlerinde yan cümlelelerin yoğunlukla bağlaçlar yardımıyla müstakil cümleler hâline geldiği görülmektedir. Modern yazılı anlatımlarda daha ziyade çeşitli öğelerle birleştirilerek kullanılan yan cümlecikler, sözlü kültürde esas cümleler hâlinde birbirlerine eklenebilmektedir.

Bunun en güzel örneklerinden birisini aşağıdaki Eski Ahit pasajları oluşturmaktadır. Örneğin sözlü eklemeli anlatımı koruyan Tekvin 1: 1-5. cümleleri şöyledir:

> Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. *Ve* yer ıssız ve boştu; *ve* enginin yüzü üzerinde karanlık vardı; *ve* Allah'ın Ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu. *Ve* Allah dedi: Işık olsun; *ve* ışık oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü; *ve* Allah ışığı karanlıktan ayırdı. *Ve* Allah ışığa Gündüz, *ve* karanlığa Gece, dedi. *Ve* akşam oldu *ve* sabah oldu, bir gün.[42]

Görüldüğü gibi yazılı kültür ürünlerinde yan cümleciklerle ifade edilebilecek on bir cümle, *ve* bağlacıyla müstakil cümlecikler şeklinde sözlü kültüre uygun olarak verilmiştir. Öte yandan aynı pasajın yazı ve matbaa duyarlığına uyarlanan *Yeni Amerikan İncili*'ndeki 1970 çevirisi ise şu şekildedir:

> Başlangıçta Tanrı, gökleri ve yeri yarattığında dünya şekilsiz bir çöldü, ve karanlık uçurumları örtüyor, suların üstünde şiddetli bir rüzgâr esiyordu. Sonra Tanrı, 'ışık olsun,' dedi ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü. O zaman aydınlığı karanlıktan ayırdı. Tanrı, aydınlığa 'gün', karanlığa da 'gece' dedi. Böylece akşam oldu ve ardından gün doğdu-ilk gün.[43]

Sözlü kültürü yansıttığı söylenen ilk çeviride İbranice *ve* anlamına gelen *we* veya *wa, ve* karşılığıyla çevrilmiştir. Oysa yazı ve matbaa kültürüyle bütünleşmiş ikinci çeviride aynı bağlaç, "ve, ...ında, sonra, böylece, o zaman" karşılık-

[40] Bkz. Şa'râvî, s. 17-19.
[41] Bkz. 32/Secde, 17.
[42] *Kitabı Mukaddes*, çev Ali Bey, İstanbul 1991, Tekvin 1: 1-5.
[43] Bkz. Ong, s. 53.

larıyla verilmiştir. Kuşkusuz bunun sebebi, yazı ve matbaa kültürünü tamamen içselleştirmiş 20. yüzyıl okuyucusunun metinlerin çözümlenmesine, akılla bütünleştirilmesine ve yan cümlelerle anlatımın akıcı hâle getirilmesine alışık olmasıdır. Kuşkusuz sözlü kültürü yansıtan ilk çevirinin, sözlü kültür döneminde yaşamış muhatapları için; uzak, tuhaf ve komik gelmesi imkânsızdır. Aksine onlara göre bu çeviri, çok doğal olan ve zaten olması gerekendir. Öte yandan bu tarz, yazılı kültür vasatında yetişmiş günümüz okuyucusuna son derece uzak, tuhaf ve hatta komik gelebilmektedir.[44]

Benzer örnekleri Kur'an meallerinde de görmek mümkündür. Söz gelimi Tekvîr suresinin 1-14. ayetlerinin meali, bizce, sözlü ve yazılı kültür özelliklerini göstermesi açısından oldukça karakteristiktir. Anılan ayetlerin ilk meali, merhum müfessir M. Hamdi Yazır'dan (1878-1942) olacaktır:[45]

> O güneş dürüldüğü vakit, Ve yıldızlar bulandığı vakit, Ve dağlar yürütüldüğü (dümdüz edildiği) vakit, Ve vuhûş (vahşi hayvanlar) toplandığı vakit, Ve denizler ateşlendiği vakit, Ve nüfûs çiftlendiği vakit, (Ve) o diri (diri) gömülen (kız çocukları) hangi günahla öldürüldü? (diye) sorulduğu vakit, Ve defterler açıldığı vakit, Ve sema sıyrıldığı vakit, Ve cehennem kızıştırıldığı vakit, Ve cennet yaklaştırıldığı vakit anlar bir nefis ne hazırlamıştır.[46]

Öte yandan aynı ayetlerin çevirisi, Hocamız Süleyman Ateş'in mealinde ise şöyledir:

> Güneş dürüldüğü zaman, Yıldızlar kararıp döküldüğü zaman, Dağlar yürütüldüğü zaman, (En çok bakıma ihtiyaç gösteren titizlikle korunup gözetilen) on aylık gebe develer (meydana gelen olayın dehşetinden ötürü ihmal edilip) başı boş bırakıldığı zaman. Vahşî hayvanlar bir araya toplandığı zaman, Denizler kaynatıldığı zaman, Nefisler çiftleştiği zaman, (ruhlar bedenlerle yahut amelleriyle birleştiği veya mü'minlerin ruhları hûrilerle, kâfirlerin ruhları şeytanlarla evlendiği zaman) Ve sorulduğu zaman o diri diri toprağa gömülen kıza: Hangi günah(ı) yüzünden öldürüldü? diye. (Amel) defterler(i) açılıp yayıldığı zaman, Gökyüzü sıyrılıp açıldığı zaman (bu gökler kaldırılıp Allah'ın Arş'ını ve cenneti gizleyen perdeler yırtıldığı, gerçeklerin ortaya çıktığı zaman), Cehennem alevlendirildiği zaman, Cennet yaklaştırıldığı zaman, Her can, ne yapıp getirdiğini bilir.[47]

Görüldüğü gibi Elmalılı mealinde hemen her cümlenin başında görülen *ve* bağlacı, ikinci mealde neredeyse tamamen kalkmış, cümleler yazılı kültür düzeyine yaklaştırılmıştır. Şu hâlde birinci meal, daha çok konuşma diline yakınken; ikincisi ise, daha çok matbaa teknolojisine yakın durmaktadır.

[44] Ayrıca hangi tür çevirinin metnin orijinal formuna daha yakın olduğu hakkında kısa bir tartışma için bkz. Ong, s. 53-54.

[45] Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Şerîfi*, neşr. E. Özalp, İstanbul 2000.

[46] 81/Tekvîr, 1-14.

[47] Bkz. Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Ankara, t.y., Kılıç Yay.

2. Çözümleme Yerine Kümeleme

Sözlü kültürlerde düşünce ve anlatım unsurları, yazılı kültürdeki gibi bir anlam pek taşımaz. Nitekim sözlü kültürlerde, eşanlamlı veya zıtanlamlı kelimeler, deyişler ve cümlecikler çözümleyici olmak yerine, kümeleyici işlev görürler. Sözgelimi yazıdan habersiz insanlar, özellikle belirli bir düzene göre yapılan konuşmalarda, *asker yerine kahraman asker, prenses yerine güzel prenses, çınar yerine ulu çınar* denmesini tercih ederler. Bu geleneksel deyişler, sözlü kültürde parçalanmadıkları için, askerler hep kahraman, prensesler hep güzel, çınarlar hep ulu çınardır. Çünkü bu kültürde, örneğin bir asker kelimesinin çözümleyici olmaktan ziyade, kümeleme ve genelleme niteliği göze çarpmaktadır. Oysa aynı durum, kümelerin ağırlığından dolayı, okuryazarlara pek hantal, bıktırıcı ve ağdalı gelebilmektedir.

Kur'an'da da olumlu insan özellikleri sayıldıktan sonra "işte onlar, gerçek başarıya erenlerdir"[48], "işte onlar, gerçek sadıklardır"[49] veya "işte onlar, gerçek müminlerdir"[50] denmesi; aynı şekilde olumsuz özellikler anıldıktan sonra da "onlar, kâfirlerin ta kendileridir,[51] fâsıkların ta kendileridir[52]" şeklinde kümelenmesi, aynı saikin neticesi olarak anlaşılabilir. Benzer olarak, "şayet doğrulardansanız,[53] şayet müminlerdenseniz[54]" ifade kalıplarını da bu doğrultuda anlamak mümkündür.

3. Bol Tekrarlı veya 'Bereketli'

Bir fikri düşünebilmek için süreklilik gerekmektedir. Yazılı metinde kaçırılan bağlamın tekrar elde edilmesi, metne tekrar dönmekle mümkün olabilir. Yazılı kültürün yaygın olduğu durumlarda, hatırlanacak parçacıklar, zihnin dışında, yazılı kağıtlarda korunduğundan, kişi tüm enerjisiyle ilerlemeye çalışır. Ama sözlü söylemde durum, tamamen değişiktir. Zira söz daha ağızdan çıkarken yokluğa karışmakta ve –yazıda olduğu gibi– zihnin dışında, başkaca bir yerde de muhafaza edilmemektedir. İşte bu sürekliliği sağlamak ve hem konuşanın, hem dinleyenin dikkatinin dağılmasına engel olmak için, ağdalı konuşmak, az önce söylenenleri tekrarlamak, sözlü söylemde bulunmaz bir fırsattır.

Konuşmacının bir yandan ağzından çıkacak kelimeleri zihninde ararken, diğer taraftan da konuşmasını sürdürme ihtiyacı, bu tür bir söz tekrarına başvurmayı gerekli hâle getirmektedir. Kısa bir duraklamanın çok anlamlı bir etkisi olabilir, fakat durup ne diyeceğini bilememek konuşmanın büyüsünü bozar. Bu nedenle mümkünse ustalıkla sözünü tekrarlamak, ne diyeceğini durup düşünmekten daha iyidir. Zaten sözlü kültür, akıcılığı; usta hatiplik bir çırpıda bol dil

[48] 9/Tevbe, 20; 23/Mü'minûn, 1, 111; 24/Nûr, 52; 59/Haşr, 20.
[49] 49/Hucurât, 8; 59/Haşr, 8.
[50] 8/Enfâl, 4, 74.
[51] Bkz. 4/Nisâ', 151.
[52] 3/Âl-i İmrân, 82; 24/Nûr, 4; 5/Mâ'ide, 47; 59/Haşr, 19.
[53] 2/Bakara, 23, 31, 94, 111; 3/Âl-i İmrân, 93, 168; 6/En'âm, 143; 10/Yûnus, 38; 26/Şuarâ, 31, 154.
[54] 3/Âl-i İmrân, 139, 175; 5/Mâ'ide, 23, 57, 112; 8/Enfâl, 1; 11/Hûd, 86; 57/Hadîd7, 8.

dökmeyi özendirmektedir. Hitabet ustalarının Batı'da söz tekrarına, *bereket* anlamına gelen *copia* (ing. *copious*) demeleri gerçekten de ilginçtir. Aynı bereketli yaklaşım, Batı'da yazı kültürüne geçildikten sonra da etkisini yitirmemiş, ortaçağdan Rönesans devrine kadar ilk metinler, bugünkü değer ölçülerine göre gereğinden fazla kelimeyle zenginleştirilmiştir.[55] Çünkü az söze dayalı çizgisel veya çözümlemeli düşünce ve konuşma, yazıyla ortaya çıkmış ve bu yapay yeniliğin mucidi de yazı teknolojisi olmuştur.[56]

Aynı tarz, Kur'an üslûbu açısından da yadırganmamaktadır. Hatta onun tedricen nazil olması, inen vahiylerin sözlü olarak tebliğ edilmesi, bütün vahiylerin herkes tarafından ezberlenmemiş olması ve müşriklerin bâtıl inanışlarını eleştirmesi ve tehditlerin etkinliğini artırması gibi hususların böyle bir üslûbu gerekli kıldığı bilinmektedir.[57] Nitekim *tekrar* üslûbu sayesinde Kur'an, herhangi bir töhmet altında kalmamak için mesajını vurgulama, unutulmamasını sağlama, azametli ve coşkulu görülmesini temin etme, korkutma ve tehdit etme makamının gerektirdiği ciddiyeti oluşturma, konunun çeşitli yönlerini gözler önüne serme gibi pek çok katkıyı gerçekleştirmektedir.[58]

4. Mücadeleci Eda/Cedelci Üslûp

Sözlü kültürün en belirgin özelliklerinde birisi de, dinamik ve mücadeleci bir edaya sahip olmasıdır ve bu şekliyle yazıdan oldukça farklıdır. Çünkü yazı, içerdiği bilgilerle insanları karşılıklı mücadele ettikleri dinamik atmosferden koparark, onları soyut bir alana taşımayı hedeflemektedir. Zaten okur-yazar, sürekli mücadele edilen bir atmosferden sıkılmaktadır. Taşıdığı bilgi, sahibini bilinenden ayırdığı için yazı, sözdeki gibi mücadeleci bir edaya ihtiyaç duymaz. Sözlü kültürün bu özelliğini, belki de en iyi şekilde atasözlerinde ve bilmecelerde görmek mümkündür. Çünkü bu çeşit yansımalar, sadece söylenivermekle bitmemekte, çevredeki muhatapları da –âdeta– sözlü zekâ yarışına davet etmekte, örneğin bir bilmece ortaya atıldığında, oradaki herkes bunun cevabını bulmak için harekete geçmektedir.[59]

Benzer şekilde Kur'an'ın da mantıksal ve geleneksel külli bilgileri, burhan, delalet, kısımlara ayırma ve sınırlama şeklinde belirlenebilecek mücadele/cedel argümanlarıyla açıkladığı görülmektedir. Kuşkusuz, Kur'an'ın Allah kelamı olması, onun bu kullanımları Arapların âdetinden farklı ve üstün olarak gelmesini sağlamıştır.[60]

Sözgelimi, yeniden dirilişin hak olduğunu ifade eden pek çok ayette, her seferinde değişik argüman ve kıyasların kullanılması, Kur'an'ın cedel üslûbunun en iyi örnekleri arasında ele alınmaktadır.[61] Nitekim konuya ilişkin kıyas-

[55] Ayrıca daha geniş bilgi ve örnekler için bkz. Ong, s. 55-57.

[56] Ong, s. 56.

[57] Geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ān*, s. 232-234; Cerrahoğlu, s. 173.

[58] Bkz. Zerkeşî, Bedreddîn, *el-Burhān fî 'ulûmi'l-ḳur'ān*, tahk. E. İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.², III. 11-19. Ayrıca bkz. Mahmûd, H. Mustafâ, *el-İ'cāzu'l-lugavî fi'l-ḳıṣṣati'l-ḳur'āniyye*, İskenderiye 1981, s. 122-130.

[59] Ong, s. 60. Ayrıca sözlü kültüre ait daha başka özellikler için bkz. s. 52-75.

[60] Bkz. Zerkeşî, II. 25; Suyûtî, II. 172-174.

[61] Cedel konusunda geniş bilgi için bkz. K. Alî Sa'fân, *el-Menhecu'l-beyānî fî tefsīri'l-ḳur'āni'l-kerīm*, Kahire 1981, s. 357-419.

lar, bazen ilk yaratmaya,[62] bazen göklerin ve yerin yaratılmasına,[63] bazen yeryüzünün sararmasından sonra yağmurla bitkilerin canlanıp yeşermesine,[64] bazen yaş ağaçtan ateş çıkmasına,[65] bazen de duygusal anlamda Allah'ın bunu yapmayı üzerine aldığına dair beyana[66] dayandırılmaktadır.[67]

5. Bazı Öğelerin Atlanması/Hazf

"Bir delilden dolayı sözün bir kısmını veya tamamını düşürmek"[68] diye tanımlanan hazf, muhatabın dikkate alınışıyla ortaya çıkan en önemli sözlü kültür özelliklerindendir.[69] Çünkü hazf, konuşanla muhatabı arasında, iki tarafça da bilinen ortak şifrenin işleme konmasından başka bir şey değildir. Hazfin aslında mecaz olduğunu söyleyen dilciler,[70] muhtemelen muhatabın dikkate alınmasını göz önünde tutmaktadırlar. Çeşitli sebep ve gerekçelerle[71] Kur'an da, *hazf* tarzını önemli oranda kullanmaktadır.

Örneğin Kur'an'ın "şehre sor"[72] mealindeki ayetinde hazf üslûbu kullanılmış ve *şehir halkı* kastedilmiştir. Zira muhatap, –nasıl olsa– atlanan öğeyi, zorunlu olarak takdir edebilecektir.[73]

Bir başka örnek de "onların sözü seni üzmesin. Biz içlerinde gizlediklerini de, açığa vurduklarını da biliyoruz"[74] ayetidir.

Nitekim ayette Hz. Peygamber'e, kâfirlerin söyledikleri sözler yüzünden üzülmemesi söylenmekte, ancak bu bağlamda kâfirlerin Peygamber'e neler söyledikleri açıklanmamaktadır. Çünkü ilk muhataplar, doğal nüzûl ortamında bulunduklarından ve bu ayetin ne anlama geldiğini çok iyi bildiklerinden, kâfirlere ait söz konusu sözler teker teker sayılmamış, hazf edilmiştir. Nitekim ayetlerin nüzûl ortamına inildiğinde ve 36/Yâsîn suresinin de Mekki bir sure olduğu dikkate alındığında, müşriklerin Peygamber'e şu sözleri söyledikleri öğrenilebilmektedir: "Sen bir şairsin, getirdiklerin de ancak şiirdir, sen bir yalancısın, müfterisin, peygamberliğin de, sana vahyedildiğini söylediğin ayetler de, hepsi senin uydurmandır."[75]

Hz. Peygamber hakkında sarf edilen bu sözler, çok çirkin olduğundan Allah Teâlâ, bunları zikretmemekte, yerine Kendisinin bütün bunları bildiğini, onun üzülmemesi gerektiğini ifade etmekte, böylece elçisini teselli etmektedir.[76]

[62] Bkz. 7/A'râf, 29; 50/Kâf, 15; 21/Enbiyâ, 104.
[63] Bkz. 36/Yâsîn, 81; 40/Mü'min, 57.
[64] Bkz. 30/Rûm, 19.
[65] 36/Yâsîn, 79-80.
[66] Bkz. 16/Nahl, 38-39.
[67] Bkz. Zerkeşî, II. 26-27.
[68] Zerkeşî, II, 102.
[69] Bkz. Şeyhûn, M. Seyyid, *Min esrâri'l-belâgati fil-kur'ân,* Kahire, 1984, s. 31.
[70] Zerkeşî, II. 103.
[71] Bu sebepler hakkında geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, II. 104-108.
[72] *Ves'eli'l-karyete* (12/Yûsuf, 82).
[73] Bkz. Ebû Ubeyde, I. 8; Zerkeşî, II. 108.
[74] 36/Yâsîn, 76.
[75] Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân,* Beyrut 1988, XIII. 30.
[76] Başka örnekler için de mesela bkz. 19/Meryem, 19; 26/Şuarâ, 27, 63.

Değerlendirme

Kur'an'ın sağlıklı olarak anlaşılıp tefsir edilebilmesi, nazil olduğu ortamın her yönden dikkate alınmasına bağlıdır. Bu bağlamda dikkate alınması gereken başlıca hususlardan birisi de *sözlü kültür* özelliklerinin bilinmesi ve bunların Kur'an'la bağlantısının kurulmasıdır.

Çalışmada sözü edilen tüm sözlü kültür özellikleri, hem konuşmacı hem de dinleyici ikiliği bakımından kaçınılmazdır. Oysa masa başında oluşturulmuş bir yazıda, metin-dışı bağlam sadece okur için değil, yazar için de görünmemektedir. Dolayısıyla, müracaat edilebilecek bir bağlamın yokluğu, anlaşılma noktasında yazıyı çileli bir eyleme dönüştürmektedir. Bir sözlü kültür ürününün yazılaştırılmasının da aynı çileli sona düçar kalmaması için mutlaka tabii bağlama dönülmesi gerekmektedir.

Çünkü Kur'an, sözlü metin olma özelliği dikkate alınmadan, sadece yazılı bir metin olarak okunduğu takdirde, onun şu problemlerle illetli olduğu vehmedilebilecek: (1) çelişkiler, (2) tekrarlar, (3) mantık bütünlüğüne sahip olmama, (4) ne kronolojik, ne konulu, ne de sistematik bir tertip içermeme, (5) iç-bütünlüğe sahip olmama, (6) sure içi bütünlüğe sahip olmama, (7) hatta ayet içi bütünlüğe bile sahip olmama gibi, temelde haksız olan çeşitli ithamlar ileri sürülebilecektir.[77] Esasında 'bütünsüzlüğe' indirgenmesi mümkün olan bu problemlerin tamamı, sözlü kültürde değil, yazılı kültür karakteristiğinde kusur kabul edilen niteliklerdir. Ancak, Kur'an'ın dokusunu taşıdığı sözlü kültür özellikleri dikkate alındığında bahsi geçen olumsuzluklar etkinliğini yitirmekte ve ilahi mesajların insanın günlük hayatıyla ne kadar yakın ilişki içinde olduğu fark edilmektedir.

Öyle görünüyor ki, yazı ve teknolojisi ne kadar gelişirse gelişsin, sözlü kültür özelliği, evrensel dokuyu, insanın temel dilini temsil ettiğinden kıyamete kadar geçerliliğini yitirmeyecek, en azından insanların gündelik hayatlarında yaşamaya devam edecektir. Gündelik hayatında sözlü dokuyu yaşatmak zorunda olması sayesinde insanoğlu, Kur'an ve üslûbunu da idrak edebilecek argümana her zaman sahip olacaktır. Üslûbunu doğru anlayan insan, Kur'an'ı da doğru anlayabilmek için, onunla kendisi arasındaki tarihî mesafeyi kapatmaya çalışacaktır.

Sözlü olarak inzal ve tebliğ edildiğine dair kuşku bulunmayan Kur'an'ın yazıya da geçirileceğini kuşkusuz ezelde bilen Allah'ın, inzal ettiği vahyindeki sözlü kültür motiflerinin –aynı zamanda *kelam*ının evrenselliğini de korumak maksadıyla– aynen kalmasını murad etmiş olması, "Zikri Biz indirdik, onu koruyacak da Biziz"[78] fermanı doğrultusunda daha da anlamlı görünmektedir.

Böylece öncelikli hedefleri Kur'an'ın sağlıklı anlaşılmasının yöntemini sunmak olan, genelde tefsir usûllerinin, özelde de fıkıh usûllerinin aslında yaptıkları/yapmaları gereken işin söz yoğunluklu bir vasatın karakteristiklerinin, kendisi de bir *söz* olan Kur'an üzerine nasıl yansıdığını keşfetmekten ibaret olduğu daha açık olarak ortaya çıkmaktadır.

[77] Bkz. Özsoy, Ömer, "'Çeviri Kuramı' Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 262.

[78] 15/Hicr, 9.

islâmiyât VI (2003), sayı 1, s. 165-171

53/Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihî Sorunlar Üzerine

MEHMET AKİF KOÇ
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bazı İslam alimleri, ["O (Kur'an), vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir." (53/4)] ayetinin kapsamını Sünnet'i de içine alacak şekilde genişletmeye çalışmışlardır. Bu doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü bu ayetin vahyedildiği bi'setin beşinci yılında "Sünnet" henüz gündeme gelmemiştir. 53. Necm suresinin bu ayeti, kendinden önceki üç ayet gibi, Kur'an'ın ilahi tabiatına ısrarla itiraz eden Mekkeli müşriklere cevap vererek Kur'an'ı savunmuştur.
Müfessirlerin önemli bir kısmı, 53. Necm suresinin 6-18. ayetlerini de İsrâ ya da Mirac hâdiseleriyle ilişkilendirmişlerdir. Böylece, bi'setin beşinci yılında vahyedilen Necm suresinin, bi'setin dokuzuncu veya onuncu yılında gerçekleşen bu hâdiselerden bahsettiği iddiası, anakronik bir sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu sorunu çözmek için de, ilgili ayetlerin, bu hâdiselerin vukûundan sonra vahyedildiği söylenmiştir. Oysa ki, bu ayetlerin İsrâ ve Mirac olaylarıyla ilişkilendirilerek tefsir edilmesi zorunlu değildir. Onların, Hz. Peygamber'in, bi'setin ilk yıllarında yaşadığı vahiy tecrübelerini anlattığı rahatlıkla düşünülebilir.

anahtar kelimeler
Anakronizm, Sünnet, Secde, İsrâ, Mirac, Necm.

Kur'an'ın daha iyi anlaşılması yolunda emek harcayanlar, "tarihî tutarlılık" konusunda hassas davranmalıdırlar. Anlaşılma güçlüğü olan bir metnin, ilgisi bulunmayan bir olayla ilişkilendirilmesi, bu güçlüğü daha da artırır. Bu sebeple, Kur'an ayetleri tefsir edilirken yapılan yorumlar, herhangi bir tarihî tutarsızlık (anakronizm) içermemelidir. Araştırmamızda, 53/Necm suresinin ilk on sekiz ayetinin tefsirinde anakronik yorumlara konu edildiğini düşündüğümüz iki sorun üzerinde durmak istiyoruz:[1]

1. Sure'nin Dördüncü Ayetiyle İlgili Bağlam Tartışması

Surenin dördüncü ayetinin ("O, vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir.") anlamı, tartışma konusu olmuştur. Tartışmalar, ayette yer alan zamirin

[1] Çalışmamızda ağırlıklı olarak tefsir kitaplarını dikkate alacağız.

[*huve* (o)] medlûlü üzerinde odaklanmaktadır. Bazı müfessirler, onun Kur'an-ı Kerim olduğunu ileri sürerken,[2] bazıları da bu zamirin Kur'an ile birlikte Hz. Peygamber'in Sünneti'ni de kapsadığı görüşündedirler.[3] Bikâ'î (885/1480) bunu uç bir noktaya götürmüş; zamirin, Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı açıklayan bütün söz, fiil ve davranışlarını da içerdiğini ifade etmiştir.[4] Taberî'nin (310/922) yaklaşımı ise dikkat çekicidir: O, sureyle ilgili birçok konuda ayrıntılı bilgi verirken, dördüncü ayette yer alan zamir üzerinde fazla durmamıştır. İlk üç asrın tefsir rivayetlerini derleyen Taberî'nin bu tutumu, söz konusu ayetin, Taberî'ye kadar, önemli bir tartışmaya konu edilmemiş olduğunun açık bir göstergesidir. Sözgelimi, 53/Necm suresinin ilk üç ayetinin Kur'an'dan bahsettiğini güçlü bir biçimde vurgulayan Ferrâ', (207/822) bu ayete değinmeyi bile gerekli görmemiştir.[5] Herhâlde o, bu ayeti, tefsir etmeye ihtiyaç duymayacak kadar anlaşılır bulmuştur. Böylece, Taberî, erken dönemde kabul gören yaklaşımı; yani ayette geçen zamirin medlûlünün "Kur'an" olduğu yolundaki görüşü benimsemiştir.[6] Çünkü 53/Necm suresinin ilk ayetleri müşriklerin "Kur'an, ilahi kaynaklı değil; Muhammed'in uydurmasıdır." demeleri üzerine nazil olmuş;[7] müşriklere karşı Kur'an'ın savunmasını yapmıştır. Daha sonra Taberî, bu konuda ulaşabildiği yegâne haberi, kendisini de doğrulayan Katâde (117/735) rivayetini zikretmiştir.[8]

Taberî, surenin tefsirine başlarken, Mucâhid'den (103/721), ilk ayette yer alan *necm* kelimesinin Kur'an anlamına geldiğini ifade eden bir rivayet naklet-mektedir.[9] Ferrâ'a göre de buradaki *necm* kelimesi, "Kur'an" mânâsı taşımak-

[2] Taberî, İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-ḳur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1988, XXVII. 42; Semerkandî, Ahmed b. İbrâhîm, *Baḥru'l-'ulûm*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, III. 288; İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muḥarraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, V. 196; Beydâvî, Abdullâh b. Umar, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Matba'atu'l-meymene, Mısır, t.y., II. 281; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥît*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, VIII. 155; Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî, *İrşâdu'l-'aḳli's-selîm ilâ mezâye'l-ḳur'âni'l-kerîm*, Dâru ihyâ'i't-turâsi'l-arabî, Beyrut 1990, VIII. 155; Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-taḥrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tûnus t.y.; Hicâzî, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-vâḍıḥ*, Matba'atu'l-istiklâli'l-kubrâ, Kâhire 1986, XXVII. 105.

[3] Bağavî, Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ', *Ma'âlimu't-tenzîl*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, IV. 223; Tabresî, Fadl b. Hasen, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, Mu'essesetu't-târîhi'l-arabî, Beyrut 1986, IX. 221; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, XVII. 57; İbn Kesîr, İsmâ'îl b. Umar, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986, IV. 246-47; Muhammed el-Emîn b. Muhammed, *el-Muḫtâr eş-Şenḳîtî, Tetimmetu aḍvâ'i'l-beyân fî 'îḍâhi'l-ḳur'ân bi'l-ḳur'ân*, Matba'atu'l-medenî, Mısır, t.y., IX. 276; Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır, *Teysîru'l-kerîmi'r-raḥmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân*, tahk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr, Âlemu'l-kutub, Beyrut 1993, V. 124-5. Ayrıca bkz. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 192-4.

[4] Bikâ'î, İbrâhîm b. Umar, *Naẓmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1995, VII. 314.

[5] Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd, *Ma'âni'l-ḳur'ân*, Âlemu'l-kutub, Beyrut 1980, III. 94-95; bkz. Hayri Kırbaşoğlu, s. 190-1.

[6] Taberî, XXVII. 42.

[7] Ferrâ', III. 95; İbn Atıyye, V. 195; Ebû Hayyân, VIII. 154.

[8] Taberî, XXVII. 42.

[9] Taberî, XXVII. 40.

tadır.[10] Bu takdirde surenin ilk ayeti "Kaymakta olan yıldıza ant olsun" şeklinde değil de, "İnmekte olan Kur'an'a ant olsun" şeklinde anlaşılmış olmaktadır. Aslında, Mucâhid'den gelen bu rivayet,[11] Kur'an'ın belirgin bir üslûp özelliğiyle çatışır: Bilindiği gibi, Kur'an'ın bazı sureleri birtakım gök cisimlerine veya tabiat olaylarına yemin edilerek başlamaktadır. Sözgelimi, 91/Şems suresi "Güneş"e, 92/Leyl suresi "gece"ye, 93. Duhâ suresi "kuşluk vakti"ne yemin edilerek başlamaktadır. Aynı şekilde, 53/Necm suresinin ilk ayetinde de "yıldız"a yemin edilmektedir. Buna rağmen, surenin birinci ayetindeki *necm* kelimesinin "Kur'an" anlamına geldiğini ifade eden bu rivayet, bütünüyle göz ardı edilmemelidir. Çünkü bu, birinci hicrî asrın sonlarına kadar ulaşan bir rivayettir, bu sebeple de, dönemin ilmî çevrelerinde surenin nasıl bir bağlam içinde ele alındığını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, Mucâhid, surenin bu ilk ayetlerini tamamıyla Kur'an merkezli düşündüğü için, *necm*'in yıldız olduğunu zikretmekle yetinmeyerek,[12] böyle bir yorum yapma gereğini de hissetmiştir. Mukâtil b. Suleymân (150/767) da surenin başında yer alan *necm* kelimesinin Kur'an'ın peyderpey indirilmesi (*tencîm*) anlamına geldiğini belirtmektedir.[13] Yine Zeccâc (311/923) ve er-Râğıb el-Isfahânî (502/1109), eserlerinde Mukâtil'in görüşüne benzer yaklaşımlara yer vermişlerdir.[14]

Çağdaş müfessirlerden Muhammed Yûsuf Itfiyyiş, (1332/1914) surenin dördüncü ayetiyle ilgili yadırgatıcı bir yorum yapmaktadır. Ona göre, bu ayette yer alan zamir, Hz. Peygamber'in şahsını ifade etmektedir. Itfiyyiş daha sonra da zamirin "Kur'an" ve Hz. Peygamber'in Kur'an dışı sözleri olabileceğini belirterek, Hz. Peygamber'in ictihadlarının menşeini konu alan bir tartışmaya girmektedir.[15]

Bize göre, 53/Necm suresinin dördüncü ayetindeki zamirin medlûlü "Kur'an"dır. Bu, ayetin vahyediliş sebebi ve zamanı göz önünde bulundurulduğunda kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu sure bi'setin beşinci yılında vahyedilmiştir.[16] Yeni bir dinin tohumlarının atıldığı ilk beş senelik süreçte Müslümanlar ile müşrikler arasındaki çatışma Kur'an üzerinde yoğunlaşmaktaydı. O

[10] Ferrâ', III. 94.

[11] Hicrî üçüncü asırda yaşayan Hûd b. Muhakkem ve dördüncü asır müfessiri Ebu'l-Leys es-Semerkandî (375/985) bu yaklaşımı, isnad zikretmeksizin İbn Abbâs'a (68/687) kadar götürmüşlerdir. Bkz. Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, tahk. el-Hâcc b. Sa'îd, Beyrut 1990, IV. 234; Semerkandî, III. 288.

[12] 53/Necm suresinin birinci ayetinde yer alan *necm* kelimesiyle ilgili olarak Taberî, Mucâhid'den iki ayrı rivayet nakleder. Taberî'nin de benimsediği birinci rivayete göre, söz konusu kelime bir yıldız olan *sureyyâ*; diğerine göre ise, "Kur'an" anlamına gelmektedir. Bkz. Taberî, XXVII. 40-1.

[13] Mukâtil b. Suleymân, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-âmme li'l-kitâb, Kâhire 1994, s. 272-73.

[14] Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî, *Ma'âni'l-ḳur'ân ve i'râbuh*, tahk. Abdulcelîl Abduh, Âlemu'l-kitâb, Beyrut 1988, V. 69; er-Râğıb el-Isfahânî, *el-Mufradât fî ğarîbi'l-ḳur'ân*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, t.y., s. 483.

[15] Muhammed Yûsuf Itfiyyiş, *Teysîru't-tefsîr li'l-ḳur'âni'l-kerîm*, Saltanatu Ummân, Vizâratu't-turâsi'l-kavmiyyi ve's-sekâfe, 1987, VI: 8.

[16] İbrâhîm Hakkı Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, Dâru ihyâ'i't-turâsi'l-arabî, Beyrut 1985, IX. 208; Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

dönemde, Sünnet veya Hz. Peygamber'in fiillerinin hukuk açısından bağlayıcılığı henüz gündeme gelmiş konular olmasa gerektir. Buna rağmen, sözgelimi, İbn Hazm, (456/1064) bu ayetle Sünnet'in bilgisel değeri arasında doğrudan bir ilişki kurarak, bu yaklaşımını ısrarla savunabilmiştir.[17] Aynı şekilde, bazı çağdaş ilim adamları Sünnet'in İslam hukukundaki yerini tespit etmek ve Sünnet'in bağlayıcılığını inkâr edenlere karşı onu savunmak için söz konusu ayeti delil olarak kullanmaktadırlar. Bunlardan Hâdim Huseyn, Sünnet'in vahiy kaynaklı olduğunu ispat etmek için 53/Necm suresinin üçüncü ["O, (Muhammed) heva ve hevesiyle konuşmaz."] ve dördüncü ayetini öne sürmektedir.[18] Abdulğanî Abdulhâlik ise bir taraftan bu ayetlerin sadece Kur'an ile ilgili olduğunu söylemekte,[19] bir taraftan da Sünnet'in bir kısmının vahiy olduğunu iddia ederken bu ayetleri zikretmektedir.[20] Diğer taraftan, Abdulğanî, Hz. Peygamber'in bütün sözlerini ve fiillerini bu ayetlerin kapsamına almak isteyenleri tenkit etmekte; onun ictihadından kaynaklanan hükümlerin vahiy olamayacağını, bu ayetlere dayanarak ortaya koymaya çalışmaktadır.[21]

2. Surenin Miraç Olayı ile İlişkilendirilmesi[22] *ve Bunun Ortaya Çıkardığı Tarihî Sorun*

53/Necm suresinin vahyedildiği ortamla ilgili olarak iki nokta dikkat çekmektedir:

1. İlk vahyedilen secde ayeti, bu surede yer almaktadır.[23] Sure aynı zamanda müşriklere karşı okunan surelerin ilki olma özelliğini de taşımaktadır.[24] İbn Mes'ûd'dan (32/652) şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "İçinde secde olan surelerin ilk nazil olanı Necm suresidir." O, şöyle devam etmiştir: "(Sure okununca) Resulullah ve arkasındaki herkesin secde ettiğini gördüm. Ancak, bir adam yerden bir parça toprak aldı ve ona secde etti (Toprağı başına götürdü). Daha sonra o adamın kâfir olarak öldürüldüğünü gördüm. O adam Umeyye b. Halef'tir. (3/625)"[25]

[17] İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Sa'îd, *el-İḥkām fî uṣūli'l-aḥkām*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, Beyrut 1993, I. 96-97,121; bkz. Hayri Kırbaşoğlu, s. 192-3, 223. Araştırmacı Hüseyin Kahraman da bu ayetin, hadisin vahiy kaynaklı olduğunu ispat etme çabalarındaki kullanılış keyfiyeti üzerinde durmuştur. Araştırmamızı ağırlıklı olarak müfessirlerin yaklaşımları ile sınırlandırmaya çalıştığımız için bu konuda öne çıkan diğer isimlere değinmek istemiyoruz. Bkz. Hüseyin Kahraman, *Maturidilikte Hadis Kültürü*, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 31-2.

[18] Hâdim Huseyn, *el-Ḳur'āniyyūn ve şubehātuhum ḥavle's-sunne*, Mektebetu's-sıddîk, Tâif 1989, s. 216.

[19] Abdulğanî Abdulhâlik, *Ḥucciyyetu's-sunne*, el-Ma'hedu'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, Şututkart 1986, s. 166.

[20] *Age.*, s. 334-335.

[21] *Age.*, s. 166.

[22] Josef Van Ess, *Vision and Ascension: Sūrat al Najm and its Relationship with Muhammed's mi'rāj* isimli makalesinde, bu surenin Miraç hâdisesiyle ilgisini araştırmaktadır. O, esas olarak Necm suresinin ilk on sekiz ayetini Kur'an'ın kendi bütünlüğü içinde anlamaya çalışmakta ve bu ayetlerin İslam tarihindeki itikadî tartışmalara konu ediliş biçimi üzerinde durmaktadır. Bkz. *Journal of Qur'anic Studies*, volume I, Issue I, 1999, s. 47-62.

[23] İbn Sa'd, *Kitābu't-ṭabaḳāti'l-kebīr*, Sâdır, Beyrut 1985, I. 205; Suyûtî, VI. 153.

[24] İbn Atıyye, V. 195; Ebû Hayyân, VIII. 154; Suyûtî, VI. 153.

[25] Buhârî, İsmâ'îl b. İbrâhîm, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, "Kitābu Tefsīri'l-Ḳur'ān, Sūratu ve'n-Necm", IV. bab.

2. 53/Necm suresinin vahyedilişi ile bi'setin beşinci yılında gerçekleşen[26] I. Habeşistan hicretine katılan muhacirlerin Mekke'ye dönüşleri arasında doğrudan bir ilişki vardır.[27] İbn İshâk'a (150/767) göre de, I. Habeşistan muhacirleri, Hz. Peygamber ile birlikte müşriklerin secde ettiğini öğrenince Mekke'ye geri dönmüşlerdi.[28] İbn Hişâm'ın (213/828) eserinde İbn İshâk'ı destekleyici ifadeler yer almaktadır.[29] Hâdise şöyle gelişmiştir: Kendilerine hitaben okunan 53/Necm suresinin edebî üslûbundan etkilenen müşriklerin heyecanı, kutsal saydıkları bazı put isimlerinin de surede yer almasıyla (19. ve 20. ayetler) doruğa ulaşmıştı. Böylece onlar, surenin sonundaki secde ayetinin (62. ayet) bir gereği olarak secde yapan Hz. Peygamber'e iştirak etmişlerdi. Bu haber Habeşistan'a ulaşınca, orada bulunan muhacirler, müşriklerle sürdürülen mücadelenin sona erdiğini zannederek Mekke'ye dönmüşlerdi.[30]

Surenin araştırmamıza konu olan ayetlerine gelince, bu ayetlerde Hz. Peygamber ile Cebrail arasında gerçekleşen iki ayrı karşılaşmadan bahsedilmektedir. Surenin 6-12. ayetleri bunlardan birini; 13-17. ayetleri de diğerini anlatmaktadır. Bu ayetleri iki ayrı grup hâlinde şöyle tercüme edebiliriz:

> I. grup: 6. Güzel görünümlü (Cebrail) doğrulmuştu. 7. O, (Cebrail) yüksek ufukta iken... 8. Sonra (Cebrail), (Muhammed'e) yaklaşmış ve (yere doğru) sarkmıştı. 9. (Muhammed ile Cebrail arasındaki mesafe) iki yay uzunluğu kadar yahut daha az kalmıştı.10. (Cebrail), (Allah'ın) kuluna (Muhammed'e) vahyettiğini vahyetmişti. 11. Kalp, (Hz. Peygamber'in kalbi) gördüğünü yalanlamamıştı. 12. (Hâl böyle iken şimdi siz, Muhammed'in) görmüş olduklarını konusunda tartışmaya mı gireceksiniz?
>
> II. Grup: 13. Şüphesiz (Muhammed) onu (Cebrail'i) başka bir inişinde görmüştü. 14. Sidratu'l-muntehâ yanında. 15. Onun (Sidratu'l-muntahâ'nın) yanında oturulacak bir bahçe vardır. 16. (Bu sırada) Sidra'yı kaplayan kaplıyordu. 17. (Muhammed'in) göz(ü) şaşmamış ve yanılmamıştı. 18. Muhakkak Muhammed, Rabbi'nin büyük ayetlerinden bazılarını görmüştü.

Müfessirlerin önemli bir kısmı, bu ayetlerden bazılarını İsrâ ve Miraç olaylarıyla irtibatlandırarak yorumlamışlardır.[31] Ancak, onlar arasında, hangi ayet-

[26] Taberî, *Târîḫu'l-'umem ve'l-mulûk*, Dâru'l-ma'ârif, Kâhire 1986, II. 329; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'l-fikri'l-arabî, Beyrut 1932, III. 66.

[27] İbn Sa'd, I. 205-6;

[28] İbn İshâk, *Sîratu İbn İsḥâḳ*, Hayra Hizmet Vakfı, Konya 1981, s. 158.

[29] İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-nebeviyye*, Halebî, Kâhire 1936, II. 3.

[30] Beyhakî'nin (458/1066) *Delâ'ilu'n-nubuvve* adlı eserinde bu olay şu şekilde anlatılmaktadır: "Başta Usmân b. Affân (35/66) ve Usmân b. Maz'ûn (2/624) olmak üzere bir grup Müslüman ilk Habeşistan hicretini gerçekleştirdiler. Bu sırada Necm suresi nazil oldu ve hicret eden Müslümanlara şu haber ulaştı: Hz. Peygamber, müşriklere bu sureyi okuyunca Müslümanlar ve müşrikler birlikte secde ettiler. Bu haber üzerine Müslümanlar, Habeşistan'dan döndüler. Daha sonra Müslümanlar Ca'fer b. Ebî Tâlib (8/629) başkanlığında Habeşistan'a ikinci hicreti gerçekleştirdiler. Bu ikinci hicret de Miraç'tan iki sene önce gerçekleşti." Bkz. Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1985, II. 370.

[31] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXVII. 51-57; Semerkandî, III. 289-90; Bağavî, IV. 224-26; Zemahşerî, Muhammed b. Umar, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iḳi't-tenzîl ve 'uyûni'l-'eḳâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l-

lerin sözü geçen olayları anlattığı konusunda bir görüş birliği de yoktur. Sözgelimi, İbn Kesîr'e (774/1372) göre, Taberî, surenin yedinci ayetini İsrâ olayıyla açıklamaya çalıştığı için tarihî bir tutarsızlığın (anakronizm) içine düşmüştür.[32] Çünkü İbn Kesîr'e göre bu ayet, Hz. Peygamber'in, *fetret-i vahiy*'den hemen sonra; bi'setin ilk yıllarında gerçekleşen ve I. grupta yer alan ayetlerde anlatılan Cebrail'i görme tecrübesiyle ilgilidir.[33]

İslam âlimleri, İsrâ ve Miraç hâdiseleri hakkında çok fazla tartışmaya girmişlerdir.[34] Bu tartışmalar içinde, araştırmamız açısından, onların ne zaman gerçekleştiği önem arz etmektedir. Çok sayıdaki görüş içinde,[35] en yaygın görüşe göre, İsrâ ve Miraç hâdiseleri, Mekke devrinin son dönemlerinde; miladî 620 veya 621 yılında vuku bulmuşlardır.[36] Necm suresi ise –daha önce de üzerinde durduğumuz gibi– I. Habeşistan hicretinin gerçekleştiği dönemde; bi'setin beşinci senesinde, yani miladî 615 yılında vahyedilmiştir. Bu durumda 53/Necm suresindeki ayetlerin, bu surenin vahyedilişinden beş sene sonra gerçekleşen İsrâ veya Miraç olaylarıyla tefsir edilmesi, tarihî bir tutarsızlığı gündeme getirmektedir. Ancak, tabii ki, bu sorunu çözmeye yönelik bir yaklaşım da getirilmiştir. Sözgelimi, Beyhakî'ye (458/1066) göre, 53/Necm suresinin İsrâ hâdisesiyle irtibatı bulunan 13-17. ayetleri, bu hâdisenin vukuundan sonra nazil olmuşlardır.[37]

Sonuç/Değerlendirme

53/Necm suresindeki ayetlerin birbirleriyle olan irtibatı, surenin bir seferde indirildiği intibaını uyandırmaktadır. Bu sebeple İzzet Derveze, surenin diğer

fikr, t.y., IV. 29; İbn Atıyye, V. 198; Tabresî, IX. 223-25; Kurtubî, XVII. 61; Ebû Hayyân, VIII. 156; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, IV. 247-49; Suyûtî, Celâluddîn, *ed-Durru'l-menṣûr fi't-tefsîri'l-me'ṣûr*, Beyrut 1990, VI. 161-62; Ebu's-Su'ûd, VIII. 157; Bursevî, IX. 224; Âlûsî, Mahmûd, *Rûḥu'l-ma'ânî fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm ve's-seb'u'l-meṣânî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1994, XV. 77-79; Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fetḥu'l-ḳadîr*, Dâru'l-vefâ, Mansûra 1994, V. 106-7; Muhammed Yûsuf 'Itfiyyiş, XII. 532-36; Tâhir b. Âşûr, XXVII. 100-2; Hicâzî, XXVII. 106.

[32] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXVII. 43

[33] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, IV. 247-48.

[34] Bu tartışmalar, başlıca, Miracın zamanı, mekânı, ruhla mı bedenle mi gerçekleştiği ve kaç defa vuku bulduğu hakkında yoğunlaşmaktadır. Bkz. Ahmet Molu, *Mi'rac Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi* (basılmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 51-64. Ayrıca bkz. Salih Özer, *Hadis Literatüründe Mübarek Zaman/Kutsal Ân Mefhumu ve Kandiller Örneğinin Tetkiki* (basılmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995, s. 97-105.

[35] Bkz. Ahmet Molu, s. 57-60.

[36] İbn Sa'd'a göre, İsrâ, Hicret'ten on sekiz ay önce, Miraç ise bir sene önce gerçekleşmiştir. Bkz. I. 214-5. Ancak genel kabul, her iki olayın aynı zamanda gerçekleştiği yönündedir. Buna göre, Miraç, İsrâ'nın devamıdır. Bkz. İbnu'l-Esîr, Alî b. Ebi'l-Keram, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, İdâratu't-tab'ati'l-munîriyye, II. 33; İbnu'l-Kayyım, Şemsuddîn b. Abdillâh, *Kitâbu zâdi'l-ma'âd fî hedyi ḫayri'l-'ibâd*, [Bu kitap, Muhammed b. Abdilbâkî ez-Zurkânî (1122/1710) tarafından, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin (923/1517) *el-Mevâhibu'l-leduniyye fi'l-mineḥi'l-Muḥammediyye* isimli eserine yazdığı şerhin hamişindedir.] Matba'atu'l-Ezheriyyeti'l-Mısriyye, Mısır 1325, III. 299; Ahmet Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1960, I. 84.

[37] Beyhakî, II. 371.

ayetlerinden farklı bir görünüm taşıyan[38] otuz ikinci ayetinin Medine'de nazil olduğu yolundaki rivayeti de şüpheyle karşılamıştır.[39] Surenin, müşriklere cevap özelliği taşıyan ayetlerle başlaması ve bu cevabın sonunda da secde olayının gerçekleşmesi, –ki bu, surenin sonundaki secde ayetinin gereğidir– bir ânda indirildiğini doğrulamaktadır. Buna rağmen, müfessirler neden surenin bazı ayetlerini Miraç hâdisesiyle yorumlamaya çalışmışlardır? Herhâlde onlar, Kur'an'ı açıklama sorumluluğunu üstlendikleri için, tefsir etmekte zorlandıkları bu ayetleri, en azından biraz daha anlaşılır kılacak bir bağlam içine yerleştirmeyi tasarlamışlardır. Böyle bir bağlam arayışında da hiç yorulmamışlardır. Çünkü İslam kültürünü yüzeysel olarak bilen herhangi bir kimse dahi, konunun başında zikri geçen ayetlerle bu kültür içinde baskın biçimde var olan Miraç anlatımları arasında kolaylıkla ilgi kurabilir. Bundan sonra geriye sadece tutarlı olmak; yani ilgili ayetlerin Miraç'tan sonra nazil olduğunu söylemek kalmıştır.

Gerçekten de, yukarıda iki grup hâlinde zikredilen ayetler tam mânâsıyla anlaşılamamaktadır. Çünkü bu ayetler, insanî algı alanını aşan bir olayı tasvir etmekte; Allah ile elçisi arasındaki özel iletişim biçimini aktarmaktadır. Ancak, gayb alanından bahseden bu ayetler tefsir edilirken, bunların ille de Miraç olayıyla ilişkilendirilme zorunluluğu yoktur. Nitekim Süleyman Ateş, bu ayetleri, Miraç'tan bağımsız olarak tefsir edebilmiştir. Ateş'e göre, bu ayetler, Hz. Peygamber'in, bi'setin ilk senelerinde Cebrail'i görerek yaşadığı vahiy tecrübelerini anlatmaktadır.[40]

Surenin dördüncü ayetinin konu edildiği tartışmaya gelince, bu ayetin, surenin yukarıda zikri geçen I. ve II. grupta yer alan ayetlerinde olduğu gibi bir anlaşılma sorunu yoktur. Ayetin tarihî bağlamının dikkate alınması, ayette yer alan zamirin "Kur'an"dan başka bir olguya delalet edemeyeceğini yeterince göstermektedir. Ne "Sünnet"in İslami öğreti içindeki kadr u kıymetinin vurgulanması için bu ayetin desteğine ihtiyacı; ne de bu ayetin "Kur'an" dışındaki bir kaynağı göstermeye imkânı vardır. Bu sebeple 53/Necm suresinin dördüncü ayetiyle ilgili ideolojik yaklaşımlardan vazgeçilmeli ve ilmî bakışla yetinilmelidir.

[38] Bu ayet surenin diğer ayetlerine göre oldukça uzundur.

[39] Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-ḥadîṯ*, Dâru ihyâ'i'l-kutubi'l-arabî, Kâhire 1962, I. 212.

[40] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1991, IX. 110-12.

islâmiyât VI (2003), sayı 1, s. 173-183

Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım

MEHMET AZİMLİ
YRD.DOÇ.DR., DİCLE Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mehmetazimli@hotmail.com

özet
Hz Ömer'in Müslüman oluşu ile ilgili iki rivayet bulunmaktadır. I. Rivayet, Hz. Ömer'in Hz Peygamberi öldürmek amacıyla kılıcını çekip Hz. Peygamber'in bulunduğu yere doğru giderken, bir müslümanın ikazıyla kız kardeşinin evine yönelmesi ve Müslüman olmasıdır. II.rivayet ise Kabe'de namaz kılan Hz. Peygamber'den, Kur'an dinleyerek Müslüman olmasıdır.
İki rivayetin arası hiçbir şekilde telif edilememektedir. İlk rivayet çok yaygın olmasına rağmen hem diğer rivayetle çelişmekte, hem de o dönemin sosyal yapısı gereği tarihsel bir vakıa olarak değerlendirmemiz mümkün gözükmemektedir.
Ömer'in İslam'a girişinin Kabe'de Kuran dinlemesi sonucunda, Kuranın etkisi ile olduğu kanaatindeyiz. Bu rivayeti daha gerçekci ve tarihi olabilirliği yüksek bir olay olarak değerlendiriyoruz. Ömer gibi Daru'n-Nedve'de sefaret görevine kadar yükselmiş ve Mekke adına, Mekke dışındaki kabilelerle görüşmeler yapan bir insanın, böyle bir suikast'e teşebbüs etmesinin, tarihi bağlam itibariyle mümkün gözükmediği kanaatindeyiz. O dönem toplumsal asabiyet yapısının böyle bir olaya izin vermeyeceği kanısındayız.

anahtar kelimeler
Ömer, Tarihsel Bağlam, Suikast, Asabiyet, Kuran.

1. Giriş

İslam'ın ilk dönem tarihi açısından Hz. Ömer çok önemli bir şahsiyettir. Onun hayatı boyunca gerçekleştirdiği tavırlar çok tartışılmıştır. Hz. Ömer'i tanıtan kitaplarımız, onu gerek cahiliye dönemine ait, gerekse İslami döneme ait hayatını, genelde elinde kılıç, hep kızgın ve birilerini öldürmeyi düşünen, akli melekeleri ön planda olmayan bir tiplemeyle anlatmışlardır. Hâlbuki onun hayatı bir bütün olarak iyice tetkik edildiğinde, onun gerek halifeliği döneminde, gerekse daha önceki hayatında zeki, akılla iş gören, uygun olanı yapan, toplumsal gerekleri gözeten bir kişilik arz ettiği görülür. Hz. Peygamber hayattayken ortaya çıkan birtakım konularda öne sürdüğü görüşler ve benimsemiş olduğu tavırlar, gelen ayetlerle desteklenmiştir. Hicâbla ilgili ayet inmeden bu emrin uygulanmasını talep etmesi bu kabildendir. Halifeliği sırasında birçok

konuda, sahabenin muhalefetine rağmen verdiği kararların ne kadar isabetli olduğu daha sonraları anlaşılmıştır. Sevad arazisini gazilere dağıtmaması, muellefe-i kulûba zekât vermemesi gibi kararlar buna örnek gösterilebilir. Ömer'in kişiliğinin tespiti ve aktarılması gibi, İslam'a giriş olayının da yanlış değerlendirilen konulardan biri olduğu kanaatindeyiz.

Biz bu çalışmamızda, Ömer'in İslam'a girişini yaygın olan kanaatten farklı bir bakış açısıyla ele almak ve değerlendirmek istiyoruz. Rivayetleri, metinlerinden hareketle inceleyecek ve bir metin tahlili çalışması yapacağız. Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili birbirine zıt iki rivayeti aktarıp, rivayetlerden Ömer'in yapısına daha uygun olanını tercih ederek, tercih nedenlerimizi açıklayacağız.

2. Konunun Hadis ve Tarih Kaynaklarındaki Yeri

Bu konuda bize ulaşan iki rivayet özetle şu şekildedir:

2.1. Birinci Rivayet

Mekke'deki baskılardan ötürü Müslümanların bir kısmı Habeşistan'a sığınırlar.. Akabinde Mekkelilerin Müslümanları getirmek için yaptıkları girişimler başarısızlıkla sonuçlanır. Bu sırada, Hamza'nın da Müslüman olması üzerine, İslam'ın yayılışını kökten halletmeyi düşünen Mekke liderleri, Ebû Cehil başkanlığında toplanırlar. Peygamberlik iddiasında bulunan Hz. Muhammed'in artık çok aşırı gittiğini, putlarına ağır ithamlarda bulunduğunu, atalarını kötülediğini, bundan dolayı ortadan kaldırılması gerektiğini, onu öldürene 100 kızıl deve, 1000 okiyye gümüş vs... verileceğini ilan ederler. Bunun üzerine, onlarla anlaşarak bu öldürme işine talip olan Ömer[1], Peygamber'i ve bir kısım ashabını öldürmek üzere yalın-kılıç yola düşer.[2] Yolda Nu'aym b. Abdullâh'a rastlıyarak eniştesi ve kız kardeşinin de Müslüman olduğunu öğrenir ve yön değiştirir.[3] Kız kardeşi ve eniştesi, Habbab b. Eret'ten Kur'an öğrenmektedirler. Ömer eve gelince okudukları Kur'an'ı saklarlar. Ancak, Ömer onların okudukları Kur'an'ı ister ve vermemeleri üzerine de ikisini de döver. Ömer, kız kardeşinin cesaretle İslam'a girdiğini yüzüne açıklaması üzerine yumuşar ve Müslüman olur. Daha sonra Habbab'a sorarak ondan Peygamber'in yerini öğrenip, Dâru'l-Erkâm'a gider. Onun yalın-kılıç gelmesinden endişelenen Müslümanları, Hamza teskin ederek; "kötülükle geldiyse kendi kılıcıyla onu öldüreceğini" belirtir. Ömer'de gelip Müslümanlığını ilan eder.[4]

Hadis kitaplarında geçmeyen bu rivayet, tarih kitaplarımızda bu şekilde aktarılmaktadır.

[1] Suyûtî, *Hasa'isu'l-Kubra*, Beyrut 1985, I. 221.

[2] İbn İshâk, *Siretu İbni İshâk*, Konya 1981, s. 163; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, Beyrut 1994, I. 293.

[3] İbn Sa'd, *et-Tabaḳatu'l-kubra*, Beyrut 1985, III. 270.

[4] İbn Hişâm, I. 293; İbn Sa'd, III. 270; İbn Kesîr, *es-Siretu'n-nebeviyye*, Beyrut 1976, II. 34; Beyhakî, *Delâ'ilu'n-nubuvve*, Beyrut 1985, II. 219; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğabe*, Kahire 1970, IV, 147; Aynî, *'Umdetu'l-ḳarî*, y.y., t.y., XI. 9; Heysemî, *Mecmu'u'z-zevâ'id*, Beyrut 1967, IX. 62; Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, Beyrut 1989, Hadis No: 35740.

2.2. İkinci Rivayet

Bu rivayet bizzat Ömer'in kendisinden gelmektedir. Özetle şöyledir; "Bir gece içki içmek için dışarı çıktım. Bir meyhane bulamayınca, Kâbe'ye gidip tavaf yapmaya karar verdim. Kâbe'ye geldiğimde Peygamber'in namaz kıldığını görünce, namazda okuduğu Kur'an'ı dinlemek üzere, ona da görünmemek için Kâbe'nin örtüsü altına girerek yavaş yavaş tam önüne kadar geldim. O beni fark etmedi. Namazda okuduğu 69. Hâkka suresini dinlemeye başladım. İçimden "bunun okudukları Kureyşlilerin dediği gibi şair sözüdür." diye geçirdiğimde "o şair sözü değildir"(69. Hâkka, 41) ayetini okudu. Kendi kendime "şair sözü değilse kâhin sözüdür." dediğimde "o kâhin sözü de değildir" (69. Hâkka, 42) ayetini okudu. Bunun üzerine "kâhin ve şair sözü değilse o zaman Muhammed'in uydurmasıdır." dediğimde "eğer bize karşı uydursaydı onu yakalar ve şah damarını koparırdık." (69. Hâkka, 45-46) ayetlerini okudu. Her söylediğim cevaplanıyordu. Kalbim yumuşadı, gözlerim yaşardı; Kur'an, İslam'a girmemi sağladı, İslam kalbime tamamen yerleşti. Nihayet namazını bitirdi ve evine doğru gitti. Arkasından gittim. Evinin sokağında beni hissetti ve tanıdı. Eziyet edeceğimi zannetti. "Ne var ey Ömer" deyince, "Allah'a, Resulü'ne ve getirdiği şeylere iman etmeye geldim." dedim. Göğsümü sıvazladı ve dua etti. Sonra "Allah sana hidayeti nasip etti ey Ömer!" dedi ve evine gitti."[5] Hadis kitaplarından sadece Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde geçen bu rivayet, tarih kitaplarımızda da bu şekilde aktarılmaktadır.

3. Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Her iki rivayet dikkatlice okunduğunda, birbiriyle çeliştiğini görüyoruz. Bazı tarih bilginleri bu zıtlığı gidermek için, iki rivayet arasını bulmaya çalışmışlar; ancak, Hz Ömer'in Müslüman oluşu konusundaki bu rivayetleri tam bir değerlendirmeye tâbi tutamamışlar ve bir sonuca varamayarak, tutarlı ve net bir açıklama yapamamışlardır.

Tarihçilerin genel tavırları, rivayetleri olduğu gibi aktarıp yorum yapmamak şeklinde olmuştur. Mesela İbn İshâk bu zıt rivayetleri aktardıktan sonra, aralarını bulamadığından "hangisinin doğru olduğunu Allah bilir." demek zorunda kalmıştır.[6]

Bulduğu her rivayeti aktarmakla meşhur olan Taberî ise, nedendir bilinmez Ömer'in İslam'a girişiyle ilgili rivayetleri aktarmamış, sadece Mekke dönemini anlatırken, olayları anlattığı yıl içinde Ömer'in de İslam'a girdiğini söylemekle yetinmiştir.[7] İbni Hacer ve İbn Kesîr de her iki rivayeti aktarıp herhangi bir tercih yapmamışlardır.[8] İbn Sa'd gibi bazı bilginlerimiz sadece ilk rivayeti alarak, ikinci rivayete temas etmemişlerdir.[9] İbnu'l-Esîr gibi bazı bilginlerse ilk ri-

[5] İbn Hanbel, *Musned*, Beyrut t.y., I. 17; İbn Hişâm, I. 294; İbn Kesîr, II. 37; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğabe*, IV. 147; Heysemî, IX. 67.

[6] İbn Hişâm, I. 294.

[7] Taberî, *Târîḫu't-Taberî*, Beyrut 1997 I. 549.

[8] İbn Hacer, *el-İsabe*, Beyrut 1328, II. 519; İbn Kesîr, II. 38.

[9] İbn Sa'd, III. 270.

vayeti aktardıktan sonra, bu konuda başka rivayetler de mevcuttur demesine rağmen, bu rivayetlere değinmemiştir.[10]

Çağdaş bazı yazarlar da olayı tahlil etmeksizin her iki rivayeti sadece olduğu gibi aktarmakla[11] yetinip, aralarındaki çelişkiye değinmezken, bazıları da kabul edilmesi zor bir şekilde iki rivayetin arasını bulmaya çalışmışlardır. Bunlardan Mevlânâ Şiblî, Ömer'in önce Kâbe'de Kur'an dinleyip kalbinin yumuşadığını, sonra da kız kardeşiyle kavga ederken İslam'a girdiğini, böylece her iki rivayetinde gerçek olabileceğini belirtmektedir.[12] Ahmet Çelebi bu görüşte ona katılmaktadır.[13] Watt, her iki durumda da Ömer'in İslam'a girişinin Muhammed'in davranışından ve Kur'an'dan etkilenme suretinde olduğunu söyleyerek izah etmeye çalışmaktadır.[14] Muhammed Gazâlî, söz konusu rivayetlerdeki çelişkiyi Ömer'in zıt kişilikler taşıdığı teziyle izah ederek, Ömer'in şiddetinin arkasında rikkatin olduğunu, onun çelişik duygular yaşadığını, yaptığı işkenceler yanında Müslümanların direncine hayran kaldığını, İslam konusunda şüpheleri olduğunu, duygularının sürekli değiştiğini, yükselip alçalan duygular arasında Peygamber'i öldürmeye gittiğini, yolda ise bir kelimeyle kardeşinin evine yöneldiğini, kardeşini döverken onun haykırmasıyla tekrar yükselen duyguları sebebiyle, İslam'a girdiğini belirterek, birbirine zıt rivayetleri yorumlamaya çalışır.[15]

Fakat bu görüşler konuyu anlaşılabilir kılmamakta, şu sorular izah edilememektedir. Eğer Ömer önce Kâbe'de Kur'an dinledi, kalbi yumuşadı ve kalbi İslam'a ısındı ise, nasıl oluyor da göğsümü sıvazlayıp ona dua eden ve kalbinin ısındığı dinin Peygamber'ini, kılıcını çekip öldürmeye gidebiliyor? Ben Allah'a Resulü'ne iman ettim, diyen bir insan, nasıl oluyor da kılıçla Peygamber öldürmek için yollara düşebiliyor? Bu sorular muğlak kalmaktadır.

Rivayetlerdeki bu çelişkiyle ilgili olarak müsteşrıklardan Davella, Ömer'in kılıç çekip yola düşmesinin ve âniden tavır değiştirmesinin mübalağa olabileceğini belirtmiştir.[16] Ali Murat Daryal, Ömer'in Peygamber'i öldürmeye giderken şuuraltındaki İslam'a girme temayülünün onu Müslüman olmaya ittiği yaklaşımıyla rivayeti çözümlemeye çalışmıştır.[17] Bu yaklaşım da, Ömer'in öldürmeye gitmesi durumunu tam olarak izah edememektedir. Bir fikre karşı çıkarken onun etkisine girmek mümkün olabilir, fakat kendini sıkıntıya sokan bir durumdan rahatlamaya giderken, şuuraltının dürtüsüyle vazgeçmesi şeklindeki yorumla rivayeti izah etmek bir varsayım olarak kabul edilse bile, bunun tarihî olayları açıklayıcı nitelikte delil olarak kabul edilmesi zordur. Bu durum, onun şuursuzca böyle şeylere girmesini varsaymaktır ki, zaten problemli olan rivayeti, daha da problemli hâle getirir.

[10] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, Beyrut 1979, II. 87.

[11] Mevdûdî, *Hz Peygamber*, çev. A. Asrar, İstanbul 1984, II. 514; Sadık Erarslan, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibariyle Hz. Ömer Devri Fetih Hareketleri*, Ankara 1997, s. 22.

[12] Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, çev. Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1995, III. 86.

[13] Ahmed Çelebî, *Hz. Muhammedin Hayatı*, çev. H. Fehmi Ulus, İstanbul 1997, s. 207.

[14] Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayaz, Azmi Yüksel, Ankara 1986, s. 105.

[15] Muhammed Gazâlî, *Fıkhu's-Sira*, Dımeşk 1989, s. 117.

[16] **Davella**, "Ömer" maddesi, *İA*, İstanbul 1990, IX. 469.

[17] Ali Murat Daryal, *İslamın Doğuşu ve İlk Yayılışının Psiko Sosyal Açıdan Tahlili*, İstanbul 1989, s. 58.

3.1. Geleneksel Kabul Gören Birinci Rivayetin Metin Tahlili

Bu iki rivayetin arasını telif etmenin zorluğuna işaret ettikten sonra, şu noktanın da üzerinde durmamız gerekir. Hz. Peygamber'in hayatını öğrenen insanlar, onun hayatının Mekke safhasını okur veya öğrenirlerken, onlara en ilginç gelen ve en hoşlarına giden olay, herhâlde Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili birinci rivayettir.[18] Bu rivayet, okuyanlara büyük bir zevk vermektedir. Mekke'deki bir zorbanın (rivayetlerin çizdiği portreye göre) Peygamber'i öldürmeye giderken İslam'ın karşısında teslim olması hâdisesi, çok meşhur olmuş, dilden dile hep anlatıla gelmiştir. Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili başka rivayet olsa da, gerek bilginler, gerek halk kesimi, Ömer'in bu şekilde Müslüman olmasını âdeta tercih ederek bu rivayeti meşhurlaştırmışlardır.[19]

Şimdi geleneksel olarak kabul gören Ömer'in Peygamber'i öldürmeye gidişiyle ilgili bu meşhur rivayetin metin tahlilini yapmak istiyoruz. Bu konuyla ilgili olarak aktarılan diğer rivayetler arasında birçok tezatlar bulunmaktadır. Bunları şöylece aktarabiliriz:

Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili olarak aktarılan başka bir rivayette Ömer, İslam'a girişinden bir gün sonra, içinden gelen bir coşkuyla İslam'ını yaymak arzusuyla, Mekke liderlerinden Ebû Cehil ve Velid b. Muğire'ye gitmektedir. Onlar kapıyı açıp, Ömer de onlara İslam'a girdiğini açıklayınca, Ömer'e lanet okuyarak kapıyı yüzüne kapatmaktadırlar.[20]

Bu noktada olayı iyi tetkik edersek şu sorular akla gelmektedir: Mekkeliler zaten Ömer'i, Peygamber'i öldürsün diye kendileri göndermişlerdi. Niye sonucundan haberleri olmasın ki? Niçin sonucunu merak edip araştırmadılar? Çünkü sonuçta ya bu Peygamber'den kurtulacaklar ya da Ömer gibi Mekkeliler için çok önemli bir kişi, Hâşimoğulları tarafından öldürülecekti. Ömer'i Hz. Peygamber'i öldürmeye gönderen bu insanlar, Mekke için önemli bir olayın sonucunu niçin bilmiyorlar? Üstelik incelediğimiz meşhur rivayette, Dâru'l-Erkâm'da bulunan Müslümanların, Ömer'in İslam'a girmesi üzerine sevinçle tekbir getirdikleri, bunun da bütün Mekke de duyulduğu[21] belirtilmektedir. Bu durumda neden Ebû Cehil gibi birinin bu olaydan haberi olmuyor? Ömer bir gün sonra bu liderlerin kapısını çalıyor ve bu küçük kentte bu kadar önemli bir olaydan Mekke liderlerinin neden haberleri olmuyor.(!)

[18] İbn İshâk, s. 163.

[19] Klasik siyer müellifleri dışında İslam tarihini kıssacı bir üslûpla aktarmadıklarına inandığımız çağdaş bilginlerde bu rivayeti tercih ederek eserlerinde nakletmişlerdir. Bunlardan bir kaçını saymak istiyoruz; M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, I. 112; S. Nedvi, *Asr-ı Saadet*, çev. Ali Genceli, İstanbul 1984, I. 298; Şiblî Nu'mânî, *Hz. Ömer*, çev. T. Yaşar Alp, İstanbul 1986, s. 53; Afzalurrahmân, *Siret Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, III. 101; Mevdûdî, *age.*, II. 513; M. Hüseyin Heykel, *Hz Muhammed*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 2000. I. 253; Maximo Rodinson, *Muhammed*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul 1998, s. 124; Abdurrahmân Şarkavî, *Özgürlük Peygamberi*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 1993, s. 99; Martin Lings, *Hz Muhammed*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1990, s. 127 vb.

[20] İbn Hişâm, I. 295; İbnu'l-Esîr, *el-Kāmil*, II. 87.

[21] İbn İshâk, 163; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğabe*, IV, 147; Beyhakî, II. 219.

Buhârî'de de yer alan başka bir rivayette şu aktarılmaktadır: Ömer, Müslüman olunca içindeki coşkuyla Müslümanlığını bütün Mekke'ye ilan etmek için, Mekke'de söylenenleri yaymakla maruf olan Cemîl b. Ma'mer el-Cumahî isimli adama gidip durumu bildirir. Cemîl de derhâl Mekke liderlerine haber götürür. Ömer de arkasından gelerek İslam'a girdiğini yüzlerine karşı haykırır. Bunun üzerine Mekkelilerle Ömer kavga ederken gelen Mekke liderlerinden Âs b. Vâ'il'in, durumun ne olduğunu sorması üzerine Mekkeliler, Ömer'in Müslüman olduğunu, bundan dolayı Ömer'le kavga ettiklerini anlatırlar. Bunun üzerine Âs b. Vâ'il, "Ona dokunmayın, bırakın adamı ne yaparsa yapsın." der.[22]

Bu rivayetin metni üzerinde de bazı tahliller yapmamız gerekiyor. İncelediğimiz meşhur rivayet gereği, Ömer'in Müslüman olduğunu bütün Mekke'nin bilmesi gerekirken, Ömer buradaki rivayete göre Mekkelilere Müslümanlığını duyurmak üzere özel birini, Cemîl'i buluyor. Ayrıca Âs b. Vâ'il gibi meşhur bir liderin de olaydan haberi yok. Neden Müslüman olduğunu bilmiyorlar? Bu sorular, incelediğimiz rivayetin birçok çelişkiler barındırdığını göstermektedir.

Mekke liderlerinin ve diğer Mekkelilerin haberlerinin olmaması, bize Ömer'in İslam'a girişinin başka bir şekilde, yani kimsenin haberinin olmadığı gizli bir şekilde olduğu hissini vermektedir.

Aktardığımız rivayetlerin dışında da bir kısım rivayetler nakledilmiştir. Örneğin; Ömer'in Peygamber'i öldürmeye giderken bir kuyudan bir ses işitmesi, bu sesin kendisini uyarması, yine bir dana ölüsünü görmesi ve bu hayvan ölüsünden Hz. Peygamber'e gitmemesi için uyarı gelmesi gibi.[23] Bütün bu rivayetleri tartışmaya gerek görmeden şunu kısaca belirtelim ki, eğer bu rivayetler doğru kabul edilirse, Ömer neden yoluna devam etmiştir? Bu olağanüstü olaylardan etkilenmesi ve uyarılardan dolayı öldürme işinden vazgeçmesi gerekmez miydi?

Ayrıca, Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili olarak tahlil ettiğimiz birinci rivayetin kendi içerisinde de açmazlar bulunmaktadır; rivayetin başında Ömer, Hz. Peygamber'in Mekke'deki yerini bilir gibi öldürmeye giderken, yolda Nu'aym'a rastlayıp yol değiştirdikten[24] ve gittiği kız kardeşinin evinde Müslüman olduktan sonra onlara Kur'an öğretmek üzere orada bulunan Habbab b. Eret'e Peygamber'e gitmek istediğini söylemekte ve kendisine yol göstermesini istemektedir. Neden Müslüman olmadan önce Peygamber'in yerini bilirken, Müslüman olduktan sonra bilmemektedir? Bu da rivayetin kendi içerisindeki bir açmazıdır.

Yapmış olduğumuz tahliller göstermektedir ki, söz konusu rivayetlerde bildirilen şekliyle Ömer'in Müslüman olmasını, tarihî gerçekliği olan bir olay olarak kabul etmek zordur. Çünkü incelediğimiz birinci rivayete göre, Ömer'in Müslüman olmasından Mekke liderlerinin haberleri olması ve Ömer'in de Mekke de Müslümanlığını duyurmaya çalışmaması gerekirdi. Bu anlamda Ömer'in İslam'a girişiyle ilgili aktarılan birinci rivayetin, söz konusu çelişkiler açısından pek muteber olamayacağı görülmektedir. Ayrıca rivayetin ihtiva ettiği anlam-

[22] Buhârî, Menâkıbu'l-İslâm, 34; İbn Hişâm, I. 296; Beyhakî, II. 219; Heysemî, IX. 62.
[23] Suyûtî, *Ḫaṣâ'is*, I. 87; Hindî, No: 35744.
[24] İbn Sa'd, III. 270; İbn Hişâm, I. 297.

lara uygun davranışlar sergileyen bir kişinin, normal biri olması kabul edilemez. Hz. Ömer'in ise akıllı, tutarlı, yapılan istişari toplantılarda görüşüne başvurulan kişiliği dikkate alındığında, rivayetlerde belirtildiği gibi çelişkili davranışlarda bulunması kabul edilebilir bir durum değildir

3.2. Tarihsel Bağlamda Birinci Rivayetin Değerlendirilmesi

Hadis kaynakların da geçmeyip, İslam tarihi kaynaklarında aktarılan bu meşhur rivayet, eskiden beri tarihçiler tarafından hep aktarılmış, fakat rivayet tarihsel bağlamı hiç incelenmeden olayın bu şekilde gerçekleştiği kabul edilmiştir.

Tarihsel bağlamla şunu kastediyoruz: Bir olayı, tarihî ve gerçek bir vakıa olarak kabul edebilmemiz için o olayın, isnat edildiği tarihte var olan sosyal-çevre, kültür ve olayın akliliği/imkânı gibi hususlara göre ortaya çıkabilmesinin mümkün olması gerekmektedir. Bu şartlara uygun olduğu zaman bir olay tarihî bir vakıa olur. İşte Ömer'in Müslüman olması ile ilgili aktarılan rivayetleri, sözünü ettiğimiz ölçüler çerçevesinde değerlendirerek, olabilirliğini/imkânını test etmeye çalışacağız. Önce, Ömer'in yaşamış olduğu Mekke toplumunu ve bu toplumun sosyal yapısını kısaca belirlememiz gerekiyor

İslam tarihini iyice tetkik ettiğimizde, Mekke sosyal yapısında kabile asabiyetinin geçerli olduğunu görüyoruz. O dönemde kabile kendi içindeki ferdi korumak ve kollamak, diyetini ödemek, onu kimseye terk etmemek zorundaydı. Bu, o dönemin vazgeçilmeyen geçerli bir örfüydü. Bu örfe uymayan ayıplanırdı. Nitekim kabileler kendi içlerindeki fertleri korumak için uzun süreli savaşları bile göze alıyorlardı. Daha sonra hadis olarak Peygamber'in de bildirdiği meşhur bir Arap atasözü olan "Kardeşin zalim de olsa mazlum da olsa yardım et."[25] deyimi, o dönemde kabile içindeki ferdin yanlış şeyler yapsa da korunacağını, yardım göreceğini göstermesi açısından önemlidir.

Mekke'deki Hz. Peygamber'in sülalesi olan Hâşimoğullarını incelediğimizde Mekke'nin en itibarlı, en güçlü, gerek Mekke'nin içinde gerek Mekke'nin dışında en fazla müttefiki bulunan kabilelerinden birisiydi. Abdimenaf'tan sonra sırası ile Hâşim ve Abdulmuttalib, Mekke sosyal yapısı içerisinde sivrilerek Mekke'nin liderliğini yapmışlardı.[26] Mekke'deki bütün kabilelerin onlardaki üstünlüğü gücü ve hayırseverliği kıskanarak onlarla bir yarış içinde bulunduğunu bizzat Ebû Cehil itiraf etmektedir.[27]

Hâşimoğullarıyla ilgili bu bilgilerden sonra şu sorulara cevap vermek gerekiyor:

Böyle nüfuzlu bir kabilenin en önemli ferdini kolayca güpe-gündüz kılıcı çekip öldürmeye gitmek mümkün müydü? Bu kadar kabile taassubunu bilen Mekkelilerin, ne kadar güçlü ve cesaretli olursa olsun, kendisi itibarlı olsa da sülalesi Mekke'de güç açısından pek de itibarlı olmayan[28] Ömer'i, hem kabile-

[25] Buhârî, Mezâlim, 4.

[26] Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, Ankankara 1997, s. 68 vd.

[27] İbn Hişâm, I. 267

[28] Ömer'in sülalesi Mekke'de pek itibarlı ve güçlü olmayan Adiyoğullarıydı. Nitekim Hudeybiye Antlaşması sırasında, cahiliye döneminde Mekke'de üstlendiği sefaret görevinden dolayı Hz.

si hem de kendine inanan insanlar tarafından korunan Hz Peygamber'i –rivayete göre– ashabından bir grupla beraber öldürmek üzere göndermeleri akla ve o günkü toplumsal yapıya uygun muydu? Ömer'e onların 40 kişi oldukları söylenmişti.[29] Bu kadar kişiyle nasıl baş edecekti? Eğer öldürmeyi düşünüyorsa böyle güpegündüz[30] gideceğine daha müsait bir zaman kollamalı değil miydi? Bırakınız öldürmeyi, Hz. Peygamber'e yapılan hakareti bile en sert biçimde cevaplayan Hâşimiler buna izin verirler miydi? Ayrıca o günlerde Mekke'nin yönetim yeri olan Dâru'n-Nedve de önemli bir görev olan sefaret[31] görevini[32] yürüten Ömer, Hâşimilerin buna izin vermeyeceğini bilmeyecek kadar saf, Mekke sosyal yapısını tanımayacak kadar cahil miydi?

Şimdi aktaracağımız olaylar, Ömer'in Müslüman olması konusunda aktarılan meşhur rivayetin gerçekte pek muteber olamayacağını göstermesi açısından önemlidir:

> Mekke döneminde bir gün Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'in kaybolduğu haberini alır. Mekkelilerin ona bir zarar vermesinden endişelenerek onu arattırır. Hz. Peygamber'in bulunmasından sonra elinden tutarak ve bütün Hâşim ve Muttalib oğullarını silahlandırarak Kâbe'ye gelir ve orada oturan Mekke liderlerine hitaben (kılıçları göstererek) der ki: "Vallahi ona bir şey olursa sizden hiç kimse sağ kalmayacaktır. Bizim hepimizi teker teker yok etmedikçe de ona ulaşamayacaksınız."[33]

Öldürmeye teşebbüs olmadığı hâlde Ebû Tâlib, Mekkelilere bu şekilde meydan okumuştu.

Mekkeliler Hz Peygamber'in en büyük koruyucusu Ebû Tâlib öldükten sonra bile onu öldürmeye teşebbüs edemediler. Kur'an-ı Kerim de hicret sırasındaki Mekkelilerin onu hapsetmek, öldürmek veya Mekke'den çıkarmak gibi alternatifleri konuştukları bir toplantıdan bahsedilmektedir.[34] İşte bu toplantıda Hz. Peygamber'i Mekke'den çıkmadan öldürmeye karar veren Mekkeliler, değil bir kabilenin birkaç kabilenin bile Hâşimoğullarıyla baş edemeyeceğini düşünerek şu karara varmışlardı:

> Her kabileden güçlü birer delikanlı seçilsin, hepsi birleşip kılıçlarıyla aynı ânda Muhammed'e vursunlar. Böylece Hâşimoğulları bütün kabilelerle savaşı göze alamaz ve diyete razı olur. Biz de diyeti öderiz. Böylece Muhammed'den kurtulmuş oluruz.[35]

Peygamber Ömer'i Mekkelilere antlaşma yapmak üzere göndermek isterse de, Ömer Adiyoğullarının zayıf bir kabile olduğundan dolayı kimsenin onu koruyamıyacağını, Ümeyyeoğullarının güçlü olduğundan dolayı Osman'ın gitmesinin daha uygun olacağını belirtir. İbn Hişâm, III. 249.

29 İbn Hişâm, I. 292.

30 İbn İshâk, 163.

31 Mekkenin dış işleri ile görevlendirilen yetkili kişisine verilen ad.

32 Suyûtî, *Târîḫu'l-ḫulefâ'*, Mısır 1952, s. 109; İbn Abdulber el-Kurtubî, *el-İsti'ab*, Beyrut 1328, II. 459.

33 İbn Sa'd, I. 203; Taberî, I. 545.

34 8. Enfâl, 30.

35 İbn Hişâm, II. 104.

Bütün bunlar gösteriyor ki, Mekkeliler, Hz Peygamber'i öldürmeye teşebbüs edemezlerdi. Bu pratik olarak mümkün değildi. Bir kişinin, hem de tek başına yalın-kılıç bu işi yapması ise hiç mümkün değildi. Hiç kimse buna cesaret edemezdi. Boykot yıllarında bile Ebû Tâlib, bizzat kendisi onu sıkı bir şekilde koruyor, başında nöbet tutuyordu.[36]

Taberî bu konuda şöyle demektedir:

> Allah onu Ebû Tâlib ve aşireti sayesinde Kureyş'in tecavüzünden korudu da, Kureyş onu ele geçirmenin imkânsızlığını anlayınca; sihirbaz, şair, deli, demeye başladılar.[37]

Ayrıca Şu'ayb (a.s.) kavminin söyledikleri "Ey Şuayb! Eğer *kavmin olmasaydı* seni taşlayarak öldürürdük." sözüyle Mekke dönemindeki yapı arasında güzel bir benzerlik görülmektedir.[38]

Böyle olunca, Hz. Peygamber'i öldürmek için cesaretin ötesinde güçlü bir kabileye sahip olmak bile yetmiyordu. Mekkeliler, Ebû Tâlib gibi bir hamisi yokken Hz Peygamber'i öldürebilmek için Hicret sırasında bütün kabileleri birleştirip böyle bir işe teşebbüs ederken, Ömer nasıl oluyor da Hz. Peygamber tam bir koruma altındayken güpegündüz onu öldürmeye gidebiliyor? Ömer gibi Mekke'de Dâru'n-Nedve'de sefaret görevine kadar yükselmiş birisi, hangi akılla bu işi yapmaya cesaret edecektir? Mekke adına, Mekke dışındaki kabilelerle görüşmeler yapan bu insanın,[39] böyle bir suikaste teşebbüs etmesinin, tarihî bağlam itibarıyla mümkün gözükmediği kanaatindeyiz. O dönem toplumsal yapısının böyle bir olaya izin vermeyeceği kanısındayız.

Hz Ömer'in hicreti sırasında Mekkelilere yaptığı; "cesaretleri varsa ona engel olmaları" şeklindeki çağrısı gündeme getirilip,[40] Ömer'in bu cesaretle Peygamber'i öldürmeye gidebileceği düşünülebilir. Fakat, Hicret sırasındaki olayda, Ömer'in Mekkelileri karşı meydan okuması söz konusudur. İncelediğimiz rivayet ise her yönüyle korunan birisinin üzerine öldürmek üzere saldırılması olayıdır. İki olay aynı şekilde değerlendirilemez.

4. Önerilen Rivayet ve Tercih Nedenleri

Buraya kadar ifade ettiklerimizle; birinci rivayette nakledilen durumların, o günkü tarihsel şartlar çerçevesinde gerçekleşmesinin imkânsızlığı nedeniyle ve rivayetin ihtiva ettiği çelişkilerden hareketle kabul edilemeyeceğini belirtmiş olduk.

Klasik kaynaklarımızda bu rivayetin aktarılmasının hemen akabinde, yorumsuz olarak aktarılan, bizim de ikinci rivayet olarak aktardığımız ve birinci rivayetle zıt olmasına rağmen, onun kadar meşhur olmayan, Hz. Ömer'in Kâbe'de Kur'an dinleyerek Müslüman oluşuyla ilgili rivayetin, Hz. Ömer'in durumuna ve o dönemin toplumsal yapısına daha uygun düşeceğini düşünüyoruz.

[36] İbn İshâk, s. 141.
[37] Taberî, I. 547.
[38] 11. Hûd, 91.
[39] Suyûtî, *Târîḫu'l-ḫulefa'*, s. 109.
[40] İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğabe*, IV. 147.

Hz. Ömer'in İslam'a giriş olayının Kâbe'de Kur'an dinleyerek gerçekleştiğini, hem bizzat kendisinden hem de Mekkeli raviler aktarılırken, Hz. Peygamber'i öldürmeye giderken Müslüman olması şeklindeki meşhur rivayet, Medineli raviler, yani olayı gözlemlemeyip duyduğunu aktaran raviler tarafından aktarılmaktadır. Bu da Kâbe'de Kur'an dinleyerek Müslüman olması şeklindeki rivayetin, Ömer gibi birisinin kişiliğine daha uygun olduğu şeklindeki kanaatimizi desteklemektedir.[41]

Ayrıca tercih etmiş olduğumuz ikinci rivayet, daha önce aktardığımız, Ömer'in Mekke'de Müslüman olduğunu duyurmak için Cemîl isimli bir adamı tuttuğu rivayetine ve Ebû Cehil gibi Mekke liderlerine İslam'a girişini duyurma girişimlerini anlatan rivayete de uygun düşmektedir. Çünkü bu rivayetler gereği, Kâbe'de Kur'an dinleyerek Müslüman olan Ömer'in, Müslümanlığını kimse duymadığından dolayı, bunu Mekkelilere duyurmak için girişimlerde bulunması kadar doğal bir şey olamaz.

Tercih ettiğimiz rivayeti destekleyen ve o dönemde meydana gelen bir olayı da burada aktarmak istiyoruz;

> Ummu Abdullâh b. Ebî Hasme isimli kadın sahabi, kocasıyla birlikte Habeşistan'a gitmek üzere hazırlanırken, o günlerde Mekke'de Müslümanlara işkenceler yapan Ömer oraya uğrar. Ummu Abdullâh'ın kocası kısa bir süre için bir yere ayrılmıştır. Ömer'in nereye gittiklerini sorması üzerine, bu kadın durumu anlatarak, kendilerine Müslümanlıklarından dolayı yapılan işkenceler sonucu ibadetlerini daha iyi yapacakları bir yere, daha hür memleketlere gideceklerini anlatır. Ömer'e hitaben de "bize Mekke'yi dar ettiniz, bize zulüm ettiniz." der. Bunun üzerine Ömer gayet yumuşak bir şekilde "Allah yardımcınız olsun." der ve hiçbir şey yapmadan gider. Onun bu yumuşak hâline şaşıran kadın biraz sonra yanına gelen kocasına bu olayı anlatarak, Ömer için "sanki Müslüman olmuş gibiydi" der. Kocası ise bunun hayal olduğunu, Hattâb'ın eşeğinin Müslüman olabileceğini ama oğlu Ömer'in aslâ Müslüman olamayacağını söyler.[42]

Bu rivayet, Habeşistan hicreti öncesi, yani Ömer'in Müslüman olmasından önce gerçekleşen bir olayı anlatmaktadır. Bu rivayette, Ömer'in Müslümanlara karşı bir yumuşaması sezilmektedir. Sanki Ömer'in ifadeleri Müslüman olmuş da onun gizliyormuş gibi bir ruh hâlini yansıtmaktadır. Bunu, kadına karşı olan tavrından anlıyoruz. Değilse onun eski hâlini, nasıl bir işkenceci olduğunu[43] üstelik ravinin de belirttiği gibi, bu aileye ne gibi işkenceler yapabileceğini tahmin edebiliyoruz. Ömer'in, Müslüman oluşunun Habeşistan hicretinden sonra olduğu rivayetlerde kesin bir şekilde ifade ediliyor.[44] Bu rivayette ise Habeşistan'a hicret için hazırlık yapan bir aileye Ömer'in uğradığı anlatılıyor. Bu riva-

[41] Bkz. Mahmûd Es'âd Seydişehrî, *İslam Tarihi*, sad. A. Lütfi Kazancı, Osman Kazancı, İstanbul 1983, s. 480.

[42] İbn Hişâm, I. 291, İbn Kesîr, II. 33, İbnu'l-Esîr, *el-Kāmil*, II. 84.

[43] İbn Hişâm, I. 295; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğabe*, IV, 147.

[44] İbnu'l-Esîr, *el-Kāmil*, II. 84.

yette ifade edildiği gibi, Müslümanlara karşı bu kadar yumuşak davranan bir Ömer'in daha sonra kılıcını çekip Müslümanların liderini öldürmeye gitmesi nasıl söz konusu olabilir? Bu çelişki de Ömer'in İslam'ı kabul etmesi konusundaki meşhur birinci rivayet hakkındaki şüphelerimizi desteklemektedir. Habeşistan'a gitmek üzere olan Ummu Abdullâh'a karşı Ömer'in yumuşak tavrını da ikinci rivayet sayesinde izah edebiliyoruz. Bir gece yarısı Hz. Peygamber'den Kur'an dinleyerek Müslüman olan Ömer'in tavrı olarak değerlendiriyoruz.

5. Sonuç

Hz. Ömer'in Müslüman oluşu hakkında nakledilen iki farklı rivayet üzerinde yaptığımız tahlillerden şu sonuçlara ulaşıyoruz.

İncelediğimiz konuyla ilgili iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan ilki çok yaygın olmasına rağmen, hem diğer rivayetle çelişmekte hem de o dönemin sosyal yapısı gereği tarihî bir gerçek olarak değerlendirmemiz mümkün gözükmemektedir.

Bu çelişkilerden dolayı biz, iki rivayetten birinin tercih edilmesi gerektiğini belirterek, Hz Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili olarak aktarılan birinci rivayetin gerçeği yansıtmadığını, onun Müslüman oluşunun Kâbe'de Kur'an dinleyerek olduğunu ifade eden ikinci rivayetin hem tarihsel ortam açısından hem de diğer rivayetlere uyumu açısından daha uygun olduğunu belirterek, ikinci rivayeti tercih ediyoruz.

Meşhur rivayetin genel kabul görmesinde, çizilen Ömer imajının da önemli rolü olduğunu düşünüyoruz. Yerinde ifade edildiği gibi; biz, kaynaklarımızda ortaya konulan Ömer'in imajının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü, hem cahiliye hem de İslam döneminde ortaya koyduğu kişilik, toplumsal konulardaki fikir/görüş sahibi olma ve etkinliği itibarıyla, kaynaklarımızda resmedilenden çok farklı, hatta zıt bir şahsiyyet olduğuna inanıyoruz. Kabul ettiğimiz Ömer'in kişiliğine, o günkü sosyo-politik ortama uygun tarihî bir olgu olarak, elinde kılıç şuursuzca oraya buraya saldıran biri olarak değil, aklı başında, taraf olduğu görüşe ağırlık kazandıran, dengelerde ağırlıklı bir yeri bulunan kişi olarak, aklıyla hareket edip, iradesiyle tercih ederek Müslüman olmasını, daha gerçekçi ve tarihî olabilirliği yüksek bir olay olarak değerlendiriyoruz. Ayrıca; tercih ettiğimiz rivayet, Ömer'in Müslüman oluşuna, Kur'an'ın insanlar üzerindeki tartışılmaz tesirine daha uygun görünmektedir.

Sonuç olarak, Ömer'in İslam'a girişinin Kâbe'de Kur'an dinlemesi sonucunda, Kur'an'ın etkisiyle olduğu kanaatindeyiz.

islâmiyât VI (2003), sayı 1, s. 185-194

Akademik İslam Üniversitesi*

MUSA CARULLAH [1875-1949]
ÇEV. RECAİ DOĞAN
rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Çalışanlar, işte böylesi için çalışsınlar" (37/Saffât, 61)
Yarışanlar, işte o uğurda yarışsınlar" (83/Mutaffifîn, 26)

Hem bütün İslami ilimleri ve ileri düzeyde öğrenimini, hem de genel kültür ve çağdaş ilimleri ve bunların en azından medeni dünyanın sistemli okullarında yüksek düzeyde öğrenimini bünyesinde toplayacak akademik bir İslam üniversitesinin kurulması bizler için emel olmuştu. Bu emel, daha öğrencilik yıllarında, 1898-1904 yılları arasında İslam başkentlerindeki şer'î mahkemeler ile dinî okulların sistemini ve ilmî düzeylerini görmek için İslam dünyasını dolaştığımızda kalbimizde yer etmişti.

Bu yedi sene zarfında İslam başkentlerinin çoğunu gördüm. Bütün şer'î mahkemelerin sistemlerini ve dinî okulların ilmî düzeylerini gözlemledim.

Okullardaki öğretim sistemi ve ilim düzeyi hakkında derinlemesine bilgi edindim ve İslam dünyasının bu durumu hoşuma gitmedi. Müftülerin fetvaları ve çoğu zaman batıl olan birbirine zıt temelsiz fikirleri doğrultusunda işleyen şer'î mahkeme sistemlerinin, Müslümanların gönlünde İslam şeriatına karşı saygı emaresi bırakmadığını gördüm.

Dinî okulların ve ilmi düzeylerinin, Müslümanların ne dinî, ne de dünyevi ihtiyaçlarını karşıladığını gördüm. Bu iki açıdan, yani şer'i mahkemelerin ve dinî okulların durumu açısından Batı Türkistan'ın hâlini daha vahim buldum. Hayatın en önemli meselelerinde öyle kötü çözümleri var ki, İslam'ı temelinden bozacak bu çözümleri "şer'i çözüm" diye isimlendiriyorlar.

* Musa Carullah'ın çevirisini yaptığımız *el-Câmi'atu'l-islâmiyyeti'l-'ilmiyye* adlı risalesini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Sayın Doç.Dr. Mehmet Görmez'den temin ettim. Musa Carullah'ın eğitimle ilgili bu eserinin ilim dünyasına kazandırılmasında Sayın Görmez'in çok büyük bir emeği vardır. Kendisine burada teşekkür etmek istiyorum. Metin içerisindeki bütün dipnotlar tarafımızdan konulmuştur. Metin içerisinde, metinin aslında bulunmayan kısımlar köşeli parantez içerisine alınarak yazılmıştır (ç.n.).

Sonra şunu sezinledim; bu ve buna benzer uygulamalar, harici siyasetin, İslam devletlerinin iç işlerine müdahalesinin bütün kapılarını açmış, bundan dolayı Mısır'da karma mahkemeler şer'i mahkemelerin yerini almış; Tanzimât-ı Hayriyye, Osmanlı İslam hilafetindeki İslam nizamını baskı altına almış; Afgan ve Fars Devletlerinde, İslam şeriatına ve Kitab-ı Kerim'e sadece toplumun gönlünde değil, hükümet nazarında da ne bir yaptırım gücü, ne de bir saygı kalmış... Sadece ismi kalmış, o da sözde ve oyuncak hâlde... Pek yakında büyük kardeşleri de aynı akıbete uğrayacaktır.

Bütün bunların asıl sebebi, şer'î mahkemelerin ve okulların hâlidir. Bir toplumun yükselişi de çöküşü de ancak ve ancak mahkemelerin ve okulların durumuna bağlıdır.

1904'ün sonunda seyahatime ara verip Petersburg'a yerleştim. 1905 yılı başlarında ilk telif eserimi bastım [*Târîḫu'l-ḳur'ân ve'l-maṣâḥif*]. İslam başkentlerindeki okullarda gördüklerimi o kitapta genel hatlarıyla özetledim. İslam şairlerinin büyüğü Dr. Muhammed İkbâl, İslam başkentlerindeki okullar hakkında yazdıklarımı gördükten sonra, bunu edebî bir kalıba döküp, çok değerli şu dizelerle ifade etmişti:

Bu mektebe, bu bilgiye ne bu naz
Ki ekmek elden çıktı ve can bedenden bezdi

İşte bu (şiir), İslam dünyasının hâlini eleştiri hususunda sözün özüdür. Bu ifadede şiddetli bir tenkit bulunduğu gibi, aynı zamanda eşsiz ve isabetli bir değerlendirme de mevcuttur. Hz. Peygamber ve Raşid halifeler döneminde olduğu gibi bir kere daha o ilk şekli üzere hak dinin ve İslam hidayetinin medeni dünyada ve Naim cennetindeki zaferi ancak bununla gerçekleşebilir.

Türkistan, Türkiye ve Rusya'da büyük inkılap kıyameti kopunca, şer'î mahkemelerin ve dinî okulların hepsi yıkıldı ve bunlar yok edici tarihî, içtimai ve siyasi günahların enkazı altına öyle bir gömüldü ki, ardından ne gök, ne yer ağladı, ne de o ülkelerin halkından birisi gözyaşı döktü.

Biliniz ki, Semûd silinip yok olduğu gibi Meyden de silinip gitti (11/Hûd, 95).

Onları kimse yıkmamıştı. Onlar aksine asırlar öncesinden kendiliğinden yıkılmıştı. Yıkılması vahşi ve ürkütücü inkılap ateşleri arasında gerçekleşti. Ölüm fermanları asırlar öncesinden imzalanmıştı. Gaflet ehline, onların ölümünü ancak bu kurumları her tarafından yiyip bitiren inkılap dabbesi fark ettirdi. Ne zaman ki bunlar yıkıldı, işte o zaman anlaşıldı ki, gaflettekiler işin hakikatini biliyor olsalardı bu kadar uzun bir sapıklık içinde kalmazlardı.

Bu korkunç felaketler, bugün bizim başımızda, yarın ve daha sonrasında da sizin başınıza gelecek ey Hint okulları! İbret alın!

Lut milletinin akibeti sizden uzak değil (11/Hûd, 89).

Hindistan'da yüzlerce binlerce okul var. Eğitim sistemi ve ilmî düzey açısından bütün okullar aynı. Bugünkü durumları daha önce gördüğümden de kötü. Dinî okullarla sistemli üniversiteler arasındaki fark korkunç! Dinî okulların

yöneticileri ve bütün öğretmenleri gaflet içindeler. "Yüzlerini çevirerek yanından geçiyorlar" (12/Yusuf, 105). Anlayışlarında ve idraklerinde birtakım hayaller, sinelerinde yüksek idealler var. Göklerdeki tahtlarda oturuyorlar, yeryüzünde, güya kendilerin hem yöneticileri hem de halifeleri oldukları rabbani-ilahi hükümetler kuruyorlar. Hiçbir hazırlıkları yok, zaten böyle yüksek hedefler için kabiliyetleri de yok. Zamanından önce bir şeyi ele geçirmek isteyen o şeyden mahrum bırakılmakla cezalandırılır.

Bütün ilkokullar ve dinî okullar kapatıldıktan sonra, şayet etrafımı çevirecek istekli talebeler bulursam, kimseden yardım istemeden tek başıma şu gök kubbenin altında, yeryüzü zemininde ilmî ve dinî dersleri canlandırayım diye niyet ettim. Ders sistemi hakkında birtakım konuşmalar hazırladım. Hedefimi gerçekleştirmek ve ders programımı sunmak için kimseden bir kuruş istemeden ve Allah'tan başkasından da korkmadan Türkistan'daki İslam şehirlerini ve Rusya'nın İslam vilayetlerini dolaştım.

Bu yıllardan birinde bana üç öğrenci geldi. Günde bir kez olmak üzere yedi ay boyunca Arap edebiyatının çeşitli dallarında onlarla ilgilendim. Bu müddet zarfında Arap edebiyatı sahasında, sayısı, çalışma aylarımızın sayısından fazla olan dallar üzerinde, ciddi ve tam anlamıyla kavrayarak çalıştık. Böylece şuna inandım ki, dersler öğretmenin ilgi ve gayretiyle, öğrencinin de içten isteğiyle birlikte olursa, hiçbir ders öğrenciye zor gelmediği gibi öğrenci de aradığını bulmaktan aciz kalmıyor.

Günümüzde, yöneticilere ve öğretmenlere düşen en önemli vazife, öğretim sistemini düzenlemek ve dinî okullardaki ilmî seviyeyi yükseltmektir. Hint Müslümanları Akademik bir İslam Üniversitesi kurma imkânı açısından, İslam milletlerinin en güçlüsüdür. Hindistan'da İslam üniversiteleri mevcut olup, ıslah edilmesi ve İslami bir üniversite hâline getirilmesi açısından bize en yakın olanı Delhi'deki 'Câmi'a-i Milliye-i İslâmiye'dir.

Sözümün başında 'İslami Üniversite' ve 'Akademik Üniversite' ifadelerinin anlamlarını takdim etmiştim. Şimdi yöneticilere, ilim ehline ve okul öğretmenlerine akademik-İslami üniversitedeki eğitim sistemi ve ilmi düzey hakkında düşündüklerimi sunmak istiyorum. Benim düşündüklerim, daha üstün ve kapsamlı bir sistem ortaya koyulana kadar, akademik-İslami üniversite için düşünülebilecek küçük bir örnek olabilir.

Daha önce Rampur'daki yüksek okul sistemi hakkında bir kitap görmüştüm. Deoband okulunun/medresesinin sistemiyle neredeyse aynıydı.

Ders Programı

1. En önemli ve en kapsamlı olan ilk esas, İslami ilimlerin öğretiminde belli bir düzene uymaktır. Edebî ilimlerin öğretimi, dinî ilimlerin öğretiminden önce gelir. Dolayısıyla dil bilgisi, sarf, nahiv bilgisi ve belagat, Kur'an-ı Kerim'in anlamlarından ve Sünnet müdevvenatının öğretiminden önce gelir. Kur'an ve Sünnet bilgisi ise, fıkıh ve kelam ilimlerinden önce gelir. Çünkü, İslam fıkhı ve bütün şer'î-fıkhi ilimler, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i kerimeden kaynaklanır. O hâlde, İslam

fıkhını ve akaidini, Kur'an-ı Kerim'in anlamlarını ve Sünnet kitaplarını kavramamış bir öğrenciye öğretmek, hem boşuna bir zahmet, hem de öğrenci için vakit kaybıdır. Zaten öğrencinin, fıkıh kitaplarını bitirip de kalbinde ve zihninde İslam fıkhı bulunmamasının sebebi de budur. Öğrencinin bir kitabı, o kitabın şerhi ve haşiyesi olmadan anlamamasının sebebi de budur. Öğrencinin dersini kavramada şerh ve haşiyeye ihtiyaç hissetmesi, uzun şerhleri ve haşiyeleri mütalaa etmekle meşgul olması, öğretim sisteminin bozukluğunun bir sonucudur. Öğretimde ilimlerin tertibine riayet edildiğinde bu tür bozukluklar olmayacaktır.

2. Öncelikli ve önemli ikinci esas: her dalın ve her ilmin dersini, bütün meseleleriyle birlikte sırası geldikçe işlemektir. Herhangi bir dalın meselelerinin bir kısmıyla veya o dalla ilgili kitabın bazı bölümleriyle sınırlı kalıp yetinmek doğru olmaz. Öğretimde bu iki esasa riayet edildiğinde, öğrenci şerhlere ve haşiyelere muhtaç olmayacak, derslerini tam ve kuvvetli bir şekilde kavrayabilecektir. Böylece öğrencinin ilmi, kalbine huzur verecek şekilde canlı bir ilim olur; ileride göreceği derslerde sıkıntı çekmez.

3. Okullarda edebî ilimleri öğretmekteki asıl maksat; Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in hikmetli Sünnetlerinin anlamlarını kavramak olduğuna göre, edebî ilimlerin işlenişinde en uygun ve yararlı husus, önceki âlimlerin kitaplarını veya onların usûlüne göre yazılmış bir kitap seçmektir. Evet, öğrenciyi diğer aşamalar için hazırlayan öğretmen, kolaylaştırma amaçlı yazılmış bir kitaptan, –örneğin nahivde *ed-Durūsu'n-naḥviyye*'den[1]– o dalın meselelerini özet olarak vermelidir. Fakat, *el-Kāfiye*'nin[2] açıklamasını olduğu gibi o eserin sistemi üzerine sunmalıdır.

4. Öğretmen, sarf ilminde *eş-Şāfiʿīyye*[3] ile *el-Muẓhir*'in[4] meselelerini sunar. Ne bir sarf alimi, ne de sarf okuru *eş-Şāfiʿīyye*'nin meselelerinden bağımsız olamaz. İsim ve fiillerin kalıpları konusunda Arapça köklerin çekim usullerini bilmek isteyenler *eş-Şāfiʿīyye*'nin ve *el-Muẓhir*'in meselelerinden uzak kalamazlar. Amaç, bu kitaplarda ele alınan meselelerdir. Yoksa kitabın bizzat ibareleri değildir.

Nahiv ilminde ise *el-Kāfiye*'nin meseleleri ve Râdî tarafından yapılmış şerhindeki[5] bilgilerle *el-Elfiyye*'nin[6] Eşmûnî tarafından yapılmış şerhindeki[7] bilgiler öğrenilmelidir. Maksadımız ilgili meseleleri kavramak ve öğrenmektir. Bü-

[1] Kitabın tam ismi, *ed-Durūsu'n-naḥviyye li telāmiẓeti'l-medārisi'l-ibtidāiyye*'dir. Yazarları Muhammed Hıfnî (Bey) Nâsif (ö. 1338/1919); Muhammed (Bey) Diyâb (ö. 1852/1921); Mustafâ Tammûm (ö. 1354/1935); Muhammed (Efendi) Sâlih'tir.

[2] Önde gelen Arapça dil bilginlerinden İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kāfiye fi'n-naḥv* adlı eseridir.

[3] *eş-Şāfiʿīyye fi't-taṣrīf* de yine İbnu'l-Hâcib'in sarf ilmi sahasındaki mukaddime türü eserlerdendir.

[4] Celâluddîn es-Suyuti'ye (ö. 911/1505) ait *el-Muẓhir fī ʿulūmi'l-luġa ve envāihā* adlı eserdir.

[5] er-Râdî el-Esterâbâdi'nin (ö. 686/1287) *Şerḥu'l-kāfiye* veya *Şerḥu'r-rāḍī ʿalā'l-ḳāfiye* adlı eseridir. Bu şerh *el-Vāfiye fī şerḥi'l-kāfiye* olarak da bilinir.

[6] İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *el-Elfiyye fi'n-naḥv* veya *Elfiyyetu İbn Mālik* ya da *el-Ḫulāṣa* adlarıyla bilinen eseridir. Bu eser aslında yazarın nahv sahasında yazdığı 3000 beyitlik *el-Kāfiyetu'ş-şāfi* adlı eserinin özeti mahiyetinde yazıldığı için *el-Ḫulāṣa* diye yazar tarafından isimlendirilmiştir. Fakat 1000 beyitten oluştuğu için *el-Elfiyye* diye tanınmıştır.

[7] Nûruddîn el-Eşmûnî'nin (ö. 918/1513) *Şerḥu'l-elfiyye* veya *Şerḥu elfiyyeti İbn Mālik/Şerḥu'l-eşmûnî ʿalā'l-elfiyye* adlı eseridir.

tün bu meseleleri kavrayan, öğrenen kişi tam anlamıyla nahivcidir. Kur'an-ı Kerim'in ve Sünnet eserlerinin anlamlarını doğru bir şekilde kolaylıkla kavrar.

Sarf ve Nahiv ilmi işlenirken, dilsel metinlerle ilgili öğrencinin bolca nasibi olur. Arapça kelimelerin anlamlarını, isimlerin, fiillerin ve harflerin anlamlarını, hem konuşma, hem yazma düzeyinde kavrar, konuşur, cümle kurar ve metin yazar.

5. Yukarıda dört maddede geçen hususları öğrenci öğrenince, *el-Kāfî*'nin[8] metni, *Manẓūmetu'ṣ-ṣabbān*[9] ve *el-Ḥazreciyye*[10] eserlerinden aruz ve kafiye ilmini öğrenmesi kolaylaşır. Arap şiir kalıplarını Halîl b. Ahmed'in[11] sistemi üzerine ezberler. Halîl'in 10 vezin, 5 daire, bunlardan çıkarılmış kalıplar –kullanılanı ve artık kullanılmıyor olanları–, kalıba bağlı olarak kelimelerdeki değişiklikler ve bozukluklar/illetli kelimeler hususundaki sistemi çok hoş ve güzel bir sistemdir. İslam şairlerinin hepsi, bütün dillerde Halîl'in sisteminin rehberliğine, başvurmuşlardır. Dolayısıyla Halil'in şiir ölçüsü alanındaki bilgileri her Müslüman alim için yararlı bilgilerdir, okullarda öğretilmelidir. *el-Kāfî*[12] ise aruz ve kafiye ilimlerinde kolay bir metindir. Fakat konuları işleyişi itibarıyla ayrıntılı olduğu için her öğrenci onu kolayca ezberleyemez. *el-Ḥazreciyye*'den ve *Manẓūmetu'ṣ-ṣabbān*'dan 40 beyit ezberleyen, aruz ilmini Halîl sistemi üzere aslâ unutmayacak tarzda ezberlemiş olur.

6. Bütün bunlardan sonra öğrenci, Arap şiiri divanlarına ve cahiliye şairlerinin divanlarına geçer. Bunlar Arap edebiyatının hazineleridir. Bu alanda edebiyat büyüklerinin kitapları mevcuttur. Fakat bu sahada öğrenci, edebiyat büyüklerinin kitaplarını okuma ve mütalaa etme tarzında daha fazla çalışmaya muhtaçtır. Çünkü ders saatleri, onun okuması gerekenlerin hepsine yetecek kadar geniş olmayabilir. Bu yüzden öğrencinin isteyerek çalışması durumunda üstesinden gelemeyeceği hiçbir şey yoktur.

Bu divanlarda Kur'an-ı Kerim dili, sünnetlerin ve bunların şahitlerinin/örnek kullanımlarının dili vardır. Ayrıca bunlar, bol miktarda Arap tarihinden, onların hayat tarzlarından, içtimai ahlaklarından ve ilimlerinden bilgiler içerir. Böylece, Arap Yarımadasında İslam'ın ortaya çıkışının, tarihin anormal olaylarından olmadığı anlaşılmış olur. *el-Eğānî*[13] kitabı, Arapların fazileti konusunda en önemli kitaptır.

7. Bunun ardından Sünnet kitapları ve sahih hadis kitapları gelir. Önceki maddelerdeki bütün her şeyi kavramış ve kazanmış sınıfa, öğretmen, *el-Mu-*

[8] Şihâbuddîn el-Kınâî'nin (ö. 858/11454) *el-Kāfî fî 'ilmi'l-'arūḍ ve'l-kavāfî* adlı eseridir.

[9] Muhammed es-Sabbân'nın (ö. 1206/1792) *Manẓumetu'ṣ-Ṣabbān* veya *el-Kāfiyetu'ṣ-ṣāfî fî 'ilmeyi'l-'arūḍ ve'l-ḳāfiye* adlı eseridir. Eser, asıl ismin başına *Manẓume* kelimesi getirilerek de isimlendirilmektedir.

[10] Ziyâuddîn el-Hazrecî'nin (ö. 626/1229) *el-Ḳāsidetu'l-ḥazreciyye* veya orijinal ismiyle *er-Rāmizetu'ş-şāfiye fî "ilmi'l-'arūḍ ve'l-ḳavāfî* adlı eseridir.

[11] Halîl b. Ahmed (ö. 170/786) dil ve edebiyat bilginlerinin önde gelenlerindendir. Sibeveyh'in de hocası olan Halîl b. Ahmed, musikiye dayanarak aruz kalıplarını belirleyen kişidir. Arap dilinde ilk ve düzenli lugat kitabı kabul edilen *Kitābu'l-'ayn*'ın sahibidir. Metinde Halîl'in nizamı derken, onun belirlediği şiir kalıpları tespit ve tertip usulü kastediliyor olmalıdır.

[12] Şihâbuddîn el-Kınâî'nin 8. dipnotta belirttiğimiz eseridir.

[13] Ebû'l-Ferec el-Isbahânî'nin (ö. 356/968) eseridir.

vaṭṭa'[14] ve *Tecrîdu'l-Buḫârî*[15] ile, birkaç aylık belli sayıdaki derslerde Sünnet ilmini vermeye başlar. Bu dersler sırasında öğretmen, o sınıfa *en-Nuḫbe*[16] ve şerhi olan *en-Nuzhe*[17] kitabından hadis usûlü ilmindeki ıstılahları sunabilir. *en-Nuḫbe* bu amaç için yeterli, faydalı, kısa bir metindir.

Bu iki kitabın işlenmesinden sonra, ümmetin hadis imamlarına ait 6 kitaba ve İmam Tahavî'nin [ö. 321/933] *Ma'ânî'l-āṯār*'ına geçilir. Öğretmen bunları rivayet şeklinde sınıfa sunar. Şöyle ki, o sınıf dirayete de sahiptir. Yani bir şerh ve haşiyeye muhtaç konumunda değildir. Eğer öğretmenin, "Rahman'dan gelen yeni bir öğüt" (26/Şuarâ, 5), kabilinden yeni ve isabetli bir düşüncesi varsa, onu rivayetle birlikte sınıfına sunması gerekir.

8. Sünnet ilminden sonra Kur'an-ı Kerim'in anlam bilgisi gelir. Öğretmen, Kur'an ilimlerinde muhtasar metinleri işler: İmam Şâtibî'nin *el-Lâmiyye*'si[18] ve *el-Âḳîle*'si,[19] İmam Cezerî'nin *el-Elfiyetu't-ṭayyibe*'si[20] gibi, Arapça ilimlerinde ilerlemiş ve olgunlaşmış olan sınıfa bunlar sayılı aylar içinde verilir. Her öğrenci bunları kolaylıkla anlar.

Sonra o sınıfa Kur'an-ı Kerim'in mânâsını bizzat mushaftan ya da *el-Celâleyn*[21] ve *el-Beyḍavî*[22] gibi tefsirlerden baştan sona kadar verir. Çünkü sınıf, bunun için yeterli seviyeye ve ilim gücüne sahiptir. Öğretmen sınıfı serbest bırakır.

Kur'an-ı Kerim'in anlamları konusunda esas olan; Kur'an-ı Kerim nazmının ifadesidir. Kur'an-ı Kerim nazmı, ne bir kimsenin görüşü ne de hadis kitaplarında sunulanlar değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in nazım ifadesi, bunların hepsinin üstündedir; hepsinden daha sağlam ve daha geniştir. Zaten nüzûl sebeplerinin hepsi sabit değildir. Sabit olanlar da nazmın genelliğini tahsis etmez, ifadenin genişliğini kısıtlamaz.

[14] İmam Mâlik'in (ö. 179/795) hadisle ilgili meşhur eseridir.

[15] Ahmed ez-Zebîdî'nin (ö. 893/1488) *Tecrîdu'z-Zebîdî* veya orijinal adı ile *Tecrîdu'ṣ-ṣarîḥ li-eḥâdîṯi'l-câmi'i'ṣ-ṣaḥîḥ* adlı eseridir. Eser *Sahîh-i Buhârî*'nin muhtasarı olduğu için *Muḫtaṣaru'z-Zebîdî* diye de adlandırılır.

[16] İbn Hacer el-'Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Nuḫbetu'l-fiker fî muṣṭalahi ehli'l-eṯer* adlı kitabıdır.

[17] İbn Hacer el-'Askalânî'nin *en-Nuḫbe*'ye yazdığı *Nuzhetu'n-naẓar fî tevdîḥi nuḫbeti'l-fiker* adlı eseridir.

[18] Ebû Muhammed eş-Şâtibî'nin (ö. 590/1194) *Ḥırzu'l-emânî ve vechu't-tehânî* veya *Lâmiyyetu'ş-Şâtibî* adlı eseridir. Eser *Lâm* harfiyle beyitlerin tamamlanıyor olması sebebiyle *el-Lâmiyye* diye de anılır. 1173 beyitlik bu meşhur kasidenin birçok şerhleri de yapılmıştır. Aslında eser, Ebû 'Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1052) *et-Teysîr fi'l-ḳıraâti's-seb'* adlı eserinin manzum hâlidir.

[19] Yine Ebû Muhammed eş-Şâtibi'nin *Âkîletu etrâbi'l-ḳaṣâid fî eṣne'l-maḳâṣıd* veya *Râ'iyyetu'ş-Şâṭibî* adlı eseridir. Şâtibî'nin kıraatla ilgili kasidesi olup, ed-Dânî'nin *el-Mukni' fî ma'rifeti resmi maṣâḥifu'l-emsâr* adlı eserinin nazım haline getirilmesinden ibarettir.

[20] Şemsuddîn el-Cezerî'nin (ö. 833/1429) daha çok *en-Neşr* diye bilinen *Ṭayyibetu'n-neşr fi'l-ḳırââti'l-'aşr* adlı eseridir.

[21] *el-Celâleyn* veya *Tefsîru'l-Celâleyn* adlı eserin yazarları Celâluddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) ve Celâluddîn es-Suyûtîdir (ö. 911/1505).

[22] el-Kâdi el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) Anadolu'da en çok okunan ve okutulan eseri, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*'idir.

9. Daha sonra, akaid ilmi, İmam Tahavî'nin *Beyānu's-sunne*[23] kitabından veya Mısır Müftüsü Muhammed Abduh'un [ö. 1323/1905] *Tevhid Risalesi*'nden okunur; Kelam ilmi, bu sahadaki en güzel kitap olan *el-Mevāḳıf*[24] ile en doğru açılardan Kelam ve Tasavvuf usulünü içeren *Medāricu's-sālikīn*[25] kitabından; Klasik felsefe ilmi, *Ḥikmetu'l-'ayn*[26]'dan; Mantık ilmi, *el-Muḫtaṣar*[27] veya *et-Tehzīb*[28] kitabından öğrenilmelidir. Bu dört ders, önceki dersler esnasında iki sene içinde işlenir.

10. Sonra mezheplerin fıkıh görüşleri, *Tenvīru'l-ebṣār*[29] gibi muhtasar bir metinden, *et-Tevḍīḥ*[30] ve *el-Muṣṭaṣfā*[31] gibi fıkıh usûlüyle ilgili bir kitaptan işlenir. Daha sonra fıkıhta *el-Hidāye*[32] ve *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*[33] okunur.

11. *Zādu'l-ma'ād*[34] kitabı, siret-i nebevi alanındaki en güzel kitaptır. Bu kitapta, hem siret-i nebevi, hem de Hz. Peygamber'in siretinden ve sahih Sünnetlerinden çıkarılmış olan fıkhi, içtimai ve siyasi hükümler mevcuttur. Bunları öğrenciler işlediklerinde, ictihad ve hüküm çıkarma melekesi kazanırlar.

Ḥuccetullāhi'l-bāliġa[35] İslam hukuk ve hukuk felsefesi alanındaki en güzel kitaptır. Aslında bu kitap, fıkıh usûlüyle ilgili bir eserdir. Bu kitap sayesinde, İslam hukuku'nun, çağdaş iktisadi ve medeni kanunlara üstünlüğü ortaya çıkar.

12. Kur'an-ı Kerim, dinin farzları ve İslam'ın adabından daha fazla, bütün varlıklardan, göklerden, yıldızlardan, feleklerden bahseder. Tefsir kitapları, kainat, gökler ve yıldızlar hakkında geniş bilgi vermede yetersizdir. İslam üniversitesine düşen görev, okutulan ilimler arasına klasik ve modern astronomiyi de yerleştirmek ve onu medeni dünyada en güzel şekilde basılmış olan Astronomi atlası hakkında, özel derslerle zenginleştirmektir. Astronomi atlasında gök-

[23] İmam Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Beyānu's-sunneti ve'l-cemā'ati* veya meşhur olduğu şekliyle *Akīdetu't-Taḥāvī* adlı eseridir.

[24] Adûduddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevāḳıf fī 'ilmi'l-kelām ve taḥḳīḳu'l-maḳāṣıd ve tebyīni'l-merām* adlı eseridir.

[25] İbn Kayyimi'l-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Medāricu's-sālikīn beyne menāzili iyyāke na'bu ve iyyāke nesta'īn* adlı eseridir. Bu eser, Abdullâh el-Ensârî el-Herevî'nin *Menāzilu's-sāirīn* adlı eserinin hacimli bir şerhinden ibarettir. Bu sebeple ismi *Medāricu's-sālikīn fī şerḥi menāzili's-sāirīn* diye de geçer.

[26] Necmuddîn el-Kâtibî'nindir (ö. 675/1277).

[27] *Muḫtaṣaru'l-mantıḳ* olarak birçok eser bulunmaktadır. Carullah'ın burada hangisini kasdettiğini tespit oldukça zor.

[28] Sa'duddîn et-Taftazânî'nin (ö. 791/1389) mantık ve kelam olmak üzere iki bölümden oluşan ve kelam kısmında *el-Maḳāṣıd* adlı eserinin özetlendiği *Tehzību'l-mantıḳ (ve'l-kelām)*'ıdır.

[29] Şemsuddîn et-Temurtâşî'nin (ö. 1004/1596) *Tenvīru'l-ebṣār ve cāmi'u'l-biḥār* adlı eseridir. Alâuddîn Muhammed b. Alî el-Haskefî tarafından *ed-Durru'l-muḫtār* adıyla şerh edilmiş sonra bu şerh üzerinde İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) tarafından *Reddu'l-muḫtār 'alā'd-durri'l-muḫtār* adlı haşiye çalışması yapılmıştır.

[30] Sadru'ş-Şerî'a el-Asgar'ın (ö. 747/1346) *et-Tevdīḥ fī ḥalli ġavāmiḍi't-tenkīḥ* adlı eseridir.

[31] Gazzâli'nin (ö. 505/1111) fıkın usûlü dalındaki meşhur eseridir.

[32] Burhânuddîn el-Merğinânî'nin (ö. 593/1197) yine kendi eseri olan *Bidāyetu'l-mubtedī* adlı esere yazdığı şerhtir. Bu nedenle *Şerḥu'l-bidāye* olarak da isimlendirilir.

[33] Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1312/1895) başkanlığında hazırlanmış eserdir.

[34] İbn Kayyimi'l-Cevziyye'nin *el-Hedy* olarak anılan *Zādu'l-ma'ād fī hedyi ḫayri'l-'ibād* adlı eseridir.

[35] Şâh Veliyyullâh ed-Dehlevi'nin (ö. 1176/1762) eseridir.

ler, yıldızlar ve gezegenlerle ilgili geniş bilgiler olduğu gibi, binlerce güneş sistemi ve milyonlarca yıldızlar mevcuttur.

Astronomi atlası dersi, Kur'an-ı Kerim'in gökler ve yıldızlar hakkındaki bilgilerini tam olarak açıklayabilmek için, her Müslüman âlime dinî, ilmî bir vazifedir.

Türk astronom ve matematikçisi Miralay Abdurrahmân'ın *el-Muṣāḥabatu'l-felekiyye fi'l-āyāti'l-ḳur'aniyye*[36] adlı üç büyük ciltlik bir kitabı var. Büyük bir istekle ve ruhani bir zevkle kısa sürede inceledim. Herkes de hevesle ve usanmadan onu inceleyebilir. Alman bilginleri kitaba aşina olduklarında kendisine binlerce cüneyh teklif etmişler. Değerli yazar, kitabına bedel olarak o yüzbinlerce parayı/sikkeyi almamıştır. Türkiye matbaalarında Latin harfleriyle basılmasına da razı olmamıştır. Sadece Arap harfleriyle basılmasına razı olmuştur. Ankara'daki bürosunda değerli yazarı ziyaret ettim. Beni evine götürdü. Ev hanımı olan kıymetli eşi ve değerli kızları sohbet meclisine katıldı. Değerli yazar kitabını bana takdim etti. Orada, çok güzel bir şekilde, matematiksel bir delille Allah'ın varlığını ve birliğini ispat konusunu ele alan mukaddimesini okudum. Bu matematiksel yeni delilini doğru bir şekilde okumam yazarın hoşuna gitti. Bu konuyu tam olarak anladığımı görünce çok sevindi. Ben de, evin hanımı ve değerli kızlarının, benimle yazar arasında ayetlerin anlamları ve ilmî meseleler hususunda geçen her konuda bize katılmalarına hayran kaldım.

Değerli yazar bugüne kadar kitabını bastırmamış ise de, ben inşallah onu bir gün bastıracağım. Tabii ecel beni alıp götürmezse... Bu benim samimi bir niyetimdir.

Klasik astronomi, her ne kadar Kur'an-ı Kerim'e muhalif bilgiler içermekte ise de, gök cisimlerinin hareketlerini tespitteki sistemi enteresan, güzel ve inceliklidir. Bu sistemi, filozofların en büyüğü koyduğundan, Fârâbî [ö. 339/950], İbn Sînâ [ö. 427/1037], Nasiruddîn Tûsî [ö. 672/1274] gibi büyük İslam Filozofları da bunu kabul etmiştir. Tefsirler de bu sistem üzerine yapılmıştır. Bundan dolayı, klasik astronomiyi İslam üniversitesinin ilimleri arasına koymalıyız. Bu üniversitedeki öğrencilerin klasik astronomi sisteminden habersiz olmaları doğru değildir.

13. Felsefe, tasavvuf, edebiyat gibi çeşitli ilimlerde İslam alimlerinin yazdıkları en önemli eserler, İslam asırları boyunca en büyük şairlerin önde gelen eserlerinin birçoğu Farsçadır. Öyleyse İslam üniversitesinde Fars dili dersi kesinlikle olmalıdır. Sa'dî [Muşerrefuddîn Muslihuddîn b. Abdullâh eş-Şirâzî ö. 606-691 ile 695/1210-1292 ile 1296 arası] ve Câmî'in [Mevlânâ Nûruddîn Abdurrahmân b. Ahmed ö. 898/1493] dili... İslam üniversitesindeki öğrencilerin İslam düşünürlerinin eserlerini ve büyük şairlerinin eserlerini incelemeleri gereklidir. Rûmî'nin [Mevlânâ Celaluddîn Muhammed b. Veled el-Mevlevî ö. 672/1273] *Mesnevî*'si, Hâkânî'nin [Efdaluddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şirvânî ö. 582 veya 595/1186 veya 1199], Nizâmî'nin [Ebû Muhammed b. İlyâs b. Yûsuf el-Gencevî ö. 614/1217], Câmî'nin *Kulliyât*'ları ve onların derecesinde olanların eserlerini de okumak gerekir.

Bir âlimin ilmi, ancak bu şekilde yetkin olur. İslam üniversitesindeki öğrencilerin İslam âlim ve şairlerinin Farsça eserlerinden habersiz olmamaları gerekir.

[36] Bu kitap ve yazarı hakkında Musa Carullah'ın metinde verdiğinden başka bir bilgi bulamadık.

14. Eğer tercih benim elimde olsaydı, Arap edebiyatı divanları dersi arasına *İlyada*[37]'nın tercümesi ve mukaddimesini de koyardım. Çünkü o, Arap edebiyatı dersinde en faydalı eserdir. Bu eserin, Arap edebiyatı divanlarından sonra işlenmesi, ilmî-edebî açılardan neredeyse kaçınılmazdır.

15. Üniversitenin, İslami ilimler bölümüyle ilgili sistem hakkındaki düşüncelerim bunlardır. Üniversitenin ilmî/diğer bilimlerle ilgili bölümüne gelince, bu hususlaki söz gayet kısadır: İlmî bölümün sistemi, medeni dünyadaki lise okullarının sistemidir. Tabii/tabiat ve matematik ilimlerindeki, edebî-millî kültürdeki düzeyi, medeni dünyadaki sistemli okullar ve üniversitelerin düzeyinden az olmamalıdır.

16. Eğer tercih benim elimde ve gücüm yetiyor olsaydı, üniversitedeki İslami ilimler bölümünde Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'le ilgili ilmî dersler de koyardım. Bunlar, İslam alimleri için gerekli ve önemli derslerdir. İslam üniversitesi bunlardan yoksun kalmamalıdır. Üniversite öğrencileri de bunlardan habersiz kalmamalıdırlar. Kur'an-ı Kerim'de bu iki kutsal kitabın kıssalarından birçoğu zikredilir. Birçok ayette, bu iki kitaptaki hükümlerin pek çoğundan bahsedilir. Yine birçok ayette bu iki kitaptaki kıssalara ve hükümlere eklemelerde/düzeltmelerde bulunulmuştur.

Önceki büyük alimler, inceleme, tahkik, red, delil bulma ve cedel amaçlı olarak bu iki kutsal kitapla meşgul olmuşlardır. İmam Râzî'nin [ö. 606/1209] *Tefsîr-i Kebîr*'inde bir çok makbul ve merdud şeyler vardır. İmam Karafî'nin *el-Ecvibetu'l-fâḫira*'sında[38] bu iki kitaptan, hepsi de doğru olan nakiller vardır. Karafî, bu iki kitabı kalburdan geçiren/titizlikle inceleyen ve gerçek anlamda tetkik edenlerin en bilgilisidir. İmam Alûsî'nin [ö. 1317/1899] *el-Ḳavlu'l-fesîḥ fîmā leffaḳahū 'Abdu'l-Mesîḥ*[39] adlı kitabı da üstün ve iyi bir kitaptır. İmam Rahmetullâh Hindî'nin [ö. 1306/11888] *Iẓhāru'l-ḥaḳḳ* kitabı da ilmî, güzel bir kitap olup, Hıristiyan misyonerlerini de susturmuştur.

Çoğu İslam alimi bu iki kitapta nesih ve tahrif bulunduğu iddiasındadırlar. Bu iddiaya hiç gerek yoktur. Bu iki kitabı, bugün olduğu şekliyle, bütün tercümeleriyle kabul etmek akla daha yatkındır. Bunları ehli kitapla bizim aramızda kabul edilmiş bir mukaddime olarak kabul ederiz. Böylece Kur'an-ı Kerim'in üstünlüğü tam olarak açığa çıkar.

Kur'an-ı Kerim, Tevrat'tan büyük övgülerle bahseder:

[37] M.Ö. 9. yüzyılda yaşadığı sanılan ünlü Yunan şairi Homerus'un Truva kuşatması ve ele geçirilmesini anlatan manzum eseridir. Suleymân el-Bustânî (1856-1925) tarafından Arapçaya çevrilmiş ve çevirinin başına Homerus, Yunan ve Arap edebiyatı hakkında bir mukaddime koymuştur. Bu nedenle eser, *İlyada (Iliad) ve Mukaddimesi* diye isimlendirilir.

[38] Şihâbuddîn el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) *el-Ecvibetu'l-fâḫirā 'ani'l-esileti'l-fâcira* adlı eseridir.

[39] H. 4. asırda yaşamış olan Abdullâh b. İsmâ'îl el-Hâşimî, Abbasoğulları emirlerindendir. Abdullâh'ın arkadaşı Abdu'l-Mesîh b. İshâk el-Kindî ise koyu bir hıristiyandır ve halifenin hizmetinde bulunmaktadır. Abdullâh, İslam'a davet amacıyla Abdu'l-Mesîh'e bir risale yazar. O da buna cevap vermek için izin alarak karşılık verir ve onu hıristiyanlığa davet eder. İşte Alûsî'nin bu eseri, Abdu'l-Mesîh'in eserine reddiye mahiyetinde bir çalışmadır.

> Biz ilk nesilleri yok ettikten sonra, Musa'ya –düşünüp öğüt alsınlar diye– insanlar için apaçık deliller, hidayet rehberi ve rahmet olarak o kitabı (Tevrat'ı) verdik (28/Kasas, 43).
>
> De ki, eğer doğru iseniz, Allah katından, –bu ikisinden, (bana ve Musa'ya indirilenden) daha doğru– bir kitap getirin de ben de ona uyayım (28/Kasas, 49).
>
> Her ikisine de; (Musa ve Harun'a) apaçık anlaşılan bir kitap verdik, her ikisini de doğru yola ilettik (37/Saffat, 117-118).

Ben bu iki kitaptakileri *Ye'cūc* kitabında özetledim ve gösterdim ki, İncil, Mesih'in elinde bir kitap hâlinde bulunmamıştır. İncil, Allah'ın Sâf suresindeki şu sözünden ibarettir:

> Meryem oğlu İsa şöyle demişti: Ey İsrail oğulları! Ben size Allah'ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmet isimli bir elçiyi de müjdeleyici olarak geldim (61/Saf, 6).

Bu derslerin gerektiği kanaatindeyim. Bu sadece Ehl-i Kitapla mücadele için değil, belki Kur'an-ı Kerim ayetlerinden yüzlercesinin anlamlarını kavrayabilmek için de gereklidir.

Eğitim sistemi ve ilmî seviyesi bu şekilde olan akademik İslam üniversitesine İslam dünyasının ihtiyacı vardır. Çünkü, medeni dünyanın ne bir fakültesinde ne de bir üniversitesinde bütün bu İslami ilimlerin bir arada bulunduğu bir fakülte veya üniversite mevcut değildir. O hâlde İslami ilimlerde yetkin bir Müslümanın yetişmesi ancak akademik İslam üniversitesi ile mümkündür.

Sonra bizler, akademik İslam üniversitesini, tüm hayatını İslam'ın ve İslam ilimlerinin hizmetine adama isteklisi Müslüman oğulların ve kızların hizmetine tahsis ediyoruz. Medeni dünya fakültelerinde her çeşidiyle mevcut bulunan diğer ilimler ve diğer alanlara gelince, doğrusu İslam dünyası bunları henüz öğrenme çağındadır. Bunları medeni dünyanın fakültelerinde öğrenmeye muhtaçtır.

Umulur ki Allah, İslam dünyasının oğullarına ve kızlarına, medeni dünyanın bütün fakültelerinde her çeşit ilim ve sanatı öğrenmeye iletir. Ta ki İslam dünyası medeni dünyaya yetişinceye kadar veya onu geçinceye kadar devam etsin. Bu Allah için zor değildir.

İşte bu, İslam'ın yakın geleceği hakkındaki emelimizdir.

Yöneticilere ve ilim ehline sunmak istediklerim bunlardan ibarettir. Onlar daha iyi bilirler.

02.09.1946 Beytu'l-Hilâfe, Bombay

Sivil İtaatsizlik

Hayrettin Ökçesiz, 1. baskı. Afa Yayınları, İstanbul 1994
3. baskı Ekokitaplığı, İstanbul 2001.

Giriş

Teorik ve pratik boyutlarıyla felsefe tarihinin ilk dönemlerinden itibaren güncelliğini koruyan sivil itaatsizlik kavramıyla özdeşleşmiş Atinalı Sokrates, Concordlu Thoreau, Hindistanlı Gandhi gibi düşünürler vardır. Türkiye'den bunları inceleyen ve tanıtan ise Prof.Dr. Hayrettin Ökçesiz Hocamız. Onun kitabını eksen alarak *islâmiyât*'ın siyaset-ahlak ilişkisini inceleyen dosyasında sivil itaatsizlik kavramının (kitabın ilk baskısından hareketle) tanıtımını vereceğiz.

Hayrettin Ökçesiz ve Sivil İtaatsizlik Adlı Kitabı

Kitap, "Giriş, Sivil İtaatsizliğin Öncülerinin Düşünceleri ve Eylemleri, Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik Olayları, Bunların Temel Özellikleri ve Olgusal Genel Bir Tanısı, Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik Kavramının Belirlenmesi, Bu Olgunun Meşruluğu Sorunu ve Sonuç" bölümlerinden oluşmaktadır. Hukuk devletlerinde görülen sivil itaatsizlik olaylarını, tarihsel gelişimleri ve toplumsal gerçeklikleri ile hukuk etiği bakımından taşıdığı değer açılarını inceleyen bu eser, alanında ilk telif olması nedeniyle önemlidir.

Niçin Sivil İtaatsizlik?

Son dönemlerde yaşanan siyasal gelişmeler –özelde insan hakları, genelde hukuk ihlalleri– karşısında, liberal demokrasi taraftarlarının üzerinde durması gereken kavramsallaştırma 'sivil itaatsizlik' ifadesidir.

Düşünce tarihinin hukuk ve siyaset açısından okunmasıda bir mihenk taşı konumunda olan bu terim, bir *zoon politikon* olan insanın devlet denen ve toplumsal uzlaşma temelinde örgütlenmiş aygıtla olan ilişkilerini özgürlük ve hukuk kavramı çerçevesinde kurgulamasını ifade eder. Birey-devlet ilişkilerinde, devletin bireyi bir kul olarak değil de, yüce ve bağımsız bir kuvvet olarak görmesi, otoritesini bireyden alması, hür ve aydınlık bir devlet yapısı için şarttır. Hakikate ve adalete derinden bağlılık temel olduğu için 'kanun' adı altında da olsa, vicdana uymayan işler talep edilince, buradaki sapma durumunda ne yapılacağı hususunda sivil itaatsizlik kavramı devreye girer. Diğer bir ifadeyle, "Bir yasanın yanlış olduğuna inanların ortaya koyacağı doğru davranış nedir?" sorusu bağlamında sivil itaatsizlik ortaya çıkar.

Bu anlamda, ahlak felsefesi, hukuk felsefesi ve hukuk sosyoloji açısından ayrı bir öneme sahip olan sivil itaatsizlik kavramını, toplumsal ve siyasal hayatımızda hukuki gerçeğe ve demokratik bir yönetime ulaşmada, şiddete dayanmadan, çatışmaya girmeden, aleni, sonucu hesaplanabilir ve hesap soran değil de, hesap veren bir politik eylem olarak düşünürsek, diğer politik eylemlerden farkının özellikle belirtilmesi gerekmektedir.

Sivil İtaatsizlik ve Diğer Eylem Tarzlarından Farkı

Sivil itaatsizlik, kanuni olduğu varsayımıyla yaşanan hukuksuzluklara karşı, militan bir tavır ve direniş biçimidir; ama son tahlilde, hukuksuzluğu ve haksızlığı gidermeyi he-

def aldığı için, bir sistem değişikliği talebi yoktur. Yasal olmayan politik bir eylem ortaya konur; ama bu devrim ve isyandan farklıdır, çünkü sorunu, sistem değişikliği olarak değil de, görev çatışması olarak görür.

Sivil itaatsizlikte, öncelikle şiddet yoktur, ihtar ve uyarılarda bulunur; ama tehdit aslâ yapılmaz, yasal düzeltme yolları tıkalı olduğu kesinleşince, en son yöntem olarak başvurulur. Sivil itaatsiz bir eylem için, adaletli olmak ve temel insan haklarını öncelemek, anayasal rejime politik açıdan bağlı olmak gereklidir; haksızlığa uğrayan insanların mağduriyetini gidermek için insanlar arasında bir işbirliği sistemi kurmayı öngören bu tür eylemlerde, politik ilkelerin dışında bir referans olmadığı için, sadece adalet ve sağduyu ilkelerini temel alır. Böylece hayatın ahlaki temeline yönelerek, herkese katılım önerisinde bulunur. Bu nedenlerden dolayı, sivil itaatsizlik, kendisini, içerisinde gerçekleştiği uygarlığın, kültürün, (temel insan hakları ve özgürlükleri) ideolojisinin bir parçası, hukukun temel ilkelerinin bir koruyucusu ve savunucusu olarak görür (Ökçesiz, s. 12; ayrıca bkz. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, ed. Yakup Çoşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 9-26).

Kamusal Adalet Tasarımı Olarak Sivil İtaatsizlik

Bu anlamıyla özgür yönetim sistemi teorisinin bir parçası olan sivil itaatsizlik, demokratik toplum niteliğini veren kamusal adalet tasarımından kaynaklanır. Dinî ve mezhebî endişeleri öncelemediği için, ayrışma noktaları yoktur. Hedefler açıkça ifade edildiği için, eylem de açık ve hesaplanabilir olmalıdır. Yapılan uygulamayı doğru görenlerin katılımı istenmediği gibi, üstelik, karşıtı anlamaya çalışmak önem arz eder; zira sivil itaatsizlik, öncelikle zihinlere ve vicdanlara yönelik bir çağrıdır. Muhatabı dışlamak yerine, onu, paylaştıkları değerler çerçevesinde ikna etmeye yönelir (s. 15).

Bu bağlamda, bireysel vicdani retçilikten farklıdır; sivil itaatsiz, bir örgüt ve grup üyesidir. Bunlar, geleneksel gönüllü cemiyet anlayışına göre şekillenir; ama bu bir parti gibi değildir, istenilen hedefe ulaşıldığı zaman işlev biter, yapı dağılır. Bununla birlikte, "Sivil itaatsizlik örgütlü olmak zorunda da değildir. Her yurttaş kendi başına böyle bir tutum sergileyebilir" (s. 123, Ekokitaplığı Yayınları, İstanbul 2001[3]).

Görüş birliğine varılmış olan konular birbiriyle çatıştıklarında, bu sorunu çözecek yeni bir görüş birliğine olan ihtiyaç söz konusu olduğunda (örneğin T.C. Anayasası'nın 2. maddesi) sivil itaatsizlik devreye girer. Çünkü bu, kavga yerine yasa düzenine doğru anlayarak gitmenin yoludur. Diğer bir ifadeyle, sivil itaatsizlik, hukuk ve devlet düzeninin, toplum gerçekliğini sorgulayarak, direnme hakkını işlevsel hâle getirerek demokratik hukuk devletini sürdürmektir.

Felsefe Tarihinde Sivil İtaatsizlik Örnekleri

Sokrates, H. D. Thoreau ve M. Gandhi'nin teorik ve pratik uyum içinde verdikleri hukuku anlamaya yönelik mücadelenin, kavga ve kaba güçten nasıl kaçarak verildiğinin örneklerini Hayrettin Ökçesiz ayrıntılarıyla incelemektedir (s. 14-44). *İtaatkâr bir sivil itaatsiz olarak Sokrates*, haksız bir yasaya itaat etmemiş (iç tutum) ve onu çiğnemiş, bedelini de canıyla ödemiştir (Gözlemlenebilir dış tutum) (s. 21).

Henri David Thoreau'nun (181-1862) ölümsüz kitapçığı, "Devlete Karşı İtaatsizlik Üzerine" (*Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* içinde, s. 29-53, bu eserin tahlili için bkz. *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, Robert B. Downs, çev. Erol Güngör, Ötüken, İstanbul 1998, s. 92-106; H.D. Thoreau, *Doğal Yaşam ve Başkaldırı*, çev. Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s.281-302), bu konuyu doğrudan ele alan bir çalışmasıdır. O kadar ki, bu eseri, Hind düşüncesinin *ahimsa* (şiddetsizlik, tüm sevgi) ile bağdaştıran Gandhi, İngiliz emperyalizmiyle mücadelesinin temel esin kaynağı olarak görmüştür.

Thoreau'nun düşüncelerini üç kısımda inceleyen Ökçesiz, bunların; yönetim tarzına ve ilkelerine ilişkin olanlar, yönetim karşısında sivil itaatsizliğe imkân sağlayan, izin veren, zorlayan ilkelerle son aşamada sivil itaatsizliği silahlı direnişe dönüştüren tepkisel düşünceler olduğunu belirtir (s. 29). Bunları ayrıntılı olarak müzakere eder.

Thoreau'ya göre, önemli olan, kötü olarak görülen bir haksızlığa alet olmamaktır. Bunun için doğru bilinen her şey istenildiği zaman yapılmalıdır. Eğer bir şeyi, yasaya rağmen kötü olarak görüyorsam, yasaya saygı yüzünden haksızlığa alet olmam mümkün değildir. Sırf bu yüzden köleliğe ve silahlanmaya karşıdır. Kafa vergisi adı altında toplanan vergiyi reddettiği için hapse atılır ve ünlü dostu onu kurtarmaya geldiğinde o meşhur sözü söyler: "*Waldo sen neden burada değilsin?*" Çünkü insanı haksız yere hapse atan bir yönetim altında dürüst bir insanın asıl yeri cezaevidir (s. 31).

Mohandas Karamçand Gandhi (1869-1948), bir Batı ülkesinde hukuk eğitimi görmüş ve ilk defa Güney Afrika'da ırk ayırımcılığına uğrayan Hintlilerin haklarını kaba güç kullanmaksızın, gerçeğe hizmet etmeyi amaçlayan pasif direnişle savunmaya başlamıştır (s. 35 vd). Hindistan'da aynı şekildeki eylemlerini 1917 yılından itibaren ortaya koyar. Son tahlilde sömürge durumundaki ülkelerin aslında nasıl kurtulabileceğini göstermesi açısından onun eylemleri çok önemlidir. O kadar ki, şiddetsiz eylem, direnmenin yalnızca etkili bir aracı olmayıp, aynı zamanda toplumun –iktidarın ve kaba gücün ölçüsüzlüğünün engellenerek– iyileşmesinin felsefi temelini oluşturur. Bireysel bir değişimin toplumsal bir değişime nasıl yol açtığını göstermesi açısından bu önemlidir (s. 40; ayrıca bkz. Thomas Merton, *Gandhi ve Şiddet Dışı Direniş*, çev. Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001).

Ökçesiz, düşünce tarihinin üç önemli simasının temel fikirlerini anlattıktan sonra, hukuk devletlerinde ortaya çıkan sivil itaatsizlik eylemlerini bizlere hatırlatır (s. 50-75). Sonra bunların olgusal çözümlemesini yapar (s. 82-83).

Ökçesiz, hukuk devletinde sivil itaatsizlik kavramının belirlenmesi için öncelikle hukuk devleti kavramından ne anlaşılması gerektiğini vurguular. Bunlar: Meşruiyetin anasayla temin edilmesi; temel hak ve özgürlükler, güçler ayrılığı, yasallık, eşitlik ilkelerinin işlevselliğinin sağlanması, bireyin devlet gücüne karşı korunması, bağımsız mahkemelerle hak arama yollarının açık olması, devlet görevlilerinin eylem ve işlemlerinden sorumlu tutulmasıdır (s. 95-96).

Yazının giriş kısmında verdiğimiz üzere, sivil itaatsizlik kavramının tanımını ve öteki eylem tarzlarından farklılığını tartışan Ökçesiz (s. 104-130), daha sonra bu olgunun meşruluğu sorununu "doğal hukuk" (s. 138 vd) "sözleşme teorisi" (s. 144 vd) "yararcılık" (s. 150 vd) açısından tartışır.

Son tahlilde, en verimli zemini, doğal hukuk bakış açısının sunduğunu söyler. Çünkü direnmenin önemli bir kaynağı, devlet ile bireyin kendilerini ve birbirlerini tanımlarken karşılıklı çelişkiye düşmeleridir. Sivil itaatsizlik, üzerinde anlaşılmış bulunan bir insan tasarımına ters düşen uygulamalar yapılmasında ortaya çıkmakta, diğer eylem tarzlarının tersine bir tashih ve ıslah talep etmektedir. Bu nedenle, sivil itaatsizlik sisteme içkin olan bir direnme tarzıdır (s. 161).

Sonuç

Ökçesiz, sivil itaatsizliğin, hukuk devleti idesinin içerdiği üstün değerler uğruna kamuya açık ve yasaya aykırı olarak gerçekleştirilen, bu sırada üçüncü şahısların daha üstün bir hakkını çiğnemeyen, hesap verebilir ve sonuçları hesaplanabilir barışçıl bir eylem tarzı olduğunu belirtir.

Son söz olarak, demokratik, çağdaş, çoğulcu ve katılımcı bir siyasal hayat istiyorsak, temel insan haklarını ve özgürlüklerini içeren pozitif hukuk uygulamaları yapılsın ve hu-

kuk siyasallaşmasın diye bir talebimiz varsa, hukuk devleti idesiyle çelişen durumlarda, yaşanan kırılmaları tashih için şiddetsiz, aleni ve kamuya açık, barışçıl bir eylem tarzı olarak sivil itaatsizlik çok önemlidir.

Bu alanla ilgili ilk elden bilgileri eleştirel bir şekilde bizlere sunan ve Türkiye'nin demokratikleşme sürecine akademik bir katkıda bulunan Hayrettin Ökçesiz Hocamıza teşekkür ediyor ve bu konuyla ilgili başka çalışmalar bekliyoruz.

MEVLÜT UYANIK

A Short History of Ethics (*Etik'in Kısa Tarihi*)

Alasdair Macintyre
London, Routledge 1997, 298 s., ISBN 0-415173-981

Modern dünya görüşünün temel kavramlarının köklü biçimde sorgulamaya açıldığı post-modernizm sürecinde, en fazla sorgulanan alanlardan biri de ahlak oldu. Modern insanın yaşadığı değer bunalımı, 'iyi ve kötü' gibi değerlerin bağlayıcı niteliğine ilişkin yoğun bir arayışa vücut verdi. Bu sürecin en önemli filozofu kabul edilen MacIntyre'in, ilk baskısı 1966'da yapılan bu eseri, alanında bir çığır açtı. Yazara göre, Yunanlılardan çağdaş Anglo-Sakson tartışmaya kadar uzanan ahlak felsefesinin tarihi, kitabın hacmi itibarıyla zorunlu olarak sıkıştırılmış; fakat okuyucu ve araştırmacıların ahlak felsefesine ilişkin belirli metinleri tarihî bir perspektife yerleştirmesine imkân verme amacı güdülmüştür. Böylece, bir taraftan ahlaki felsefelerin kümülatif bir şekilde nasıl birbirinden beslenerek geliştiği, diğer taraftan bizzat ahlaki kavramlardaki değişimin gelişimi izlenebilmektedir. Yazarın, ahlak felsefesinin doğasına ilişkin özgül görüşü gereğince, böyle bir çalışma, sadece felsefi temaların bir tartışmasını değil, aynı zamanda bu felsefi araştırmanın, kendisinin varlık sebebini oluşturan ahlaki kavramların dönüşümündeki etkisini de içermelidir. Bu yaklaşımın sonucu, kitap, tarihî nitelikte bir çalışmada beklenenden daha fazla oranda saf felsefi araştırma içermektedir. Yazar, kitabın, bu birden fazla amacın güdülmesine kurban gittiğini iddia etse de, ortaya çıkan sonuç ve kitabın başarısı, onun doğru yaptığını göstermektedir. Soyut bir felsefi anlatı veya tarihî arka plandan bağımsız bir kavramsal analiz yerine, ikisini aynı ânda ele almak, kuşkusuz çok daha verimli bir yol olarak görünmektedir.

Kitabın 18 bölüm başlığı şöyle: 1. Ahlak Tarihinin Felsefi Maksadı, 2. 'İyi'nin Felsefeöncesi Tarihi ve Felsefeye Geçiş, 3. Sofistler ve Sokrates, 4. Eflatun: Gorgias, 5. Eflatun: Cumhuriyet, 6. Eflatun'a Derkenar, 7. Aristo'nun *Ahlakı*, 8. Yunan Ahlakına Derkenar, 9. Hıristiyanlık, 10. Luther, Machiavelli, Hobbes ve Spinoza, 11. Yeni Değerler, 12. İngiliz On Sekizinci-Yüzyıl Hücceti, 13. Fransız On Sekizinci-Yüzyıl Hücceti, 14. Kant, 15. Hegel ve Marks, 16. Kierkegard'dan Nietzsche'ye, 17. Reformcular, Faydacılar, İdealistler, 18. Modern Ahlak Felsefesi. Bu kronolojik işleme rağmen, yazar, Batı ahlaki felsefe tarihinde, Aristo'dan Kant'a ve Nietzsche'ye kadar ana damarları başarıyla belirtiyor. Kitapta ahlak felsefesi ekseninde Batı dünya görüşünün gelişimini de özlü bir şekilde izlemek mümkün. Yazarın 1981 yılında yayımladığı ve görüşlerini olgunlaştırdığı klasikleşmiş eseri *Erdem Peşinde*'den sonra kitabın bu ikinci edisyonunun daha büyük bir ilgiyle okunacağı kesin. Metninde herhangi bir değişikliğe gitmediği kitabın ikinci edisyonuna eklediği önsözde, otuz yıl sonra hâlâ kitabının büyük kısmına katıldığına

şaşırdığını; yeterince işlemediği yolunda eleştiriler aldığı Hıristiyanlık, İngiliz Aydınlanması, Kant ve Oxford filozoflarının görüşlerini daha ayrıntılı işlemenin ancak çok daha kapsamlı bir eserle mümkün olacağını belirtiyor ve Batı-merkezli bir ahlak felsefesi tarihinin zorunlu olarak ihmal ettiği bazı alanlara, örneğin İslam ve Yahudi ahlak teorisine işaret ediyor.

Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler tarafından dilimize çevrilen bu eser 2001 yılında Paradigma yayınları tarafından yayımlanmıştır.

BEDRİ GENCER

Between the State and Islam (Devletle İslam Arasında)

Charles E. Butterworth-I. William Zartman (eds.)
Cambridge University Press, 2001, 256 s., ISBN 0-521-78972-9

Bugüne kadar Ortadoğu araştırmaları, yazarlara göre, neredeyse münhasıran İslam ve rejim –özellikle, onun demokratik olmayan yönleri– gibi formel yapılar üzerinde yoğunlaştı. Bunun sonucu ise, İslami konformizm ve devlet hegemonyasına karşı mücadele eden şüphecilik, özgürlük ve yaratıcılık güçlerinin tam bir açıklamasının ihmal edilmesidir. İşin garibi, bilim adamları, din, özde ve sözde ne kadar etkin görünürse görünsün ve devlet otoritesinin aksesuarı ne kadar açık olursa olsun, insanların, dinî yapıları veya devlet otoritesini takmadan, hatta bazen onları tamamıyla hiçe sayarak dünyaya geldikleri, serpildikleri, evlendikleri, aileler kurdukları, düşündükleri, güldükleri ve ağladıkları şeklindeki basit gerçekten habersiz görünüyorlar. İşte çalışmanın amacı, devlet ve din-odaklı makro perspektife karşı mikro perspektiften gerçek sosyo-psikolojik, kültürel dünyaları aydınlatmak, "devletle İslam arasına sıkışmış" sosyal güçleri açığa çıkarmak. Makaleler, 19. ve 20. yüzyıllarda Ortadoğulu halkların yerleşik dinin ve devletin formel yapıları dışında siyasi ve dinî çevrelerini biçimlendirmeye çalışırken nasıl yaşadıkları ve serpildiklerini inceliyor.

Çalışmada, örneğin 19. yüzyıldaki teknoloji veya 20. yüzyıldaki kitlesel medya gibi kültürel yeniliklerin devlet-toplum veya din-toplum ilişkilerini nasıl etkilediği araştırılırken, diğer yandan, hem dinî, hem de siyasi otoriteye muhalif, marjinal veya heretik güçlerin encamı inceleniyor. Çalışmaya, Şerif Mardin de, Zeki Velidi Togan'ın şahsında, 19. yüzyılda Volga Tatarlarının İslami kimlik arayışını inceleyen bir makaleyle katkıda bulunuyor. Yazarların 'devlet ile İslam arası' olarak belirledikleri alan, bir anlamda Batı'da sivil topluma tekabül etse de, gözden kaçırdıkları nokta, Batı'da, Habermas'ın deyimiyle sistemik bir aktör olan Kilise'nin İslam topluluğunda karşılığı olmadığı ve ayrıca ortodoks sayılan dinin bile monolitik olmak yerine, zengin, çeşitli yorumlamalara açık bir nitelik göstermesi. Dolayısıyla, din, zaten kültürün kuvvetli bir unsuru olarak insanların sosyo-psikolojik yaşantılarında önemli bir yer tutmakta ve baskıcı devlet uygulamalarına karşı bir teselli, sığınma kaynağı olmaktadır. Dolayısıyla, antropolojik ve sosyolojik açıdan yapılması gereken, otoriter-siyasi nitelikli bir din anlayışına göre insanların kaçtıkları değil, tam aksine dine sığındıkları noktaları tespit etmektir.

BEDRİ GENCER

***An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (*Klasik İslam Felsefesine Giriş*)**
Oliver Leaman
Cambridge University Press, 2002, 253 s., ISBN 0-521-79757-8

Günümüzde İslam felsefesi konusunda en önde gelen uzmanlardan biri kabul edilen Leaman'ın bu eseri, daha önce *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* adıyla yayımlanan ve Turan Koç sayesinde İz Yayıncılık tarafından yapılan Türkçe tercümeye de esas teşkil eden kitabının ikinci edisyonu. İkincisi, farklı isimle yayımlanan birinci edisyonun bir hayli tekamül etmiş versiyonu niteliğinde. Bunun sebebi ise, yazarın zamanın akışına bağlı tekamülü yanında, İslam felsefesine yönelik yaklaşımdaki olumlu gelişmeler. Çalışmanın çıkış noktasında, yazara göre, İslam felsefesinin ele alınışındaki metodolojik paradigmaların yanlış bir zemine oturduğu inancıyla buna meydan okuma güdüsü yatıyor. İslam felsefesinin, felsefecilerden ziyade oryantalistlere özgü bir ilgi konusu olması ona göre bir utanç vesilesidir. İslam felsefesi, Leaman'a göre, organik bir felsefi faaliyetten ziyade, düşünce tarihinin bir parçası veya oryantalist projenin bir yönü olarak işlenme eğilimi kazanmıştı. Oysa son yirmi yılda başlayan umut verici gelişmeler sonucu, bugün İslam felsefesine yönelik çok daha geniş bir yaklaşımlar dizisi benimsenmiştir. Örneğin, Karl Mannheim tarafından kurulan bilgi sosyolojisinden ilhamla, düşüncenin tarihî-sosyolojik dinamiklerinin, evrensel felsefi kavramların gelişmesine İslam filozoflarının katkısının tespitini amaçlayan yeni yaklaşımlar, İslam düşünce ve felsefesinin yeniden keşfine ciddi imkânlar sağlıyor.

Sözgelimi, daha önce Kasım Turhan tarafından Türkçeye de çevrilen Macid Fahri'nin *İslam Felsefesi Tarihi*, daha tarihî bir yaklaşım benimserken, Leaman, kavramsal veya tematik diyebileceğimiz bir yaklaşımla, ortaçağ İslam dünyasında geçerli felsefi problem, delil ve fikirler hakkında okuyucularda bir ilgi uyandırmayı amaçlıyor. Yazar, öncelikle İslam felsefesinin, akaid, kelam ve tasavvuf ile bağları muvacehesinde bir bütün olarak İslam düşüncesi içinde tuttuğu yeri ve İslam filozoflarının Yunan kaynaklı felsefeyi ustalıkla kendilerine malettiklerini belirliyor. Özellikle kitabının birinci edisyonunda Meşşailiği, İslam felsefesinin ana damarı olarak işleyen Leaman, Meşşailik ile ilişkileri bağlamında Sufilik ve İşrakilik gibi alternatif eğilimlere de ikinci edisyonda yer veriyor. Benimsediği, kategorik-tarihî olmaktan çok argüman-odaklı işlevsel yaklaşım sayesinde yazar, filozof kategorisine girmeyen Gazâlî ve hatta ne filozof ne de Müslüman olan Maymonides gibi Yahudi bilginleri de incelemesine entegre ediyor. Kitabın, kanaatimizce, en yapıcı yönlerinden biri de, genelde dikotomik bir tarzda ele alınan Gazâlî-İbn Ruşd ilişkisinin sanıldığından çok daha organik bir nitelik gösterdiğini; Gazâlî'nin, antitezleriyle İslam felsefe ve düşüncesinin açılımına yaptığı muazzam katkıları belirtmesidir. Türkçe tercümenin bu edisyona dayalı olarak revizyonu sanırım çok faydalı olacak.

BEDRİ GENCER

***Rebellion and Violence in Islamic Law* (*İslam Hukukunda İsyan ve Şiddet*)**
Khaled Abou El-Fadl
Cambridge University Press, 2002, 391 s., ISBN 0-521-79311-4

Günümüzde İngilizce-konuşan dünyada İslam hukuku alanında en önde gelen uzmanlardan biri sayılan (Türkçe telaffuzuyla) Hâlid Ebu'l-Fazl'ın bu çalışması, İslam

hukukundaki son derece bâkir bir alanı kapsıyor. Siyasi otoriteye mutlak itaat ile karakterize edilen İslam'da başkaldırı hakkı var mıdır? İslam'da muhalefet ve başkaldırı gibi konular, özellikle Batılı güç-merkezli günümüz dünyasında Müslümanlar tarafından tamamıyla savunmacı bir yaklaşımla, çoğunlukla güncel-politik kaygılarla ele alınıyor. (Örneğin 'Islam and Nonviolence' başlıklı internet ortamında verilen bibliyografya (http://www.igc.apc.org/nonviolence/islambib.htm) bu yaklaşımın bir örneğidir) Oysa konuyu tamamıyla organik bir tarzda, İslam geleneği açısından ilmî bir çerçevede ele alan çalışmalar son derece az. Bunlar arasında daha önce Vecdi Akyüz (İz Yayıncılık) tarafından Türkçeye kazandırılan Nevin Mustafa'nın *İslam Düşüncesinde Muhalefet* isimli eserini sayabiliriz. Modern İslam dünyasında siyasi şiddet ve terörizm konusundaki entelektüel kaygılar, yazarı, konunun İslam'daki hukuki temellerini araştırmaya sevk etmiş. İslam tarihinde asr-ı saadet döneminin hemen arkasından başgösteren ihtilaflar ve siyasi meşruiyet krizleri, Haricilerde tipik ifadesini bulan bir "başkaldırı eğilimi" doğurmuştu. Bunun üzerine Müslüman hukukçular tarafından, meşruiyet krizini önlemek, konuyu hukuki bir çerçeveye yerleştirmek için *aḥkāmu'l-buğāt* (asilere dair hükümler) adıyla bir hukuk dalı geliştirilmişti.

Yazar, öncelikle mutlak itaatle tanımladıkları İslam'da başkaldırı hakkının olmadığını savunan oryantalist-merkezli söylemin eleştirisini yaptıktan sonra, 8. yüzyıldan 15. yüzyıla kadarki dönemde asiler tarafından terör eğilimli stratejilere karşılık olarak geliştirilen hukuki cevapları inceliyor. Burada, Müslüman hukukçuların çeşitli tarihî-sosyolojik durumlara karşılık olarak başkaldırı hakkında hayli teknik bir söylem inşâ etmek için, çeşitli rakip öğretisel kaynakları yeniden kurmaya yönelik ciddi bir ilmî çaba gösterdikleri görülüyor. Yani çalışma saf bir teorik inceleme yapmanın ötesinde, aynı zamanda sosyolojik-tarihî bir yaklaşımla teorik formülasyonlara vücut veren sosyal gelişmeleri de ele alarak, İslam dünyasında siyasi hoşnutsuzluk ile sosyal değişme dinamikleri arasındaki ilişkiyi görmemize de imkân veriyor. Eser, "sivil itaatsizlik ve meşru protesto" gibi bugün retorik düzeyinde kullanılan kavramların ilmî temellerini gösteren ve İslam hukuku ile İslam siyasi düşüncesi arasında köprü kuran son derece önemli bir çalışma.

BEDRİ GENCER

Siyaset ve Ahlak Sempozyumu
22-23 Şubat 1993*

Ankara
Düzenleyen: Ankara Üniversitesi

Prof.Dr. Ömür Sezgin, Prof.Dr. Korkmaz Alemdar, Prof.Dr. Türker Alkan ve Prof.Dr. Ruşen Keleş'in oturum başkanlığı yaptığı sempozyum, Meclis eski başkanı Ferruh Bozbeyli'nin konuşmasıyla açılmıştır. "Felsefe ve Toplumbilim Açısından Siyasal Ahlak" başlığını taşıyan ilk oturum, Doç.Dr. Alaaddin Şenel'in "Siyasal Ahlak: Kapsamı-Açmazları-Tipolojisi" isimli tebliğiyle başlamıştır. Şenel, ahlakı, toplumsal yaşamın olanaklı, uyumlu, olumlu, verimli olabilmesi için toplum üyelerinden beklenen davranış biçimleriyle ilgili kurallar olarak tanımlarken, siyaset için de kendince çeşitli ekoller ve yazar-

* Bu tanıtım, Türker Alkan'ın *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık* (Bilgi Yayınevi, Ankara 1993) kitabında, "Siyaset ve Ahlak Üzerine Tartışmalar" adlı başlıkta yer alan metin esas alınarak yapılmıştır.

ların, çeşitli amaçlara yönelik yaptıkları tanımlara yeni bir tanım önermiş ve siyaseti, farklılaşmaya uğramış toplumlarda, yöneten-yönetilen farklılaşmasıyla ilgili yapılar, kurumlar, roller, düşünceler ve eylemler olarak ifade etmiştir. Siyasal ahlakın tanımını ise, siyasal farklılaşmayla ilgili yapıların, kurumların, rollerin, düşüncelerin ve eylemlerin toplumsal yaşamın olanaklı, uyumlu, olumlu, verimli olmasını sağlayacağı düşünülen normlar olarak yapmıştır. Yapılmaması istenen davranışlarla, yapılması beklenen davranışlar olarak belirlediği genel ahlakın kapsamını, siyasal ahlak için de geçerli olarak görmüştür. Şenel, 'evrensel' siyasal ahlak kurallarının yanı sıra, belli yönetim biçimlerine özgü 'göreli' siyasal ahlak kurallarından da söz etmiştir.

Şenel, toplumsal farklılaşmanın ve onun uzantısı olarak gördüğü siyasal farklılaşmanın, dolayısıyla yöneten-yönetilen farklılaşmasının bulunmadığı ilkel toplumlarda, genel ahlaktan söz edilebileceğini, fakat siyasal ahlaktan söz edilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü siyasal ahlak ilkelerini ilgili siyasal bilim belirlemektedir. Bu noktada, herhangi bir çıkar, ilgili birim veya kentin çıkarının üzerinde değildir. Herhangi bir çıkarın, kentin çıkarının önüne geçmesi ihanet olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla, siyasal ahlak kurallarının geçerlilik alanı, tarih içinde siyasal birimlerin çapına koşut olarak genişlediği vurgulanmaktadır.

Şenel, değişen toplum için, değişmeyen ahlak normlarının bir süre sonra topluma dar geleceğini belirterek bu olguyu siyasal ahlak alanına da taşımıştır. Toplumun çeşitli sınıflarının üyeleri arasındaki ilişkiler, yapısal nitelikli olduğundan, bir kurala bağlanmaları gereği, tüm sınıfların üyelerinin aynı kurala bağlanmaları, sınıfların farklı işlev ve konumları nedeniyle, olanaksız olarak değerlendirilmiştir.

Şenel, toplumlararası ilişkilerde etnik, ulusal, dinsel vb. etkileri, sorun çözücü olmaktan çok, yaratıcı 'bölgesel' etikler olarak ifade etmiştir. Toplum içi ilişkilerde de, sınıfsal, yerel, bölgesel, cinsel çıkarların kalkanı olarak kullanılan ahlak anlayışlarıyla karşılaşılacağından, tüm insanlığı kapsayan bir insanlık etiği ve tüm bireyleri aynı etik normlarda birleştirebilecek bir emek etiği yaratıp geliştirilmeye ve dönüştürülmeye çalışılmadığı sürece, gerek genel ahlak, gerekse siyasal ahlak sorunlarının çözümünde önemli bir yol alınamayacağını belirtmiştir.

"Küreselleşen Dünyada Ekonomi, Siyaset, Toplum, Kültür ve Ahlak" üzerine konuşan Bahattin Akşit, bir yandan akılcılaşma süreçlerinin hızla devam ettiği, öte yandan kültürel çoğulculaşma ve görelilikçiliğin yaygınlaştığı bir dünyada dinin ve pozitivist-akılcı bilimin mutlaklığının, globalleşen ekonomi, siyaset ve kitle iletişim dinamiklerinin hangi etkileri üreteceği, nüfuz, şan, şöhret, şeref ve namus gibi kavramlara hangi yeni değerlendirme boyutlarının ekleneceği hususunda, kolektif kimlik arayışları, yeni meşruiyet arayışları, yersiz yurtsuzlaşma gibi sorunlara yol gösterici olamayacağını vurgulamıştır.

Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Bir Tarihsel Kurmaca: 'Siyasal Ahlak Söylemi'" isimli tebliğinde, siyasal ahlakın hâlihazırda yaşanılan toplumsal mücadeleler ve iktidar ilişkileri bağlamında irdelenmesi gerektiğine işaret ederek, küreselleşmiş bir kapitalizm ve ona bağlı teknolojilerin günümüzün toplumsal koşullarında insan türü, eski cemaat yapılarının hızlanan dağılışıyla bireyleşmiş ve pazarın egemenliğindeki girift ilişkiler ağı içine düşmüş olarak görmüştür.

Mehmet Ali Ağaoğulları, "Siyasal Ahlak ve Devlet" ilişkisine değindiği tebliğinde, devletin, kendi varlığını sürdürebilmek için gerekli olan ahlaki değerlerin gelişeceği ortamı hazırlayarak, dolaylı veya eğitim gibi doğrudan bir etkiyle bunların yerleşmesine katkıda bulunmak suretiyle egemen ahlakın dayatılmasında önemli bir rol oynadığını ifade etmiştir. Siyasal yapının kendisini bunlara uymakla yükümlü görebilmesi, bu değerlerin belli bir evrensellik veya görece bir evrensellikle donanmış olmasını zorunlu görmüştür. Bu noktada gerekli olan şey ise, devleti veya siyasetçileri siyasal ahlaka zorlayacak olan siyasal mekanizmaların kurulmuş olmasıdır.

Harun Tepe, "Siyaset Ahlakı ya da Siyasetçinin Ahlakı" başlıklı sunumunda, siyaset adamının ahlaklılığından önce, birey olarak ahlaklı olmak üzerinde durmanın gerekliliğine, haklı olarak vurgu yapmıştır. Siyaset adamı söz konusu olduğunda onun, insanı araç görüp görmediğine, kişilerde insan olmanın değerini veya onurunu koruyacak şekilde eylemde bulunup bulunmadığına bakılarak bir değerlendirmede bulunabileceğini belirtmiştir. Tepe, siyaset ve ahlakı sıkça karşı karşıya konulan, genellikle birlikte var olmaları gerektiği üzerinde durulan, fakat çoğunlukla birlikte var olmadıklarına şahit olduğumuz iki kavram olarak görmüştür.

"Tarih ve Siyaset Bilimi Açısından Siyasal Ahlak" konulu ikinci oturumda, Sina Akşin, "Çadırdan Yeni Çıkarılan Toplum" isimli tebliğinde, geleneksel göçebe-feodal bir siyaset ortamından gelen bir siyasetçinin çağdaş demokratik kurallara göre işleyen bir ortamda çağdaşlıkla, demokratiklikle bağdaşmayan ve kural tanımayan bir tavra sahip olabileceğini savunmuştur. Akşin, ayrıca çağdaş demokratik toplumlarda, siyasal ahlaksızlıkların olmasına rağmen, bu tür davranışların daha çok ayıplandığını ve daha şiddetli tepkiler aldığını söyleyerek, bizimki gibi toplumlarda daha az siyasal ahlaksızlığın oluşunu, çağdaş ve demokrak bir toplum modelinden uzak oluşla açıklamıştır.

Şerafettin Turan, "Tarih Boyunca Siyasal Ahlak" adlı tebliğinde, siyasal ahlakı, din ve egemenlik gibi tarih boyunca hep var olan iki temel kavrama indirgemek suretiyle izah etmiştir.

Levent Köker, "Modern Demokrasinin Çelişkileri Açısından Bilim-Ahlak-Siyaset İlişkileri Üzerine Bir Deneme'" adlı bildirisinde siyaseti, mevcut bir toplumsal birliktelik tarzını korumaya veya değiştirmeye yönelik bir eylemler dizisi olarak anlaşıldığında, onu, açık bir biçimde ahlakla ilişkilendirmektedir. Köker'e göre siyaset, ahlaki eylemdir.

Köker, eski Yunan'ın siyasal felsefeye armağanı olan bireyselliği cemaatçilik içinde eriten ahlaklı siyaset çerçevesini, ortaçağda geliştirilen ve cemaatçilik anlayışını bir dine inananların tümünün oluşturduğu bu dünya dışı bir 'kosmopolis' içinde yorumlayarak, teolojik ahlaka dayanan siyaset anlayışını ve modernliğin ürünü olan bilimsel rasyonaliteyi yeni bir siyasal ve ahlaki teolojinin temeline oturtan pozitivist çerçeveyi aşmak, bireyselliği koruyan bir kamusal ahlakın ilkesini belirlemenin önkoşulu olarak görmüştür.

"Türkiye'de Siyasal Ahlak Sorunu" konusunun ele alındığı üçüncü oturumda, Metin Heper, "Türkiye'de Siyasal Ahlakın Tarihsel Boyutları" adlı sunumunda Türkiye'nin siyasal gelişmesinde kendi değerlerini topluma empoze eden gerçek bir aristokrasi ve burjuvazinin gelişmediğini ve bunun sonucunda da gerçek burjuva partilerinin olmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple, hak-hukuk kavramları retorik düzeyden öteye geçmemiştir. Heper'e göre, en demokratik görünenler dahi, eleştiriye tahammül edememişlerdir.

İlter Turan, "Türkiye'de Siyasal Yozlaşma Süreci" adlı sunumunda, yozlaşmayı, kamu vicdanının vardığı bir yargı olarak değerlendirmiştir. Zamana bağlı olarak, bir dönem yozlaşma göstergesi olarak algılanmayan davranışlar, başka bir dönemde yozlaşma olguları olarak değerlendirilebilmektedir.

Turan, siyasal yozlaşmanın toplumda yaygınlaşması, kendi meşruiyetini yarattığı gibi, devamı için de uygun bir ortam oluşturmaktadır. Devlet işlerinin gizliliği, memurların korunmasına ilişkin çeşitli hükümler, belgeleri saklayabilme veya ortadan kaldırabilme imkânları, güvenlilikle ilgili gerekçeler, yoz eylemlerin örtülmesi, sızdırılmaması, duyulmaması için olanaklar sağlanması gibi hususlar, yozlaşmanın uygulayıcılarının kendilerini korumak için geliştirdiği silahlar olarak değerlendirilmiştir.

Ayşe Güneş-Ayata, "Siyasette Kollamacılık" adlı tebliğinde, demokratikleşmeyle birlikte dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de kollamacı bir siyaset anlayışının hâkim olduğunu belirtmiştir. Ayata'ya göre, 1950'lerden itibaren yoğun olarak sü-

ren bu tarz bir siyaset anlayışının, özünde dağıtılan kaynaklar ve bu faaliyetin yasallaşma süreçlerinin değişmiş olmasına rağmen, bir değişme olmamıştır. Ayata'ya göre, Demokrat Parti'nin kollamacı siyaseti, kısıtlı bir kitlenin sorunu iken, 1960'larda Adalet Partisi bunu daha etkin olarak kullanmaya başlamış, 1970 sonrasında da Cumhuriyet Halk Partisi yeni siyasi katmanların da katılımıyla kollamacı siyaset anlayışı genişleyerek sürmüştür. Böylece, kollamacı siyaset anlayışı, siyasi katılım ve bilinçlenme ortamına paralel olarak artmıştır ve artmaktadır.

Netice itibarıyla, Ayata'ya göre, kollamacı siyaset, çelişik bir yapı içermektedir. Bir yandan ahlaki doğruluğu sorgulamakta ve böylece dışarıda kalanlar ve sistemden yararlanamayanlarca çok sert yargılanmaktadır. Öte yandan, bu tarz bir ilişki bir şahsi yakınlık, sıcaklık ve prestij sağlamaktadır. Sorunun çözümünü, yeni dayanışma yolları bulmak, farklı eşitlilik kavramları yaratmak olarak gören Ayata, bunun nasıl olması gerektiği üzerinde durmamaktadır.

Gencay Şaylan, "Jakobenliğin Çöküşü" adlı tebliğinde, David Hume'dan aktararak verdiği "Akıl, ihtirasının eseri olmalıdır." sözüne katılarak, ahlakın temel malzemesinin, akıl değil, duygular ve ihtiraslar olduğunu, ancak bu duygular ve ihtirasları yargılayan bir norm sisteminin de zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Şaylan, jakobenliğin çöküşünün yalnızca Türk toplumuna özgü bir şey olmadığını, evrensel bir gelişmenin Türkiye'yi de etkilendiğini belirterek, bunun sonucunda, özveri, öncülük etme, modernleştirme gibi ahlaki değerlerin ikinci plana itildiğini ve böylece uzun süre Türk toplumunda fazilet olarak tanımlanan bu ve benzeri değerlerin ağırlıklarını yitirdiğini vurgulamıştır. Bu kavramların yerini alan, demokrasi, eşitlik, insan hakları gibi yeni bir fazilet semantiğinin henüz tam olarak yerleşmediğini vurgulamıştır.

Şaylan, bugünün Türkiyesinde, 19. yüzyılda Amerika'nın vahşi batısında egemen olan bir birikim modelinin geçerli olduğunu, bu modelin kendi değerlerini getirerek karşıtı değerleri hızla erezyona uğrattığını ve yükselen değerler şeklinde de tanımladığı bu oluşumun, ahlak açısından, en azından Protestan etiğinden çok uzak değerleri topluma sunduğunu söylemiştir.

Bozkurt Güvenç, "Türkiye'de Siyasal Ahlak Sorunu" adlı bildirisinde, Türk toplumunu, çağdaşlaşma sürecinde, Rönesans'ın getirdiklerini, Aydınlanma çağını, endüstrileşmenin uluslaşma çağını ve bugünkü enformatik çağı bir arada yaşayan ender toplumlardan biri olarak değerlendirmiştir. Bilimde gerçeği en büyük değer olarak gören Güvenç, gerçeğe varmak için izlenen yolu da bir değer olarak kabul etmektedir. Bilimin değer üretmemesine karşın, değerlerinin olduğunu ve bu değerleri de ahlakın dışında tutmanın zor olduğunu ifade ederek, ahlakı sadece bir duygu meselesi görmemekte ve onun ahlaki boyutunun da var olduğunu düşünmektedir.

Ahlakın akli boyutu lehinde düşünenin yanında İslam dininin, kendince öngürdüğü, ahlakının tek tanrı, tek devlet ve tek dine vurgu yaptığını ve böylece bilimle çeliştiğini iddia etmektedir. Güvenç'in bu çelişkiyi dinin inanca dayalı, bilimin ise şüpheye dayalı olması olarak ifade etmesi kabaca bir algılama düzeyinden öteye gitmemektedir.

"Türkiye İçin Çözüm Önerileri"nin konu edildiği dördüncü oturumda, Coşkun Can Aktan, "Siyasal Ahlak Sorunu ve Çözüm Önerileri" adlı tebliğinde, politik karalama mekanizmasında rol alan aktörlerin, özel çıkar sağlama gayesiyle toplumda mevcut hukuki, dinî, ahlaki ve kültürel normları ihlal edici davranış ve eylemlerde bulunmaları hâlini politik yozlaşma olarak değerlendirmiştir. Aktan, politik yozlaşma türlerini ve rüşvet, arpalık, adam kayırmacılık, lobicilik ve rant kollama, kamu sırlarını sızdırma ve vurgunculuk, gönül yapma ve politik dalavere olarak zikretmiştir.

"Siyaset ile Aktöre (Ahlak)"nın konu edildiği oturumda, Cem Eroğul, "Türkiye İçin Çözüm Önerileri" adlı sunumunda, en iyi devleti, dizginlenmiş ve toplumun hizmetine

koşulmuş devlet olarak değerlendirmiştir. Eroğul'a göre, Türkiye'nin böyle bir devleti gerçekleştirebilmesi için, 12 Eylülün dayattığı buyurgan yasalar yığınını ortadan kaldırması ve bunun yerine, insan haklarını esas alan bir yasal düzenlemeyi ivedilikle gerçekleştirmesi gerekir. İnsan haklarına dayalı yeni bir düzenleme bir siyasal aktöre sorunudur. Eroğul, buna ilaveten, kamu işlerinde saydamlık, eğitim yoluyla yurttaşlık bilincinin yaygınlaştırılması ve emekçilerin bilinçli demokratik mücadelelerini de siyasal aktöre için zorunlu koşullar olarak değerlendirmektedir.

Ahmet Taner Kışlalı, "Önce Eleştiri ve Duyarlılık" adlı tebliğinde, seçim sistemini, yasama organının yozlaşmasındaki en önemli etkenlerden biri olarak görmüş ve seçim sisteminin siyasal ahlaka uygun, ulusal iradeyi, halkın iradesini çarpıtmayacak bir şekle sokulmasını gerekli görmüştür.

Kışlalı, yozlaşmayı önleyici en önemli unsurlar olarak eleştiri ve duyarlılığı görmüştür. Eleştirmenlerin ikna edici olmaları için, öncelikle kurumlarındaki yozlaşmaya karşı çıkmaları gerekmektedir. Kışlalı'ya göre, demokratik bir sistemde yozlaşmayı önlemenin demokratik ama en zor yolu, o sistemin temelini oluşturan bir öğe olarak insanın demokratik bir kültüre sahip olmasını sağlamaktan geçmektedir. Kışlalı, her aşamada, bilinçli bir çabayla bunun gerçekleşebileceğine inanmaktadır.

Son olarak, Mümtaz Soysal, "Erdem, Sisteme Yönelik Davranıştır" adlı bildirisinde, toplumda, toplumun ve yozlaşmanın sistem üzerinde düşünmeyi zorunlu hâle getirdiğini ve bunun gerekli olduğunu ifade etmiştir. Soysal, sistemin insan üzerindeki etkisini, şayet olumsuzsa bu takdirde sistemi değiştirmek ve düzen değişikliğinden söz etmenin demokratik bir erdem olduğunu vurgulamıştır.

Soysal, günün politikikasını, insanları sistem üzerine düşünmekten alıkoyan, hâlihazır yozlaşmanın sürmesini isteyen bir yaklaşımı ifade ettiğini belirtmektedir. Soysal'a göre, bu noktada, felsefe eğitimi, ekonomi, işletme gibi öğretimlerden çok daha önemlidir. Ahlaki değerleri egemen kılmak, felsefenin daha fazla yaygınlaştırılmasıyla mümkündür.

EYÜP ŞAHİN

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 6 sayı 2 nisan-haziran 2003

KÜRESELLEŞ(TİR)ME VE DİN

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Gayr-ı Resmî İlk Dinlerarası Diyalog
•
IBRAHIM M. ABU RABI
Çağdaş Arap Düşüncesi ve Küreselleşme
PATRICIA M. Y. CHANG
Yeni Milenyumda Amerikan Dış Politikası ve Din
HASAN KÖSEBALABAN
Din ve Amerikan Dış Politikası
YAKUP COŞTU
Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi
BİLAL SAMBUR
Küresel Köyde İslam
BİLAL GÖKKIR
Son Dönem Siyasi Gelişmelerin Akademik Yansımaları, Oryantalizm ve Akademik Özgürlük
•
RECEP ALPYAĞIL
Kur'an Yorumlarındaki Meşruiyet Krizi Karşısında Ebû Zeyd ve Câbirî
MUSTAFA ÖZTÜRK
Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebû Muslim el-İsfahânî
NEVZAT TARTI
Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu
•
İSMÂ'ÎL GASPIRALI [1851-1914]
Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvâzene
•
BÜNYAMİN ERUL
Yaşar Nuri Öztürk'ün Kendi Dilinden Hazreti Muhammed
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât

VI (2003), sayı: 2
KÜRESELLEŞ(TİR)ME ve DİN

▶EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

▶KONU DANIŞMANI
Mehmet PAÇACI

▶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 Yayıncının Notu

▶ Editörden

7 MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Gayr-ı Resmî İlk Dinlerarası Diyalog

▶ Makaleler

13 IBRAHIM M. ABU RABI
Çağdaş Arap Düşüncesi ve Küreselleşme

35 PATRICIA M. Y. CHANG
Yeni Milenyumda Amerikan Dış Politikası ve Din

51 HASAN KÖSEBALABAN
Din ve Amerikan Dış Politikası

67 YAKUP COŞTU
Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi

77 BİLAL SAMBUR
Küresel Köyde İslam

87 BİLAL GÖKKIR
Son Dönem Siyasi Gelişmelerin Akademik Yansımaları, Oryantalizm ve Akademik Özgürlük –Daniel Pipes'ın 'Campus Watch' Sitesi ve Konuya Dair Bir Bibliografya Denemesi–

103 RECEP ALPYAĞIL
Kur'an Yorumlarındaki Meşruiyet Krizi Karşısında Ebû Zeyd ve Câbirî –'Metnin Kıyameti' (Apocalypse of the Text) Üzerine Bir Deneme–

123 MUSTAFA ÖZTÜRK
Tefsir Tarihinde Özgürlüğün Adı: Ebû Muslim el-İsfahânî

141 NEVZAT TARTI
Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu

▶ Klasik Metin

151 İSMÂ'ÎL GASPIRALI [1851-1914]
Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvâzene

▶ Araştırma Notları

161 BÜNYAMİN ERUL
Yaşar Nuri Öztürk'ün *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed*

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

173 İsmail Doğan, *Osmanlı Ailesi –Sosyolojik Bir Yaklaşım–*

175 Peter Beyer, *Religion and Globalization*

177 Leif Stenberg, *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*

180 Mansoor Moaddel - Kamran Talattof, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*

181 Wilferd Madelung - Toby Mayer, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*

182 Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*

182 Rajeev Bhargava, *Secularism and its Critics*

183 I. Uluslararası Türk-Alman "Din ve Hayat" Sempozyumu

189 yoksulluk sempozyumu

193 Abstracts

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Tarih boyunca, farklı medeniyet ve kültür havzalarını bünyelerinde bulunduran, geleneksel kadim büyük imparatorluklar, kendilerinin 'nizâm-ı âlem' adını verdikleri sistemle yönetilen bir dünya imgesi oluşturma yönünde pek çok söylem geliştirdiyseler de, küreselleşme, modern zamanların getirdiği bir olgudur. Soğuk savaş sonrası (yeniden) yapılanmada dünyanın küresel bir köye dönüşmesini sadece bilişim teknolojilerinin başdöndürücü gelişmesine bağlamak safdililik olur. Söz konusu teknolojilerin bir araç olarak bu süreci hızlandırdığı doğrudur; ancak, insanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir toplumsal bütünleşmenin ve ekonomik entegrasyonun, insanlığın ortak değerleri etrafında değil de, aşılmaz bir güce dönüşen teknoloji sayesinde gerçekleştiğini gözlemlemek düşündürücü olsa gerek. Bu gözlem, küreselleşme olgusunun, her biri evrensellik iddiasında bulunan ilahi dinlerin konumunu bir kez daha tartışma konusu yaptığı anlamına gelmektedir. Ne var ki, dünya ölçeğinde tek bir kültür, tek bir medeniyet ve tek bir politikanın yaygınlaşmasını, hatta hegemonik bir baskı kurmasını içeren küreselleşmenin, daha doğru bir ifadeyle, 'küreselleştirme'nin, meşruriyetini birtakım dinî (Yahudi-Hıristiyan) yorumlara dayandırıyor olması, küreselleş(tir)medin ilişkisi bağlamında dinlerin konumu sorununu ele almayı lükse dönüştürmüş bulunmaktadır. Bu sebepledir ki, elinizdeki sayı, küresel köyde dinlerin geleceğini soğuklanlılıkla ele alıp irdelemek yerine, 'yeni sömürgecilik' olarak da adlandırılan küreselleştirme ideolojisinin meşruiyet devşirmeye yeltendiği dinî yorumlar üzerinde yoğunlaşmak durumunda kalmıştır. Özellikle, Yahudiliğin, ötekine zarar vermeyi öngören, hatta ötekinin varoluşunu tehdit eden, dinî bir kisveye büründürülmüş siyasi/dünyevi taleplerini Mesihçi itikatla tevhit eden bir protestan mezhebinin (Evangelizm), küreselleştirme siyasetinde üstlendiği rol ve bu rolü icra etmek için ürettiği yorumlar, özel sayılar çapında ele alınmayı acil kılıyor. Zira bu, açıkçası, dünyanın din temelli yeni çatışmalara sürüklenmesi demektir. Bu çatışmaların, küreselleştirme peşindeki gücün, kışkırtılmış veya üretilmiş çatışma bölgelerine bizzat müdahil olmasına ve nihayet yerleşmesine meşruiyet zemini hazırlayacağı ise açıktır.

Son zamanlarda, Türkiye'de çok farklı ideolojik ve toplumsal katmanların sözcülerince ve farklı bilgi kaynaklarından beslenen uzmanlarca, hatta kimi devlet ve siyaset ricalince sorunun vehametine –imalı anlatım ve diplomatik nezaket aygıtlarına başvurmaya ihtiyaç hissetmeyecek açıklıkta– dikkat çekilir olması, en son uyanan/ayıkan olma vasfını hemen hiçbir zaman kimseye kaptırmamış kimi akademisyen çevrelerde bile fark edilir bir kıpırdanmayı yaratabilmiş görünüyor. Küresel egemenlerin siyaset tarzına ilişkin hafızamız, daha düne kadar, küreselleşmeyi, yetişmek için peşinden koşturulası bir süreç olarak resmedenlerin bile, artık bir 'küreselleştirme' siyasetinin mevcudiyetinden söz eder hâle gelmesinin, –derin bir sorgulamanın ürünü olmaktan çok, derin bir uyarının sonucu olarak görülmeyi hak ettiği sürece– bizzat 'küreselleştirme' si-

yasetine eklemlenme potansiyeliyle malul kalacağı uyarısında bulunuyor. Kuşkusuz, küreselleştirmenin kendisi üzerine düşünmek kadar, bizde algılanış biçimi ve bu algının tarihi üzerinde teemmül etmek de entelektüel bir gereklilikti; ne var ki, elinizdeki sayı, nihayetinde ağırlıklı bir sayı olduğu için, bütün sayfalarını küreselleştirme olgusuna ilişkin yazılara ayırması mümkün değildi. Nasıl biz bu sayıyla sorunun yalnızca bir boyutuna ve yalnızca kısmen işaret etmeye çalıştıysak, inanıyoruz ki, başka platformlarda, sorunun başka boyutları başka ölçeklerde gündeme getirilecektir.

Bu sayıda, konu dışı yazılar arasında yer alan, biri kadim bir Mutezili müfessirin Kur'an yorumunu irdeleyen, diğeri iki yeni Kur'an yorumunun yorumunu içeren iki tefsir yazısını ve konulu rivayet kaynaklarını muhteva bakımından değerlendiren bir hadis yazısını zevkle okuyacağınıza inanıyoruz. Klasik metin olarak, bu kez, hiç bir bilim adamının ve *islâmiyât* okurunun arşivinin mahrum kalmasına gönlümüzün rıza göstermediği yüz yıllık bir metni sizlerle paylaşıyoruz. Araştırma notu olarak yer verilen eleştiri yazısı, halka hitaben yazılan eserlerde ilmî ve akademik ilkelerin nasıl berhava edildiğinin çarpıcı bir örneğini gözler önüne sermektedir; bu yazının da, halka hitap etmeyi misyon edinen ihtisas çevrelerine dolgun bir katkı sunacağına inanıyoruz. Elbette, temennimiz, bu tür katkılara hiç ihtiyaç hissetmeyeceğimiz olgunlukta bir fikir ve matbuat hayatının teessüs etmesidir. Bu sayıda, ayrıca, oldukça zengin kitap, tez ve sempozyum tanıtım ve değerlendirmeleri ile karşılaşacaksınız. Yeri gelmişken, bu konuda her sayımızın bir öncekinden daha zengin ve dolgun katkı içermesi için elimizden geleni yaptığımızı ifade etmek ve bize bu konuda katkı sunan bütün araştırmacı dostlara ve özellikle, titiz ve mütebahhir bilim adamı Bedri Gencer'e şükranlarımızı ifade etmek istiyoruz.

Değerli okurlarımız

Bu sayıyla sizleri yaz tatiline uğurlarken, yayın kurulumuz ve dergi çalışanlarımız, güz döneminde çıkacak "Aleviliğin Teolojisi" konulu ağırlıklı sayımızın ve *kitâbiyât* serisinden çıkacak kitapların hazırlıklarına başladı bile. Ayrıca, 2004 yılında yayımlayacağımız sayıların konularını da, uzun müzakerelerden sonra belirlemiş ve planlamalarına başlamış bulunuyoruz. 2004 yılında, İslam medeniyetinin ve Müslüman bünyenin tarih boyunca yaşadığı büyük buluşmaları irdelemeyi ve yılın son sayısında, bu birikimden hareketle, muhtemel müstakbel buluşmaya yönelik perspektifler geliştirmeyi, sunmayı planlıyoruz. Bu projenin sağlam öncüller üzerine oturmasını teminen, 2004'ün ilk ağırlıklı sayısında, Muhammedî-Kur'ani versiyonu itibarıyla İslam'ın yeryüzüyle buluşmasını ve bu buluşmaya ilişkin egemen yorumları bir kez de bu vesileyle okumayı deneyeceğiz. Önümüzdeki sayılarda, söz konusu projenin her bir sayıya dağılımını ayrıntılı olarak ilan edeceğiz. İlgililerden gelecek katkılarla bu projeyi başarılı bir biçimde gerçekleştirebileceğimizi ummak istiyoruz.

Son olarak, bu yılın "İslami İlimler Sorunu" konulu özel sayısı için yaptığımız ilana gösterdikleri yoğun ilgiden dolayı, bilim ve düşün insanlarına en kalbî şükranlarımızı sunmak istiyoruz. Yazı teklifi trafiğindeki yoğunluk, bir yandan, doğru bir sorunu konu edindiğimizi gösterdiği için bizi yüreklendirmiş, diğer yandan da, yeni kalemler kazanacağımız hususunda bize ümit vaat etmiş bulunuyor. Bu selamlama yazısına, bu ümidimizi sizlerle paylaşarak son vermek istedik.

Selam ve saygılarımızla

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 7-11

Editörden

Gayr-ı Resmî İlk Dinlerarası Diyalog

Dünyâ insanının her zamândan daha fazla birbirine yakınlaşdığı son yıllarda, düşünce sâhiblerini meşgûl eden problemlerden birisi de, tasarlanan yeni dünyâ düzeninde dinlere ayrılan yer olsa gerekdir. Asırlarca birbiriyle boğuşmuş çeşitli dîn mensûbları nasıl olacak da kendilerinden bekleneni yapar hâle gelebileceklerdir? Günümüzden 160 sene kadar önce işbu düşünceden hareketle gerçekleştirilmiş bir özel teşebbüs, *islâmiyât*'ın husûsiyle genç okuyucularının dikkatlerine sunulacak değerdedir. Bu ilmî teşebbüsün hâtırası, kısıtlı çerçevede de olsa, kitâb hâlinde bizlere ulaştırılabilmişdir. Emeği geçenlerden Allâh râzı olsun.

Eser, 1333/1915'de İstanbul'da Bahriye Matbaasında basılmışdır ve *Reddu'l-ḫılāf ve faṣlūl-iḫtilāf* ismini taşımakdadır. Eski yazımızla 288 sahifedir.*

1842'de zengin bir İngiliz'in teşebbüs ve finansmaniyle Londra'da yapılmış bir kongreden arta kalan zâbıtların tercemesidir.

Tercemeyi yapan zât, Harameyn mütercimliğinden emekli İsmâ'îl Ferîd Bey'dir.

Bir baba dostu, kendi evinin tavan arasında toz toprak içinde bir kağıd tomarı buluyor, mütercimimize getiriyor. Boş kaldığı bir vakit İsmâ'îl Ferîd Bey bunları inceliyor ve anlıyor ki bu perîşan kağıdları, dostunun babası, Hindistân'a yaptığı kumaş ticareti seferlerinden birisinde elde edip getirmişdir. Hindistanlı bir hattat bunları nesih hattiyle arabca olarak yazmışdır.

Mütercim merhûm, bu kağıdlardaki yazılanların hayâlîmi hakîkîmi olduğunu kesdiremiyosa da, onları bir düzene sokup Türkce'ye çevirmek zahmetine katlanmakdan kendini alamıyor. Zîrâ bunlarda gayr-ı müslimlerin dînleri hakkında çok faydalı bilgiler vardır.

Birinci varakın tercemesinden öğreniyoruz ki, 1842 Nisan'ında Hindistan müslümânlarından Şihâbuddîn Mirzâ, N. James [Ceymis] isimli mezkûr İngiliz'den 12 Mart 1842 Londra tarihli İngilizce yazılmış bir mektûb alıyor. Bu İngilize gö-

* *Reddu'l-ḫılāf* 1970'de Sönmez Neşriyat tarafından sadeliştirilerek yayımlanmış ise de, ben henüz görebilmiş değilim. Kongre zâbıtlarının İngilizcesi'nin âkıbeti hakkında da bir bilgimiz yokdur (Bkz. Prof.Dr. Mehmet Aydın, *Müslümânların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, Konya 1989, s. 84-86).

re Avrupalı, Amerikalı pek çok zengin, servetlerinin tamamını veya bir kısmını mekteb, hastahâne kütübhâne vs. hayrâta tahsîs etmekdedirler. Bunlar her ne kadar insânların yararına iseler de, ikinci üçüncü... derecede hizmetlerdir.

Hâlbuki şimdiye kadar kimsenin aklına gelmemiş bir hizmet vardır ki, hepsinden değerlidir. Mezkûr mektûbunda bunu şöyle açıklıyor:

> Bu hizmet: bir asıldan mütevellid [gelen] ve fakat biribirinden ayrı ve biribirine hasım olan nev-i beşeri bir fikir, bir kelime tahtına [altına] dâvet etmekdir. Merâmımı îzâh edeyim:
>
> Meselâ siz müslümânsınız, hıristiyan ve Mûsevî olanlara aslâ bir nazar-ı mehabbetle [sevgiyle] bakmazsınız. Onlar da tıbkı sizin gibi ne siz ne de yekdiğerine nazar-ı mehabbetle bakmazlar. (.....)
>
> Bu hâl neden neş'et ediyor? Hepimiz bir nev'den insân iken... bu husûmet nereden geliyor? (...) Birer birer imtihân olunsa, âkil [akıllı] oldukları tebeyyün edecek insânlar, cemiyetler teşkîl etdiklerinde çıldırıyorlarmı?"[1]

Ceymis'in fikrince bunun sebebi, her kavmin karşı tarafı dinlemeden anlamadan hüküm verip kendi düşüncelerini vazgeçilmez doğrular kabul etmesinden kaynaklanmakdadır. Bu müşkilden kurtulmanın çâresi vardır, yeter ki taraflar önce birbirlerini bir dinlesinler. Yapıcı tenkîd sonucu bir fikir birliğine varılması, ayrılıklara son verilmesi gâyetle mümkindir.

Bu düşüncesini fiiliyâta geçirmeye karar veren bu İngiliz ilk adımı atıyor ve bir Dinler Kongresi toplamak üzere her dîn ve meşrebden ulaşabildiği kimselere başvuruyor.

Ev sâhibliğini de üstlenen Ceymis'in dâvetlisi on âlimin isimleri kitâbda Arab harfleriyle kaydedilmişdir. Haklarında henüz yeterli bilgiye ulaşabilmiş değiliz.

Kongre'nin üç Müslümân üyesi var. İkisi Hindli Sünnî âlimler:

Sihâbuddîn Mirzâ (1801-?) ve Burhânuddîn Mirzâ'dır (1802-?).

Her ikisi de İngilizce, Fransızca, Farsça, Urduca ve Arabca okur yazardır. Üçüncü Müslümân, Şîa dünyâsından Alî Hân'dır (1797-?). Kezâ o da İngilizce, Fransızca, Rusca, Arabca ve Farsca bilen bir âlimdir.

Bunların dışında:

Prusyalı bir dinsiz; Tiflisli bir Protestan Ermeni; İtalyân bir Katolik râhib; Parisli bir Katolik profesör; Ortadoks Metropolid bir Rus; Cambridge Üniversitesinden mezûn Protestan bir İngiliz; İzmir asıllı bir Mûsevî hukukcu. Bu zâtların herbiri, eserleri olan, üç beş lisân bilen aydınlardır.

Elimizdeki *Reddu'l-ḫulāf*'ın metni ise, altı kâtibin, İngilizce kaydetdikleri kongre zâbıtlarının Hindistanlı katılımcı Şihâbuddîn Mirzâ tarafından Arabca'ya aynen çevrilmiş şeklidir. İngilizce orijinalinin âkıbeti henüz mechûlümüzdür. Türkçe'ye çevirenin de lüzûm gördüğü yerlere koyduğu notlara sâhibiz. Yirmi küsur oturum sürmüş olan bu ilmî mübâheseler günümüzde bile önemini korumakdadır. İngilizce asıllarını elde edecek bir ilim erbâbının himmetiyle yeni

[1] s. 55.

bir baskısı yapılacak olursa, bu kitabın devrimiz dinlerarası diyalog çalışmalarına müsbet bir katkı sağlayacağından emîn bulunuyoruz.

Biz, yerimizin kısıtlılığı sebebiyle çok zengin bir konu çeşitliliği taşıyan bu kitâbdan ancak dikkatimizi çeken bâzı husûsları okuyucularımızla paylaşabileceğiz.

Tarafların karşılıklı saygı çerçevesinde yapdıkları tenkîdler günümüz için bile aydınlatıcı değer taşımakdadır.

Bu kongrenin ana maksadı, Allâh, kâinat, insân, vahyin ve aklın ilimdeki yeri, vahyî kitâbların değeri gibi konularda aydınların sâhib oldukları birbirlerinden farklı görüşleri ortaya koymak, fikir birliğine varmalarını sağlamaya çalışmakdır.

Her ne kadar bu gâyeye ulaşılamamış ise de, bir buçuk asır öncesi dindârları ve dinsizlerinin ileri sürdükleri görüşleri, karşılıklı olarak yapdıkları tenkîdleri ve bunlara verilen cevâbları bilmek kültür târîhi açısından son derece değer taşımakdadır.

Müslümânlar açısından meselâ Tevrât, İncil ve Kur'ân'ın asliyet tartışmaları, İslâm'a ve Müslümânlara yöneltilen hücûmlara Müslümân katılımcıların verdikleri cevâblar oldukca dikkate ve ibrete şâyândır.

Zamân zamân aynı dinden olanların bile birbirine aykırı görüşlerini sergileyebildiklerine şâhid oluyoruz. Meselâ bizim Hindli âlimler henüz dünyânın yuvarlık olduğuna tam inanmış değillerdir. Fakat bunlara hitâben şîî müslümân Alî Hân:

> Her ne kadar mübâhesât-ı vâkıa [ileri sürülen görüşler], arzın küreviyyu'ş-şekl [küre şeklinde] olması aleyhinde delâil toplamak kabîlinden bir hâcet olmadığını zannetmekde berdevâmım. Zîrâ İslâm ulemâsının ekâbirinden pek çok zevât ve hattha (imâm) ünvânının ahzetmiş [kazanmış] ya'nî ehl-i İslâm'a pişvâlık [önderlik] etmek mertebesine suûd eylemiş [yükselmiş] olan a'lâm-ı fihâm [en büyük âlimler] bile arzın kürevî olduğu dâvâsını reddetmemişlerdir. Bu meyânda İmâm-ı Gazâlî, [ö. 1111] hazreleri: "Arz kürevhi değildir" diyerek, dîn-i İslâm'a nusret sadedinde bulunmak [zafer kazandırmaya kalkmak], dîn-i İslâm'a bilmeyerek ve "yardım ediyorum" zannederek ihânet eylemekdir [küçültmekdir] buyurmuşlardır...

diyebilmekdedir.[2]

Kendilerini 'medenî' sayan Avrupalılar'ın 'barbar' gördükleri İslâm dünyâsına ve şerîatına karşı, dinsiz katılımcı Prusyalı ağzından sıralanmış, meselâ cihâd, çok eşlilik, kadın ayırımcılığı, tesettür, ribâ... konusundaki safsatalarına aldıkları cevâblar dikkat çekicidir.

Bilhâssa Müslümân katılımcıların kendi inanç ve kültürleri açısından gâyet açık yürekli davrandıklarını tekrar belirtmeliyiz. Kur'ân-ı Kerîm'in beyânlarının bile müzâkere edilmesinden çekindikleri yokdur. Meselâ Burhânuddîn Mirzâ'ya göre mühim bir problem vardır ki, bütün kongreden çözüm beklemekdedir. Bu problem Yahûdî, Hıristiyân, Müslümân... kim olursa olsun herkesi ilgilendiren "ilm-i heyet" [kozmografya]'dan doğmakdadır:

[2] s. 138.

> Zîrâ "ilm-i hey'et" Tevrât-ı Şerîf hükmüne muğâyir olduğu için milel-i gayr-i müslime [Müslümân olmayan milletler] için lâzımu't-tedkîk [incelenmesi gerekli] olduğu gibi, Kur'ân-ı Kerîm hükmüne muğâyir olduğu için millet-i İslâmiyye için dahi lâzımu't-tedkîkdir. Böyle iken hiçbir milletin âlim-i dînîsi "ilm-i hey'et" ile "ilm-i dîn" beynini [arasını] tevfîk edecek [ikisini uyumlu hâle getirecek], ve yâhud şu iki ilimden hangisinin i'timâd-i aklîye akreb [aklen uyulması gerekene daha yakın] olduğunu ta'yîn eyleyecek bir tahkîk ve tedkîkde bulunmadılar.
>
> Ezcümle bizim ulemâmız meyânında [arasında] en benâm [namlı, şöhretli] en fâzıl zevâtın birtakımı "ilm-i heyet"in sıhhatini [doğruluğunu] teslim etdikleri hâlde, ondan daha fâzıl olanları bu ilmî reddeylediler.

Mısır'da öğrenim görmüş olan bu Hindli Burhân Mirzâ'nın söylediklerine kitâbın mütercimi Türk İsmâil Ferîd merhûm da katkıda bulunma lüzûmunu hissediyor ve bu çerçevede, Hıristiyan kitâbları tedkîk edilse, bu dînin "dîn-i ilâhî" olmadığının ortaya çıkacağını söyledikden sonra günümüz Müslümân ilâhiyatcılarına da yönelik saydığımız şu temennîlerde bulunuyor [sâdeleşdirerek yazıyoruz]:

> Şu hâlde âlem-i İslâm'a aşağıdaki üç şekilde hizmet olunabilir:
>
> Evvelâ, İslâm âlimlerinin en büyükleri, Hıristiyânların adı geçen kitâblarını başdan sona tedkîk edib, mantık, akıl ve târîh açısından reddiyeler yazmalı, sonra bunları, yabancı dillerle konuşup yazabilen, İslâm inançlarını yeterli derecede bilen bir sınıf öğrencilere okutup, Hıristiyanlarla ezilmeyecek derecede tartışmaya kâdir şekilde yetiştirip, herbirini bir yabancı ülkeye göndererek, İslâmiyet'i öğretmekle vazîfelendirmeli;
>
> İkinci olarak, herbir sahîfesi bir yabancı dilde yazılan bir gazete çıkarıb, orada İslâmiyet ve Hıristiyânlığın mâhiyetine dâir edebî yayımda bulunmalı;
>
> Üçüncüsü, bu *Reddu'l-ḫilâf* kitabında yapıldığı gibi, her milletin en büyük âlimlerini dâvet edip bir dîn kongresi toplamalı ve burada görüşülenleri hergün o dillerdeki gazetelerle yayımlamalı.
>
> Bu dediklerimizden hangisi yapılsa dünyânın ilim ve siyâset erbâbının İslâm âlemine yönelecekleri şübhesizdir. İslâmiyet'in şimdiki hâliyle rağbete mazhâr olamaması, İslâmiyet'in mâhiyetine, Hıristiyanlardan geçdik, pek çok Müslümânın bile, bu sâhada fikir yürütecek derecede vâkıf olmadıklarından kaynaklandığı gâyet açıkdır.
>
> *İkdâm Gazetesi*'nin 21 Haziran 1331 [1915] târîhli sayısında, Fransızlar'ın Osmânlı ülkesinin taksimi gerçekleşdiği takdirde, Müslümânları Hıristiyanlaştırmaya çalışacaklarını gazetelerinin yazdıkları, haberi vardır...[3]

Mütercim merhûmun 90 sene evvel düşündüklerini gerçekleştirebilecek seviyeden hâl-i hazır İslâm âleminin hâlâ ne kadar uzak olduğunu söylemeye lüzûm yokdur sanırım.

[3] s. 196-197.

Durum ne olursa olsun, günümüz teknolojisinin küçülttdüğü dünyâda birbirinden kopuk yaşamanın imkânsızlığını idrâk eden insanoğluna düşen en büyük vazife Allâh'a yaraşır kul olabilmeye şahsen hazır olmasıdır.

Bu yolda kültür tarihçilerine terettüb eden katkı ise, geçmişin muhâsebesini hakkiyle yapabilmekle sağlanacakdır. Asırlar öncesinden gelen yanlış fikirlere saplanıp kalmış bir dünyâlıdan bir başkasını anlamasını, hak ve hakîkate rıza göstermesini beklemek abesdir. Bu bakımdan geçmişin hatalarını, kimden gelirse gelsin saf dışı edebilmeyi vazgeçilmezlerden sayıyoruz. Bu düşüncelere bundan 160 sene önce erişmiş ve bu yolda mesâî sarfetmiş olanlara şükrân duyuyor ve yazımızı *Reddu'l-hilâf*ın başlarında merhûm mütercimin yazdıklarıya bitirmek istiyoruz.

İsmâ'îl Ferîd Bey'i dinleyelim:

> Ben derim ki, biz Müslümânlar, memleketimizde mütemekkin [oturan] Rum, Ermeni, Yahûdî lisanlarını –okur yazar olarak– öğrenmeliyiz. Onların ulûm-i dîniyyelerine âid kitâbları mütâlaa etmeli ve şâyân-ı suâl olan cihetlere dâir kendileriyle müzâkere ve mübâhasede bulunmalıyız. İşte ancak bu sûretle onlarla anlaşabiliriz. Kezâlik Rusya Müslümânları Rusça; Fransa, İngiltere Müslümânları da İngilizce, Fransızca öğrenmeli ve onların kitâblarını okuyup meslek ve mezheblerine dâir mâlûmât-ı sahîha [doğru bilgileri] iktisâb etdikden sonra onlarla anlaşmalıdırlar. Hak ve hakîkat teaddüd etmeyeceğinden [tek olduğundan] akvam beyninde [halklar arasında] er geç bir ittihâd, bir tekârrüb [yakınlaşma] husûlü için çalışmalılar. Dünyânın nizâ ve cidâli [anlaşmazlık ve çatışmaları] işte ancak bu vâsıta ile bertaraf olabilir [ortadan kaldırılabilir] ve âsâyiş-i âleme [dünyâ barışına] ancak bu yoldan vusûl [ulaşmak] müyesser olabilir.

Devâmında İsmâ'îl Ferîd, "Fakat" diye başladığı şu uyarıda bulunmakdan kendini alamıyor:

> Kaş yapalım derken göz çıkarmamak için –bu tarîka sülûk edecek olan– evvel be evvel ulûm-i dîniyye-i İslâmiyye'de kesb-i meleke ve mehâret etmeli, yânî tâbîr-i amelî ile: *Şerh-i Mevâkıf, Şerh-i Makâsıd, Şerh-i Metâli'* gibi bir kitâbı tamâmen ve *Te'vîlât-ı Ebû Mansûr-i Mâturîdî*, *Tefsîr-i Kebîr* ve *Tefsîr-i ibn Hâzin* gibi müdevvenâtı kısmen ve *Kütüb-i Sitte-i Ehâdîs*'i mükemmelen okumuş ve anlamış bulunmalı.

Bu münevver mütercimimizin yukarıdaki satırları, günümüz dünyâsının barışa kavuşabilmesinde gerekli kültürel altyapının esâslarını bir asır öncesinden dile getirmekdedir. Çeşitli din ve inanışdaki insanların birbirleriyle uyuşum sağlayabilmelerinin vazgeçilmez şartı, karşılıklı fikrî bünyelerini tanımakdır. Asırlardır birlikde yaşadıkları Rumun, Ermeninin, Yahûdînin, Süryâninin... inançlarını kendi kaynaklarından öğrenmek ve onlarla kültürel diyalog kurmak yolunda hemen hemen hiçbir şey yapmamış olan Anadolu Müslümânlarını ne çapda bir ilmî faâliyet beklediğini söylemeye lüzûm varmıdır?

Merhûm mütercimin kaş yapayım derken göz çıkarmamak için elzem saydığı seviyeye bunca İlâhiyât Fakültesine sâhib Anadolu aydınlarının ulaşdığını söyleyebilmeyi ne kadar isterdik!

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 13-34

Çağdaş Arap Düşüncesi ve Küreselleşme

IBRAHIM M. ABU RABI
PROF.DR., HARTFORD SEMINARY
ÇEVİREN: ZİKRİ YAVUZ, İBRAHİM BOR

özet
Çalışma, Arap düşünürlerin küreselleşme karşısındaki geliştirdikleri yorumları incelemektedir. Çalışmada, soğuk savaş sonrasında gelişen Amerikan hegemonik dış politikası, gelişen yeni dengeler, Arap ülkelerinde demokratikleşme sorunları, İslamcılık ideolojisinin son gelişmelerle geleceği nokta, Arap İsrail anlaşmazlığı bağlamında Arap düşünürlerin geliştirdiği ortak ve ayrıştıkları noktalar ele alınmaktadır. Çalışma, Arap solunun iki ismine yer vermektedir: Suriye'den Mahmûd Emîn el-Âlim ve Mısır'dan Sâdık Celâl el-Azm. Faslı çağdaş düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî'nin bu konuda yorumlarına yer verilmektedir. Son olarak iki İslamcı'nın görüşleri tartışılmaktadır: Yûsuf el-Karadâvî ve Muhammed Kutub.

anahtar kelimeler
Küreselleşme, Arap Dünyası, Kapitalizm, Üçüncü Dünya, İslam, Mısır

Tarih yazımındaki gizli tehlike, milletlerin ve ırkların içinde bulunduğu şartların, günlerin ve çağların akıp gitmesiyle değiştiği olgusunun göz ardı edilmesidir... Dünyanın ve milletlerin içinde bulunduğu durumlar, onların göreneklerinin ve fırkalarının sürekli olarak aynı şekilde kalmasına müsaade etmez [Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, tr. Franz Rosenthal (New York: Pantheon Boks, 1958), I. 56-7].

Üçüncü dünyanın tarihindeki safhalardan biri olan 1950'lerde ve 60'larda küreselleşme taraftarlarının ortadan kaldırmayı ve marjinalleştirmeyi ümit ettikleri kültür, gerçekte iki türden oluşuyordu. Emparyalist/hegomonist kültür ve liberalist/ulusçu kültür. Küreselleşme ideolojisinden etkilenmiş olanlar, yeni

bir tür kültür yaratmak istiyorlardı: Açıklık ve kendini yenileme kültürü, durgunluk ve içine kapanma kültürü (Muhammed 'Âbid al-Câbirî, *Qadayah fî al-Fikr al-muasır,* [Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 1997), s. 144].

Emperyalistlerin gerçekten istedikleri, politik bir gövdenin temeli olmaksızın, politik gücün genişlemesi idi. Emperyalist genişleme, artık ulusal sınırlar içinde, kârlı yatırım olanağı bulamayan, aşırı tasarruf sonucu 'gereğinden fazla' paranın ortaya çıkması ve sermayenin gereğinden fazla üretmesi nedeniyle oluşan tuhaf bir ekonomik kriz tarafından tetiklendi [Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* (New York: Meridian Boks, 1963), s. 135].

Modern tarih boyunca Batı herhangi bir Arap liberal (ve demokratik) tecrübenin başarısına izin vermedi,; çünkü, başlangıçtan beri, o kendisinin kontrolünden bağımsız bir Arap burjuvazinin gelişimine müsaade etmedi. Şiddetli bir şekilde sekülarizme karşı olan, teokratik ve feodal toplumlarla, daima Batı'nın açık bir işbirliği aramasının nedeni budur [Gâlî Şukrî, *Diktatorya ettaḥalluf el-'arabī,* al-Hayâtu'l-mısriyyeti'l-'amme li'l-kitâb, Kahire 1994, s. 159].

1950'lerde ve 60'larda yaşamış herhangi bir Arap için, kendi neslinin bir sürü karmaşık işlere muhatap olduğunu hissetmemesi çok zordur. Şaşırtıcı bir şekilde, II. Dünya Savaşı sonrası ilk on yıllık zaman diliminde yaşayıp, bugünkü işleri yürüten bu rejimlerin bağımsızlığını destekleyerek onları iktidara getiren bizim nesil idi: Ordular, anti-demokratik toplumlar, istihbarat servisleri, ümitsiz bir şekilde geriye dönük ve reforme edilmemiş eğitim sistemleri, küçük bir elit ile birçok haktan mahrum büyük bir çoğunluğu oluşturan vatandaşlar arasındaki açılan fark, Birleşik Devletlere bağımlılık, neredeyse tamamen sivil toplumların gelişimden mahrum olması, üretimin bütün alanlarda neredeyse dibe vurmuş olması [*The End of the Peace Process: Oslo and After,* (New York: Pantheon Boks, 2000), s. 173].

New York'tan Pekin'e kadar, Moskova ve Vladivostok yoluyla, kalitesi düşük hazır aynı yemeği yiyebilir, kalitesiz aynı televizyonu izleyebilir ve artan bir şekilde aynı ucuz romanları okuyabilirsiniz. Doğu ve merkez Avrupa'nın yeni pazarlarında yeni bir kitap, McDonalds'ın bir hamburgeri gibi tüketilebilir. Kabızlık ve aşırı gaz, artık midenin sağlığına zarar veriyor [Tarık Ali, "Literature and Market Realism", *New Left Review,* (May-June 1993), no. 199, s. 140].

Muhtemelen tarih bir gün 'sermayenin' sadece bir para yığını olmadığını bize hatırlatacaktır: Sermaye, son dört yüzyıldan beri dünyanın çehresini daha fazla değiştiren ve insanların uzlaşamadığı engelleri, çekinceleri ortadan kaldıran bir enerjiye sahiptir. Sermaye; savaş, ticaret, afet, finansal yardım yoluyla bütün millet ve ırklardan insanları bir araya getirdi. İnsanları ekonomik kelebekler olarak uçmak için kozalarından dışarıya çıkardı. Beni anti-kapitalist olarak düşünme. Kesinlikle değilim. Sadece 16. yüzyıldan beri devamlı bir şekilde ispatlanan şeyin, sermayenin, değişimi etkileme gücü olduğu olgusunun farkındayım. Hayır nefret ettiğim sermaye değil. Tiksindiğim sermaye gücünün keyfî olarak kullanılmasıdır [Pramoedya Ananta Toer, *The Mute's Soliloquy,* (New York: Hyperion East, 1999), s. 253].

> Kapitalizm (Fransa'da) ekonomik buyruğu ucuza alıp pahalıya satmak olan yönetici bir sınıf üretti. Bu sınıf, alt grupların ve işçilerin güç kaldıraçlarına anlamlı girişine engel olarak, bütün sivil toplum ve devlet içindeki ağırlığını garanti edeceği kurumlar kümesi oluşturarak kendini yeniden inşâ etmiştir [Micheal Sprinker, *History and Ideology in Proust: A la recherce du temps perdu and the Third French Republic* (London: Verso, 1998), s. 61].

Bütün eğilimleri ve renkleriyle çağdaş Arap düşünürleri küreselleşmeyi iki temel başlık hâlinde anlamaya başlıyorlar: Bu fenomenin Arap dünyasında neden olduğu büyük meydan okumalar hakkında düşünmek ve geçmiş yüzyıldaki Arap dünyasının genel ilerlemesini veya bu ilerlemenin olup olmadığını değerlendirmek. Küreselleşmenin, ekonomik ve sosyal pratik uygulamaları yanında, Arap entelektüelleri tarafından işaret edilecek temel mesele, hem Ortadoğu'da hem de Kuzey Afrika'da bütün Arap dünyasının çağdaş kültürel kimliğinin pratik uygulamalarıdır. Arap entelektüelleri birkaç büyük noktada anlaşmaktadırlar: İlki, Sovyetler Birliği yıkıldığı için üçüncü dünya büyük politik ve askerî karmaşaya maruz kaldı. İkincisi, Birleşik Devletlerin hegonomik pozisyonunu artırması, Arap politik düzeni üzerinde ters etkilere neden oldu. Demokrasi tamamen geri çekildiğinde mirası otoriteryanizm devraldı.[1] Üçüncüsü, geçen birkaç on yılda sefalet oranı arttı. İdareyi elinde tutan Arap elitleri özellikle Birleşik Devletlerde olmak üzere Merkezde bulunan muadilleri ile işbirliği hâlinde kesin bir şekilde sağa bir dönüş yaptılar.[2] Dördüncüsü, Ortadoğu'daki küreselleşmeden başlıca faydalananların başında, İsrail ve siyonist hareketi olmuştur.[3] Beşincisi, İslamcılık, dağılmış orta sınıf ve fakirler için yeni bir ümit olarak Arap dünyasındaki modernleşmenin yayılmasıyla yeni bir temel kazanmış gözüküyor. Altıncısı, küreselleşme kaçınılmaz bir fenomen olmasına karşın, Arap dünyası Amerikancılığın yayılmasına karşı koymak için kültürel olarak birleşebilir.

Bütün çağdaş Arap entelektüel hareketleri içinde Arap solu, küreselleşme fenomeninin ekonomik ve sosyal kaynaklarına ve onun çıkarımlarına ilişkin süregiden bir eleştiri geliştirmede öncüdür. Bu sorun hakkındaki analizlerinin bir sonucu olarak, özellikle Samir Amin ve Sâdık Celâl el-Azm gibi Arap solunun bazı önde gelenleri uluslararası şöhret kazanmışlardır. Arap solunun küreselleşme

[1] Paul Salem, "el Vilâyet el-Muttehideh ve'l-'avlamah: ma'alim el-haymanah fî matla' al-qarn al-hadi ve'l-'işrîn", In Merkez Diraset el-Vahdeh al-'Arabiyya, *al-'Arab ve'l-'Avlamah* (Beirut: Merkez Diraset el-Vahde al-'Arabiyye, 1998), s. 209-52.

[2] İsmâ'îl Sabri Abdullâh, "el-Kevkebe: el-re'smaliyye al-'alemiyye fî merheleti ma ba'd el-imperyaliyye", *et-Tarîk*, 56 (July-August 1997), sayı: 4, s. 54-69. Tap'a göre, "Üçüncü dünya olarak adlandırılan şeyde yerel elitler artık millî gelişme stratejilerini korumada ısrar etmemekte, aksine açıklığı hoşgörmekte ve rolleri de, uluslararası kapitalizmin bölgesel temsilciliğini yapmak olmaktadır. Onlar kendi ekonomilerini küresel ağa katmak için çalışırlar, kendi ülkelerinin çalışanları ve vergi mükellefleri en iyi ücreti aramazlar. William K. Tapp, *The Amoral Elephant: Globalization and the Struggle for Social Justice in the Twenty-First Century* (New York: Monthly Review Press, 2001), s. 182.

[3] Azmi Bişara, "Isrâ'îl ve'l-'avleme: b'ad jevanib cedeliyyat al-'avleme ısrailiyyan", In Markaz Diraset el-Vahde *el-'Arab ve'l-'Avleme* (Beyrut: Merkez Diraset el-Vahde el-Arabiyye, 1998), s. 281-296.

hakkındaki bütün görüşlerini vermek bu makalenin sınırlarını aşar. Bununla birlikte, küreselleşme meselesine dikkate değer bir ilgi göstermekte olan Arap solunun önde gelen iki süreli yayınından, Lübnan'da çıkan *et-Tarîk* ve Mısır'da çıkan *Ḳaḍāyā Fikriyye*'yi not etmek önemlidir.[4]

Küreselleşme karşısında Arap solunun genel bir görüşünü, okuyucuya sunmak için, iki önemli çağdaş Arap Marksist düşünür olan Mısırlı Mahmûd Emîn el-Âlim ve Suriyeli Sâdık Celâl el-Azm'a birkaç pasaj ayıracağım. Mahmûd Emîn el-Âlim, küreselleşmeyi, kesin bir şekilde 16. yüzyıldan başlatarak, Avrupa'da modern kapitalizmin tarihsel gelişim bağlamı içine yerleştirir. O, zamanının büyük bir kısmını 19. yüzyıl kapitalizminin dinamiklerini ortaya koymaya çalışan Karl Marx'ın ekonomik görüşlerini temel alır. Küreselleşme, sadece başlangıcından beri dünyayı derin bir şekilde etkileyen, ideolojik bir yapı değil, aynı zamanda objektif, tarihsel bir süreçtir. "Küreselleşme, insanlık tarihinde ilk kez tam bir insanlık birliğini gerçekleştirme hedefidir. Uluslararası düzeyde ortaya çıkan bu kapitalist medeniyet, Avrupa kaynaklı olup, hâlihazırda Batı tarafından egemen kılınmasına karşın, bazılarının düşündüğü gibi, Batı Avrupa medeniyetinden ziyade, evrensel, kapitalist bir medeniyettir."[5] Kapitalizm başlangıcından beri yeni pazarları sömürmek amacıyla küresel bir taarruz hâlindeydi. Sonuçta el-Âlim'e göre, Avrupa merkezli vizyonuna karşın, küresel kapitalizm, gerçek, rekabetçi bir medeniyet hâlini almıştır.[6] O, 18. ve 19. yüzyıllardaki saldırgan kapitalizme ciddi eleştirileri olmasına karşın, el-Âlim bu yüzyıllardaki üçüncü dünyanın, gelişen dünya tarafından yağmalanmasını göz ardı etmektedir. Bu yağmadan temelde iki şirket sorumlu idi: 18. yüzyılda Hindistan'da fiilen devlet olan Doğu Hindistan Şirketi ile Endonezya'daki Doğu Danimarka Şirketi. Her iki şirketin de gayesi, ticarette maksimum fayda sağlamaktı. Bu hedefe ulaşmak için, kendi belirlenmiş hedeflerine en uygun düşecek şekilde, güç yapısını ya değiştirmeyi ya da aynen muhafaza etmeyi zorunlu buluyorlardı.[7]

Çağdaş küreselleşmenin 16. veya 17. yüzyıllardakinden çok daha karmaşık bir sistem olduğunu iddia etmek, mevcut kapitalizmin üçüncü dünyayı daha önceki-

[4] Bkz. Mahmûd Emîn el-Âlim, ed. *el-Fikr el-'Arabi beyne el-'avleme ve'l-hadese v ama ba'da el-hadese (Arab Thought Between Globalization, Modernity and Post-Modernity)*. *Ḳaḍāyā Fikriyye*'nin özel sayısı (1999), s. 19-20. Bu bölümün içeriği; Mahmûd Emîn el-Âlim, Samir Amin, Issam Ğafaşî, Fâris Ebî Sa'b, Amine Reşîd, Muhammed Hâfız Diyab, Arus el-Zubeyrî, Tâhir Labîb ve Feryal Ğazûl gibi daha pek çoğu tarafından desteklenmektedir.

[5] Mahmûd Emîn el-Âlim, "el-Avleme ve Hiyârât el-Mustakbel", *Ḳaḍāyā Fikriye* içinde, s. 11.

[6] Agm., s. 9-11

[7] Endonezya hakkında klasik çalışmalara bkz. George Kahin, *Nationayisl and Revolution in Indonesia* (Ithaca: Cornel University Press, 1952). Cornell Üniversitesi, meşhur Güney Asya bilimscisi Benedict Anderson'a göre, Batı'nın üçüncü dünyayı yeniden sömürmeye dönmesi; "üstelik, alacalı (*emottled*) emperyalizm, 19. yüzyılda âniden ortaya çıkmadı, Afrika'nın büyük çoğunluğunda olduğu gibi, aksine asırlara yaydı: Portekiz ve İspanyollar nihai feodalizme 16. yüzyılda, Hollandalılar Merkanticiliğe 19. yüzyılda eriştiler. İngilizler, 18. yüzyılda Aydınlanma'ya, Fransızlar 19. yüzyılda endüstrileşmeyi başardılar; Amerikalılar da 20. yüzyılda motorize oldular. Benedict Anderson, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World* (London: Verso, 1998), s. 5.

lerden de fazla tahrip ettiği ve ona zarar verdiğini varsaymaktır. Bununla birlikte, el-Âlim'in argümanı, bir şekilde farklı bir istikamete doğru yönelir. O, Samir Amin'in çeşitli yazılarında bahsettiği şekilde artık tek bir kapatalist üretim modundan bahsedilemeyeceğini, aksine kültürlerin, dinlerin ve bölgelerin ileri derecede iç içe geçtiği ve bir bütün olarak kabul edilmiş küresel bir medeniyet olan, karmaşık kapitalist bir medeniyetten bahsedebileceğimizi söyler. el-Âlim'in görüşüne göre, kapitalist üretim biçimi kapitalist küreselleşmeye ve kültüre neden olmuştur. Bu da sırasıyla, hâlihazırdaki kapitalist küreselleşmeye neden olmuştur. Günümüzde çağdaş küreselleşmeyi üç büyük durum tanımlamaktadır: 1) Kapitalist sistemin rekabetçi ve sömürgeci doğası; bu sistemin kalbinde başlangıcından beri sistemi karakterize eden ilerleme, büyüme, yayılma fikri vardır. 2) Bir anlamda, evrensel kapitalist sistemi dünya ekonomisinin tek yetkilisi olarak bırakan sosyalist ekonomik sistemin çöküşü, bu durum üçüncü dünya ve birçok devletin siyasi bağımsızlığı için önemli pratik sonuçlara sahiptir. 3) Uzaklık kavramını yeniden tanımlayan enformasyon ve medya teknolojisinde muazzam bilimsel ilerlemeler. Kapitalizm gerçekten küreselleşme çağında zaferini ilan etmiştir.

el-Âlim, çağdaş kapitalizmi, kendinden önceki insan medeniyeti ve kültürlerini dışlayan, "evrensel kapitalist bir medeniyet" olarak tanımlar.[8] Bunu söylemekle el-Âlim, çağdaş küreselleşmenin tesiri altındaki, dünyanın, geniş oranda, dünyada farklı düzeylerde kabul gören homojenize ekonomik sisteme yönelmiş olduğuna inanmış olmaktadır. el-Âlim'e göre, bu homojen ekonomik sistem, çağdaş dünyada geçerli tek medeniyet olan egemen kapitalist bir medeniyet yarattı. Diğer bir deyişle, el-Âlim, Samuel Huntington'un yakın geleceğin "bir medeniyetler çarpışmasına tanık olacağı" görüşünü rededmektedir.[9] el-Âlim, bu tezin basit bir nedenden dolayı savunulamaz olduğunu, yani dünyanın, medeniyetlerle dolu olmayıp, aksine evrensel kapitalist bir medeniyet tarafından pratik gerekçelerle idare edildiğini öne sürer.[10]

Daha kesin bir ifadeyle, Arap ve Müslüman dünyası şu ân bir Arap ve İslam medeniyetiyle övünemez. Arap ve Müslüman dünyadaki siyasi ve ekonomik elit, kendi kültürlerini göz önünde bulundurmaksızın, kapitalist medeniyetin gerçek iştirakçileridirler. Bir Müslüman Arap kültürünün var olduğu doğrudur; ama hâlihazırda bu daha geniş kapitalist bir medeniyet tarafından yönetilmektedir. Bu, İslam'ın modern Müslüman dünyada sadece bir kültür veya

[8] el-Âlim'in medeniyet hakkındaki duruşunu şu ifadeyle karşılaştırın: "Medeniyetin, bu hâlde iki yönü vardır: Avrupa ekonomik yayılmacılığının ideolojik meşrulaştırılması diğeri ise Avrupa'yı, gezegenin diğer medeniyetlerinin de ifade edildiği yer olarak merkeze almak." Walter D. Mignolo, "Globalization, Civilization Processes, and the Relocation of Languages and Cultures", Frederick Jameson & Masao Miyoshi, eds. *The Cultures of Globalization* (Durham: Duke University Press, y.y.) içinde, s. 33.

[9] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the Wolrd Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

[10] Mahmûd Emîn el-Âlim, "el-Avleme ve ḫıyārāt el-mustaḳbel", *agd.*, s. 25.

kültürler olmadığı, bununla birlikte, bir İslam medeniyetinin var olduğu şeklindeki İslamcı iddiaya karşı, önde gelen sol Arap entelektüellerin verdiği kesin bir cevap ve ilginç bir iddiadır. Sanırım el-Âlim, Arap dünyasında çağdaş Müslüman düşüncesindeki en karmaşık problemlerden birine parmak basmaktadır: Normatif medeniyet ile (İslam'ın dünya görüşü) somut ve tarihsel olarak mevcut, yani küresel kapitalist medeniyeti yan yana koymak. el-Âlim, modern küresel kimliğin iç yüzünü kapitalist ağın dışında görmez. Diğer bir ifadeyle dinî kimlik, kapitalist sistemin egemenliği tarafından belirlenmiş olan kimliğe nazaran ikinci dereceden bir kimliktir. Kapitalistler, (kapitalist medeniyetin destekleyicileri olan) Müslüman dünyayı da içerecek şekilde, dünyanın her bir yerinde bulunabilir ve sınıf çatışmaları da sosyal ilişkileri belirler. Dahası, el-Âlim'in argümanında şu ima edilmektedir: Avrupa'nın aksine Müslüman dünya, modern zamanda kendi kapitalist sistemini geliştirmekte başarısız olmuş ve böylece Batı'nın öncülüğündeki dünya kapitalist sistemine bağımlı hâle gelmiştir. Müslüman dünya bir kültüre sahip, ancak bir medeniyetten mahrumdur.

el-Âlim'e göre, kapitalist medeniyet, ortaya çıktığı ülkenin farklı kültürel ve sosyal yapılarına bağlı olarak kristalize olmasına rağmen, dünya çapında egemen olan bir medeniyettir. el-Âlim, Kuzey Amerika'nın bilimsel ve ekonomik meselelerde başat bir rol oynayarak, kapitalist sistemin Kuzey Amerika, Avrupa ve Japonya'da en güçlü olduğunu ileri sürer.[11] O, küreselleşme ve Amerikanlaşma veya küreselleşme ve hegemonya arasında bir ayırım yapar. Küreselleşme, 16. yüzyıldan itibaren feodal sistemin kalıntılarıyla başlayan sosyotarihsel bir hedef ve ekonomik bir süreçtir ve o zamandan beri büyük değişimlere uğramıştır. Diğer taraftan, Amerikanlaşma ve Amerikan hegemonyası, ABD'nin mevcut dünya kapitalist sisteminde oynadığı başat ekonomik ve bilimsel rolün ürünüdür.[12] Britanya, 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk yarısında egemen kapitalist güç olduğuna göre, küreselleşme ve ABD hegemonyası zorunlu olarak eşanlamlı değildir. Şu ânda ABD tek başat güç olmasına rağmen, bu rolü sonsuza kadar oynayacağı muhtemel değildir.[13]

[11] Noam Chomsky'ye göre, "birçok nedenden dolayı, Amerkan kapitalizmi dünyada en etkin olanıdır, bunlardan biri Amerikan devletinin özel sermayeye büyük destek vermesidir. 'Kapitalist' kelimesi, kapitalist olma anlamına gelmez. Dahası, o devlet sübvansiyonu sağlanmış ve korunmuş özel güç merkezlerine –ki bunlar tarihçiler tarafından yerel tiran olarak adlandırılırlar, radikal bir şekilde kamuya kapalı ve klasik liberal idealleri ihlal etmede Amerikan mahkemeleri tarafından haklar tanınmış kolektif yerel varlıklara– işaret eder." Noam Chomsky, "Power in the Global Arena", *New Left Review*, (July-August 1984), no. 230, s. 4.

[12] el-Âlim'in Amerikan kapitalizmiyle ilgili görüşlerini şununla karşılaştırın: "Sivil savaşta kuzeyin zaferinden sonra Amerikan kapitalizmi, Avrupa'da henüz bilinmeyen, sürekli bir şekilde teknolojik yeniliği hızlandıran, devamlı işgüçü akışını destekleyen, devletin buyruğu altındaki kendi sınır tanımaz genişlemesi için işadamı sınıfına yoğun fırsatlar teklif eden, bir çeşit endüstriyel güç hâline geldi." Peter Govan, "A Calculus of Power", *New Left Review*, (July-August 2002), no. 16, s. 63.

[13] Mahmûd Emîn el-Âlim, "al-'Avleme", s. 25.

Çağdaş küreselleşmeyi anlamak neden bu kadar önemli? 19. yüzyıldan beri Arap dünyası, kapitalist Batı'ya bağımlılığına karşı çözümler bulmak için yoğun çabalar sarf etmiştir. Arap dünyası (Batı'ya yapısal ve ekonomik bağımlılığını sona erdirme girişimi olan) birçok siyasi harekete –ki en dikkate değer olanı milleyitçiliktir–, şahit olmakla birlikte, henüz makul bir çözüm bulamamıştır. el-Âlim, Arap sosyal sisteminin yaşadığı krizin ABD'nin hâlihazırdaki hegemonyasından ve uluslararası işgücünün dağılımından kaynaklandığını iddia eder. Arap siyasi elitleri ya bu işgücü dağılımından faydalanırlar ya da onu kendi lehlerine değiştirmeye güç yetiremezler.[14]

el-Âlim daha önce de işaret edildiği gibi, medeniyetler arası çatışma kavramını bir kenara bırakmıştır. Bununla birlikte o, Avrupa topluluğu ile ABD arasında veya Japonya ile ABD arasında olduğu gibi, farklı bölgesel ekonomik güçler arasında veya kıtalar arasında, medeniyetler-içi çatışmaların hayli muhtemel olduğunu ileri sürer. Bu çatışma, kapitalist sistemin doğası üzerine değil, aksine kapitalist sistem için hayati olan kaynakların tüketimi ve dağılımı üzerine olacaktır. el-Âlim, analizlerinde Çin'e değinmemekle birlikte, Çin'in ekonomik tecrübesi hakkındaki iddiaları ilginç olabilir.

el-Âlim, kapitalist küreselleşmenin objektif evrensel doğasını ve sistemin devasa bilimsel icatlarını kabul etmekle birlikte, onun trajik ve yıkıcı yönüne de dikkat çeker. el-Âlim, Avrupa modernliğiyle mevcut küreselleşme arasında ilişkiler kurar; ona göre, küreselleşme, modernliğin temel sonuçlarından biridir.[15] Fakat modernitenin trajik kökenleri vardır. O başlangıcından beri tamamen fayda için dünyanın fethine yönelmiştir. el-Âlim, mevcut hâliyle küreselleşmenin, az sayıdaki bir grup insanın açlık ve tamahkârlığı tarafından yönlendirildiğini ve insanların çoğunluğunun aksine dünya nüfusunun ancak yüzde onunun çıkarlarına hizmet ettiğini savunur. O, küreselleşmenin neden olduğu problemlere çözüm oluşturmanın, öncelikli olarak, ABD'nin politik ve ekonomik hegemonyasına boyun eğmeyi reddedip dünyadaki son gelişmelere açık bir tavır sergilemekle mümkün olacağına inanmaktadır. O, Arap dünyasının, çağdaş kapitalist medeniyet içinde öncü bir rol alması ve açıklık, bağlılık ve ilerleme değerlerini desteklemesi gerektiğini ifade eder.[16]

Küreselleşme, siyasi elitlere otoritelerini sürdürmesi için avantajlar sağlamış mıdır? Küreselleşme, çağdaş Arap devletinin konumunu zayıflattı mı? el-Âlim, küreselleşmenin Arap siyasi elitine kitle iletişim araçları vasıtasıyla kendi 'yanlış bi-

[14] Mahmûd Emîn el-Âlim, *Mefâhîm ve ḳaḍāyā işğaliyye* (Kahire: Dâr el-Sakafe el-Cedîde, 1989), s. 18.

[15] el-Âlim, yaklaşık olarak İngiliz sosyolog Anthony Giddens'ın, küreselleşmenin modernitenin bir sonucu olduğu merkezli teziyle hemfikirdir. Giddens küreselleşmenin: "yerel olayların millerce kilometre ötede meydana gelen olaylar tarafından şekillenecek şekilde farklı yerleri birbirine bağlayan dünya ölçeğinde sosyal ilişkileri yoğunlaştırılması" anlamına geldiğini ifade eder. Antony Giddens, *The Consequences of Modernity*, (Stanford University Pres, 1990), s. 64.

[16] Mahmûd Emîn el-Âlim, *Mefâhîm ve ḳaḍāyā işğaliyye*, s. 28-9.

linç' tarzlarını yaymada destek sağladığına ve toplum üzerinde tam bir hegemonya kurmak için onlara teknik araçlar sunduğuna inanır.[17]

Arap dünyasındaki kapitalizm, birkaç elde toplanmış olmasına rağmen, derin bir şekilde kökleşmiş, küresel kapitalist sistemin bir parçasıdır. Aynı şekilde o, mümkün olduğunca sınırsız bir güç peşinde, diğer kapitalist grup ve oluşumlarla rekabet hâlindedir. Arap kapitalizmi, kendi içinde sürekli olarak daha büyük bir refah peşinde koşmaktayken, kendi ekonomik çıkarlarını korumak için durmaksızın bir gücün peşinde olmayı da gerekli görmektedir. Arap dünyasındaki kapitalizm, kendi toplumunun gelişimi için çalışmak yerine, sadece kontrolünü genişletmeyi ve hegemonyasını korumayı talep eder. Bu yayılma, dinî kurumlarda, kendi materyalist gayeleri adına kitlelerin dinî duygularını sömürmek için, basit çıkarlar sağlama şeklini alır.

Suriyeli Marksist filozof Sâdık Celâl el-Azm şunu iddia eder; küreselleşme başlangıcından beri kapitalizmle birlikte var olmasına rağmen, sadece geçen on yılda eski formundan niteliksel bir kırılma meydana gelmiştir.[18] Önde gelen birkaç düşünür olan Paul Sweezy, Samir Amin ve Andre Gunter Frank, Marx'tan beri küresel kapitalist ekonominin doğasını irdelemişlerdir. el-Azm, eski model küreselleşme, kendi evinde endüstriyel üretimin araçlarını sürdürürken, kapitalizmin, dünya ölçeğinde merkez ve periferi arasında eşit olmayan mübadele şartlarını yaratarak, refahı biriktirdiğini ileri sürer.[19] Mevcut kapitalizm hakkında yeni olan şey, onun üretim vasıtalarını küreselleştirme yeteneğine sahip olmasıdır. Yani, dünya ölçeğinde üretim ilişkilerini yeniden üreterek, endüstriyel küreselleştirmeyi elde etmesidir. Batı kapitalizminin himayesi altındaki endüstriyel küreselleşmenin gerçekte, el-Azm'ın dediği gibi, Lenin'nin, "emperyalizm, kapitalizmin en büyük aşamasıdır" teorisinin modası geçmiş olduğunu ispatladı.[20] el-Azm, küreselleşmeyi, insanlığın bütününü içine alan kapitalist sistemdeki derin değişim olarak tanımlar; ki bu küreselleşme merkez tarafından belirlenir ve eşit olmayan küresel mübadele sisteminin hegemonyası tarafından da yönlendirilir.[21]

[17] el-Âlim, *Mefâhîm ve ḳaḍâyâ işğaliyye*, s. 19.

[18] Sâdık Celâl el-Azm çağdaş Arap dünyasının önde gelen düşünürlerinden biridir. 1960'ların sonunda o, *Arap Dinî Aklı* ve *Arap Savunmasının Eleştirisi* çerçevesinde iki önemli çalışma yaptı. Bkz. *Naḳḍ el-fikr el-dînî* (Beyrut: Dâr el-Tali'a, 1969) ve *el-Naḳḍ el-Zatî ba'ḍa el-hezîme*, (Beyrut: Dâr el-Tali'a, 1969). O ayrıca Edward Said'in *Oryantalizm*'iyle ilgili "Oryantalizm ve Karşı Oryantalizm" başlıklı önemli bir derleme yaptı. *Forbidden Agendas* (London: el-Sakî Boks, 1984). Son olarak da Salman Rüşdü'ye karşı iki eser yazdı. Bkz. *Zihniye et-taḥrîm: Salmân Ruşdî ve ḥaḳîḳa el-âdâb* (Şam: Dâru'l-Madâ, 1997) ve *Ma ba'de zihniyye ve't-taḥrîm: ḳırâ'a el-âyâti'ş-şeyṭâniyye* (Şam: Dar el-Mada,1997). Ayrıca şu makalesine bakınız, "The Importance of Being Earnest about Salman Rushdie", In *Reading Rushdie*, ed. D. M. Flecher (Amsterdam: Redopi, 1994).

[19] Samir Amin ve Immanuel Wallestein'in ikisi de bu tür bir delili ileri sürerler.

[20] Sâdık Celâl el-Azm, "Ma hiye'l-'avleme?" *et-Tarîk*, 56 (July-August 1997), sayı: 4, s. 31. Bkz. V.I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1939). Emperyalizmin genel bir görüşü için, Harry Magdoff'a bakınız, *Imperialism: From the Colonial Age to the Present* (New York: Monthly Review Press, 1978).

[21] Sâdık Celâl el-Azm, agm., s. 34.

Bu yeni küresel sistem, her şeyin metalaştırılması kavramına dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, el-Azm, küreselleşmenin dar, sınırlı olmanın çok ötesine geçerek, merkezinin de küreselleştiğini iddia etmektedir. Kapitalizm, dünya ekonomisi üzerindeki egemenliğini kaybetmeden, uluslararası arenada kendini yeniden üretebilmektedir. Bunun anlamı, mevcut küreselleşmenin büyük sayıda tüketici ürettikten ve yerel ekonomileri işgal ettikten sonra, üçüncü dünyadaki kapitalist olmayan bütün oluşumları yerle bir etmeye yönelmesidir. Küreselleşme, kapitalist üretim biçiminin, tüm dünya çapındaki zaferi anlamına gelir. Bununla birlikte üçüncü dünya, artan işsizliğe, kirliliğe ve göçe maruz kalmaya devam eder.[22]

el-Azm, Karl Kautsky'nin süper emperyalizm ve ultra emperyalizm formülasyonunun küresel kapitalizmin son zaferini tanımlamada iyi bir yol olduğunu düşünür.[23] Süper emperyalizm, yatırım yoluyla veya merkez tarafından sahip olunan endüstriyel imkânları yaratarak üçüncü dünyanın kaynaklarını haksızca ele geçirmek için gelişmiş endüstriyel milletlerin girişiminin sonucudur. Bu, küreselleşme çağında kapitalist merkezin, periferiyle olan ilişkilerini kendi menfaatlerine hizmet edecek şekilde yeniden inşâ etmesi anlamına gelir. Diğer bir deyişle, periferinin endüstrileşmesi veya modernizasyonu, merkez yararına oluşturulmuştur.[24]

el-Azm, küreselleşme altındaki ulus-devlet meselesini yeniden gözden geçirir. O, özellikle küreselleşmenin etkisi altında merkezdeki devletin yeni bir güç kazandığını iddia eder. Böylece, devletin bütçesi hem orduya hem de uluslararası yatırıma ayrılmış olmaktadır.[25]

el-Azm, el-Âlim'in küreselleşmenin durdurulması imkânsız bir süreç olduğu görüşünü paylaşır. Bu önemli fenomene sadece karşı olma hiçbir şey kazandırmaz. Bununla birlikte, Arap dünyası birleşik-ekonomik projelerle, küreselleşmeyle yüzleşmelidir. Kendi ekonomik çıkarlarını korumak için ortak bir Arap pazarı oluşturmak zorundadır.

Hem el-Âlim, hem de el-Azm küreselleşmenin bir şekilde kaçınılmaz bir fenomen olduğunu ileri sürmektedirler. Mısırlı meşhur modernist Müslüman düşünür Ahmed Emîn'in[26] oğlu tanınmış bir iktisatçı olan Celâl Emîn, küreselleşmenin üçüncü dünyadaki ulusal kültürlere karşı, içinde büyük bir tehlikeyi barın-

[22] Mısırlı iktisatçı Fû'ad Mursî'nin ifadesiyle: "Kapitalizm, mevcut gelişimiyle en iyi bir şekilde, post-endüstrileşme olarak tanımlanabilecek ve onun merkantilist, endüstriyel ve icatçı yüzüne takılmış olan yeni bir yüzün tesiri altındadır. Fû'ad Mursî, *er-Re'smâliyye tuceddid nefsehu* (Kuveyt: Âlemu'l-Ma'rife, 1990), s. 7.

[23] Bkz. Karl Kautsky, "Ultra-imperialsm", *New Left Review*, (1970), no. 59, s. 41-46.

[24] Sâdık Celâl el-Azm, "Ma hiye el-Avleme?", Hasan Hanefî & Sâdık Celâl el-Azm, "Ma el-'Avleme?", (Şam: Dâr el-Fikr, 1999) içinde, s. 167.

[25] Bu konuda, el-Azm, Noam Chomsk'nin konuyla ilgili yansıtır. Chomsky, hatta çoğu soğuk savaş sonrasında da şunu iddia eder: "Pentagon bütçesi normalde soğuk savaştaki gibi devam eder ve şimdilerde ise yükselmektedir." N. Chomsky, "Free Trade and Free Market: Pretense and Practice", Frederick Jameson and Masao Miyoshi, eds. *The Cultures of Globalization* (Durham: Duke University Press, 1999), s. 359.

[26] Ahmed Emîn.

dırdığını varsaydığından dolayı, küreselleşmeye karşı, kültürel direnişi savunur. O, küreselleşmeye karşı koymanın çağdaş Arap devletleri için imkânsız olduğunu düşünür. Önceki düşünürler, Arap devletine doğrudan değinmemekle birlikte, Emîn'in Arap politik elitini küreselleşmenin iştirakçileri olarak suçlamasına katılıyor gözükmektedirler. Bununla birlikte, hiçbir düşünür bir alternatif ortaya koymamaktadır. Emîn kültürel direnişi talep etmektedir. Ama küreselleşme çağında bu karşı direnişi kim yerine getirecektir?

Emîn, küreselleşmenin mevcut teknolojik patlamadan ve onun çağdaş insanı dejenere etmesinden rahatsızdır. O, gereğinden fazla teknoloji kullanımının, bireyi hem kendi toplumunda hem de diğer toplumlarda insanlığın dışına çıkaracağını ileri sürer. Modern teknolojik toplum, –sosyalist olsun, kapitalist olsun– bireyi kendi içsel özgürlüğü, masumiyeti ve hayatiyetinden soyutlamıştır. Modern teknolojik toplum, tam bir kültürel ve bireysel homojenlik atmosferinde, kitle tatmin araçlarını elde etme potansiyeline sahiptir. Amin tarafından tanımlandığı gibi, –sadece kapitalizm değil– modern teknolojik toplumda, insan kültürü ve bireysel özgürlüğün bir değillemesidir.[27]

Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde, önde gelen bir ekonomist olarak Amin, her bir Arap bireyi için, Arap dünyasının ekonomik gelişime ve yüksek standartlarda araç gerece ihtiyacı olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, özellikle 1970 ve 80'li yıllardaki petrol patlaması esnasında, teknolojik gelişim ve refahın Arap dünyasının belli kesimlerinde yayılmasına karşın, 'modernleşen tek şeyin yoksulluk' olduğunu söyler.[28] Amin, Nasır'ın yönetimindeki Mısır'ın, toplumdaki sınıflar arasındaki ekonomik uçurum azaltmayı amaçlayan maceracı bir ekonomik programa başladığını ve onun başarısının İsrail'in 1967'de Mısır üzerinde zafer kazanmasıyla tersine döndüğüne inanır. Özelleştirme hızının ve Mısır'ın borç miktarının artmış olduğu 1970'lerdeki Sedat'ın infitah ekonomi politikası (Açık-Kapı Politikası), Mısır'a omuz verecekti. Amin, açıklık (infitah) teriminin üç farklı anlamına işaret ettiğini söyler: "Yabancı mallara ve sermayenin ithaline bütün kapıların bizzat açılması, yerel Mısır yatırımları üzerindeki kısıtlamaların kaldırılması ve devletin ekonomide aktif rolünden aşamalı olarak geri çekilmesi."[29] 1974'ten sonra Mısır'da şiddetli bir şekilde sürdürülen bu ekonomik politika, Sovyetler Birliği'nin 1991'de çökmesinden önce, küreselleşmenin Mısır'da gerçek bir yer edinmesine yol açtı.[30] Bununla birlikte, aynı zamanda Nasır'ın ölümünden sonra, dramatik bir şekilde değişmeye başlamış olan 1970 sonrası Mısır'ın ekonomik yapısına ilişkin Amin'in analizle-

[27] Celâl Emîn, el-Avleme (Kahire: dar el-Ma'arif, 1998), s. 66-69.

[28] Bkz. Celâl Emîn, *The Modernizaiton ofPoverty: A Study in teh Political Economy of Growth in Nine Arab Countries* (Leiden: Brill, 1974).

[29] Celâl Emîn, *Whatever Happened to the Egyptians? Changes in Egyptian Society from 1950 to the Presnt* (Kahire: Amerikan Universty Press, 2000), s. 9.

[30] Celâl Emîn, *Mışr fî nuftaraḳi't-turuḳ: Beyne iflāsi'l-yemîn, ve mihneti'l-yesār ve aẓmeti't-ṭayyāri'd-dînî* (Kahire: Dâr el-Mustakbel el-Arabî, 1990), s. 9-13.

rine bakmak gerekir. Büyük oranda 1952 devrimiyle gücü azalan yerleşik ve kapitalist burjuva, Nasır'ın ölümünden sonra, yeni çağdaki kendi ekonomik potansiyelini gerçekleştirme amacını ortaya koyarak, yeniden sahnede göründü. Çünkü o, ona uluslararası kapitalizmde güçlü bir oyuncu olma olasılığı verdiği için, bu sınıf samimi bir şekilde küreselleşmeyi memnuniyetle kabul etti.

Amin'in küreselleşme hakkında yaptığı ekonomik eleştiride, devletin (yani politik gücün), yöneten elitin ekonomik çıkarlarını ifade ettiğini dile getiren Marksist aksiyomu kabul eder. Teknolojideki son gelişmelerle, devletin işlevi, daha karmaşık ve genellikle liberal ve demokratik fikirlerin talepleriyle daha işler hâle geldi.

Soğuk Savaş boyunca, dünyanın çift kutupluluğu, üçüncü dünyanın yararına işledi. Bununla birlikte, Sovyetler Birliği'nin ortadan kalkmasıyla özelleştirme hızı arttı ve birçok ülke kendi milletlerinin kaderini, IMF ve çok uluslulluğun ellerine teslim etti. Amin, 'yumuşak devlet' terimini, uzun vadede toplumun refahını göz önünde bulundurmayan çağdaş Arap devletine işaret etmek için kullanır.[31] Amin, Mısır ve birçok Arap ülkesini araştıran bir ekonomist olarak,[32] 1970'den beri Körfez dışındaki Arap ülkelerinin maruz kaldığı ekonomik değişimi, analiz eder. O, Arap devletinin ekonomiyi yönetmede kendi rolünü azalttığını ve rasyonellik olmaksızın özelleştirmenin ikamesine müsaade ettiğini ileri sürer. Bu pratiğin nihai sonucu, sadece kendi faydalarını maksimize etmeyi amaçlayan çokuluslu şirketlere Arap ülkelerinin zenginlik kaynaklarının satılmış olmasıdır. Bununla birlikte Amin, İsrail'in Ortadoğu'da bu kuralın dışında kalmış gibi göründüğünü ileri sürer. İsrail, birçok Arap ülkesi kadar 'yumuşak devlet' olmasına rağmen, eğer daha fazla değilse, küreselleşmeden negatif şekilde etkilenmiş gözükmemektedir. İsrail devleti, bir yandan savunma bütçesini artırırken, kendi özel sektörünü de yeniden düzene sokmaktadır. İsrail, önceki dışişleri bakanı Şimon Perez tarafından propagandası yapılan Ortadoğuculuk adı verilen kendi yerel küreselleşme teorisine sahiptir.[33] Amin, İsrail meselesini Thomas Friedman'ın *Lexus ve Olive Tree*'ni eleştirirken ele alır.[34] O, küreselleşmenin Amerikan modelini savunmanın yanında, Fried-

[31] Celâl Emîn, *el-Avleme* (Kahire: Dâr el-Ma'arif, 1998), s. 28.

[32] Celâl Emîn, *Whatever Happened to the Egyptians? Changes in Egyptian Society from 1950 to the Presnt* (Cairo: Amerikan Universty Press, 2000). Amin 1980-90'lı yıllarda Mısır toplumunda, küreselleşmenin temel sonuçlarından birini, dinî fanatizmin yükselişe geçmesi olarak gözlemler, "bu bütünüyle, bizi dinî fanatizmin gelişmesini anlamaya yaklaştırabilir. Ilımlı sosyal bir altyapıya sahip kitlenin yükselen meşreplerindeki dinî öğretilerin keskin görüşüne olan doğal eğilim, eğer bu sosyal eğilimin önceki umutlarının katı bir şekilde engellenmesiyle bağlantılıysa, kolaylıkla dinî fanatizme dönüşecektir." *Age.*, s. 37.

[33] Amin, *el-'Avleme*, s. 28-9.

[34] Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree* (New York: Anchor Books, 2000). Friedman'ın küreselleşmede İsrail'in rolüne ilişkin öngörüsü şudur: "İsrail, onunla Ürdün ve Filistin'i çekeceği yüksek bir teknik lokomotif olacaktır. Daha yeni Hayfa yakınlarında ve Ramallâh kasabasının batı yakasında Filistinli sistem mühendislerinin Siemens ekibi, Siemens'in Almanya'daki merkez ofisinin desteğiyle, Siemens İsrail fabrikalarıyla bağlantısını kurmuş oldu. Bu sadece bir başlangıç."

man'ın Arap ve Mısırlı entelektüellerle olan tartışmalarında, küreselleşmenin İsrail versiyonunu savunduğunu ileri sürer.[35]

Küreselleşme, gerçekte eski bir olgudur. O aynı zamanda egemen kültürün fikirlerinin yayılmasıdır. Teknolojideki devrim vasıtasıyla desteklenen merkezî kültür, kendi teknolojik ve rasyonel standartlarını üçüncü dünyaya yaymıştır.

Celâl Emîn, Arap kültürü ve küreselleşme sorununa sadece arizi bir şekilde işaret eder. Çağdaş Faslı felsefeci Muhammed Âbid el-Câbirî, kültür ve küreselleşme meselesini gayet ciddi bir şekilde ele alır. O, gerek el-Âlim'in gerekse el-Azm'ın küreselleşmenin az veya çok objektif, tarihî ve ekonomik bir fenomen olduğu görüşünü paylaşmaz; aksine, küreselleşmenin, Birleşik Devletlerin kültürel talepleri için Avrupa'yı da içeren tüm dünyayı yan unsur kılmayı amaçlayan esaslı ve ideolojik bir fenomen olduğuna inanır. Câbirî, küreselleşmenin, kendi kültürel ve ideolojik hegemonyasını ifade etmek için, Birleşik Devletlerin elinde bir araç olduğuna dair kendi merkezî iddiasını desteklerken on tane 'kültürel tez' ileri sürer.

el-Âlim'in dünyanın kültürler ve uluslararası kapitalist medeniyet tarafından yönetildiği görüşüne karşı olarak Câbirî, modernitenin olumsuz etkisini engelleme ve üstesinden gelmede millî kültürün rolü ve dünya kültürlerinin farklılığı üzerinde yoğunlaşır. Millî kültür ve küreselleşme arasındaki bağı değerlendirirken, Câbirî on tez teklif eder. İlkinde evrensel bir kültür (yani medeniyet) tarafından belirlenmiş olmasının çok ötesinde, dünyanın yaşamını ve çeşitliliğini sağlayan içsel bir dinamizme sahip olan kültürlerle dolu olduğunu ileri sürer. Kültürlerin çeşitliliğin gelecekte ortadan kaybolması ihtimal dahilinde değildir.[36] Diğer bir ifadeyle, kültürel faklılık, standartlaşmış ve tek tip küresel kapitalizmden çok daha fazla ilgi çekicidir. İkinci tezde, Câbirî, kültürel kimliği üç asli unsurun birleşmesi olarak tanımlar: benlik, toplum, ulus. Ulusun kültürel kimliğini birleştiren şey, bu üçü arasındaki karşılıklı etkileşimin düzeyidir. Dinamik bir toplum veya ulusta, bireysel, toplumsal ya da ulusal bilincin yükselişi mevcuttur. Dışsal baskılar ve müdahaleler kültürel kimliğin seviyesini yükseltmesine neden olur. Üçüncü tezde, Câbirî, kültürel kimliğin sadece eğer referans noktasını, ülke, devlet ve millet gibi üç faktöre dayanırsa, dünya kültürlerinde aktif ve açık bir yer alacağını ileri sürer. Câbirî, burada, doğrudan millî kültürün geçerliliğini, iktidardaki kişi veya kralın otoritesinden alan (Fas, Ürdün, Suudi Arabistan gibi) birçok Arap idarecisinin iddialarına cevap verir. Dördüncü olarak, küreselleşmeyi, iki kümenin unsurlarından oluşmuş bir dünya sistemi olarak tanımlar. Bir yandan, finansal ve teknolojik, diğer yandan, kültürel, politik ve ideolojik. Câbirî'ye göre, küreselleşme, sadece kapitalist

[35] Celâl Emîn, "Mebû'uṣ'l-'avleme ev Thomas Friedman ve'l-muṣaḳafûn el-mıṣriyyîn", *Wijhat Nadhar*, 14 (Mart 2000), sayı: 2, s. 41.

[36] Muhammed Âbid el-Cabîrî, "el-'Arab ve'l-'avleme: el-'avleme ve'l-hâviyeti's-şeḳâfiyye", *el-'Arab ve'l-'avleme* (Beyrut: Merkezu dirâsâti'l-vaḥde el-'arabiyye, 1998), s. 298..

modernitenin bir yayılımı değildir, aynı zamanda, Birleşik Devletler örneğinin veya medeniyetsel modelin hızla yayılmasıdır. Mevcut küreselleşme, Amerikan kültürü ve ideolojik menfaatleri tarafından belirlenmiştir. Amerikan kültürünün ithali, üçüncü dünyanın sosyal ve ahlak sisteminin bütünlüğünü ortadan kaldırıcı etkiye sahiptir. Câbirî'ye göre, Amerikan kültürü, yıkıcı bireysellik ve içselleştirilmiş materyalizm tarafından belirlenmiştir. Küreselleşme, evrensel egemenlik için Amerika'nın arzularını yansıtan evrensel bir ideolojidir.[37]

Câbirî, beşinci tezinde, küreselleşme (*'avleme*) ve evrensellik (*'ālemiyye*) arasında bir ayırım yapar. İlki, Amerika'nın diğer dünya kültürlerini içermesini, buna karşılık diğeri, kültürler arası etkileşimi ve açıklığı içerir. Küreselleşme, egemenlik amacını gerçekleştirmek için, diğer kültürlere nüfuz etmenin sofistike bir sürecini başlattı. Dünya egemenliği talebinde, Amerikan ideolojisine, bireysellik ve tüketicilik gibi, 'Amerikan değerleri'nin temel olduğunu ısrarla vurgulayan medya tarafından çok fazla destek verildi.[38] Birçok Arap düşünür, uluslararası egemen Amerikan kitle iletişim araçlarının, üçüncü dünya insanlarının, hem maddi hem de düşünsel beğenilerini belirlemede, Batı'nın tüketici kapitalist düşüncelerini desteklediği fikrini ifade eder.[39] Frederic Jameson, Amerikan küreselleşmesini eleştirisinde, Câbirî'nin endişelerini yansıtır. "Tarihte benzeri olmayan medya salvosu altındaki bir imaj içinde, gün be gün durmaksızın bizi şekillendiren bütün eğlence endüstrisi ve kitle kültürümüzdeki yaşam biçimimizle, aynı zamanda ekonomik sistemimiz için hayati olan şey, bu tüketimciliktir."[40] Altıncı tez, dünyadaki Amerikan kültürünün ideolojik ve ahlaki değerlerini kabul etmenin, dünya kültürleri ile onların meşru kaynaklarının –ülke, millet ve devletin– arasını açmanın emin bir yolu olduğunu öngörmektir. Câbirî'nin ifadesiyle, "küreselleşme, hiçbir ülkeye, ulusa, devlete sahip olmayan bir sistemdir."[41] Câbirî, bireylerin ve milletlerin böyle değerleri içselleştirir içselleştirmez, bu tür zararlı küreselleşmenin, bütün sınırları (ekonomik, politik ve kültürel) ortadan kaldıran ve yüce olanı ele geçiren insafsız Amerikan küreselleşmesine yol açacağını ileri sürmeye devam eder. Câbirî'nin Amerikan küreselleşmesini kınaması, diğer tezinde değindiği modern Arap kültür ve düşüncesinde köklerini bulur. O, kapita-

[37] Agm., s. 300.

[38] Lübnanlı düşünür Paul Salem'e göre, yüksek kültür deniz aşırı sınırlı bir pazara sahip olduğu için, ABD dünyaya 'düşük kültür' ihraç etmektedir.

[39] Bkz. Abdulbasit Abdulmutî, *el-İ'lām ve tazyīfu'l-va'y* (Kahire: Dâr es-Sakafa el-Cedîde, 1979) ve Mahmûd Emîn el-Âlim, *el-Va'y ve'l va'y eḍ-ḍa'īf fī'l-fikri'l-'arabī el-mu'āṣır*, s. 117-138.

[40] Frederic Jameson, şuna da dikkat çeker: "Gatt ve Nafta'daki müzakereler ve anlaşmalarda, yabancı sınırları Amerikan filmleri, tv, müzik vb. şeylere açmak isteyen kimselerin ABD'nin yoğun kültürel çıkarlarını savunmasıyla, kendi millî kültür ve dilinin gelişim ve korunmasına öncelik vermeye devam edip, Amerika'nın ezici kültürünün yüksek düzeydeki gücüne karşı, hem maddi hem sosyal nedenlerle zararını sınırlamaya çabalayanlar arasındaki mücadelenin ve kültürel yan unsurların önemine burada yeterince dikkat etmedik: Bu, devasa sermaye çıkarlarını içermesi bakımından maddi; çok daha sınırlı bir olguyken bizatihi Amerikanlaşma olarak bilinen unsur tarafından gerçekleştirilecek değerlerdeki değişimden dolayı da sosyaldir." agm., s. 59.

[41] Câbirî; *age.*, s. 303.

list Batı ve Arap dünyasının iki yüzyıl önce yüz yüze gelmesinden beri modern Arap kültürünün içsel gerilim ve kamplaşmalara maruz kaldığına işaret eder. Kamplaşma; milletin, devletin ve bireyin kültürel kimliğini tanımladı. Küreselleşme, nihai olarak, Arap dünyasındaki yerel bir elit grubun teknolojinin imkânlarından faydalanması için, kamplaşmayı daha da azgınlaştırdı ve böylece hem kitlelerden hem de onların geleneksel entelektüel temsilcilerinden ayrışmasını destekledi.[42] Bir grup 'küreselleşmiş' elit ile toplumun geri kalanı arasındaki kutuplaşmanın, modern Arap kültürünün kendi içinden yeniden tam bir inşâsının problem olarak ortaya çıkması, Câbirî'nin dokuzuncu tezidir.

Bununla birlikte, Câbirî son tezde, Arap kültürel kimliğini (toplum, ulus ve devlet arasındaki etkileşimin ürünü olan) korumanın en iyi yolunun, küreselleşmenin bilimsel metodlarını uyarlamakla olacağını iddia eder. Diğer bir ifadeyle, Câbirî, kültürel ambalajı olan modernizm ve modernite olmaksızın, 'modernleşme'nin uyarlanabileceğini savunur. Bu mümkün müdür? Muhtemelen, küreselleşmenin bir kapitalist kültür olduğu ve Arap politik ve iş hayatının elitlerinin bu süreçle kol kola çalıştığı doğrudur. Câbirî, radikal seçimleri ısrarla tavsiye eder; çağdaş Arap kültürünün bütünlüğünü muhafaza etmek için, bir kimse sadece Amerikan hegemonyası ve kültürel değerleriyle değil, aynı zamanda, uzun zamandan beri küreselleşmiş olan bizatihi Arap elitlerinin kendileriyle de kavgaya tutuşmalıdır. Câbirî'nin tam olarak söylediği şey, çağdaş Arap devletinin Arap kültürünü geliştirecek somut bir program geliştirmede başarısız olduğu ve Arap milletinin kişiliğiyle bağdaşmayan bazı kültürel anlamları cesaretlendirmek için medyayı kullandığıdır.

Küreselleşme hakkındaki 'Arap tartışması'nın önemi, mesele hakkında İslami argümanları ortaya koymaksızın tamamlanamaz. Çoğu Arap düşünür gibi, Arap İslamcılar, mesele acil bir hâl almasına karşın, bu tartışmaya geç katıldılar.[43] İki büyük İslamcı düşünürün –Yûsuf el-Karadâvî ve Muhammed Kutub (Seyyid Kutub'un kardeşi)– çalışması bu bağlamda önemlidir. Bu düşünürler, Ihvân-ı Muslimîn öncesi neslin düşüncelerini ortaya koyarlar. Onun kurucusu olan Şeyh Hasan el-Bennâ'nın yakın müridleriydiler. Hem Karadâvî hem de Kutub, bugün küreselleşmenin Amerika'nın ideolojik, kültürel ve ekonomik egemenliğine yol açtığı konusunda Câbirî'nin temel teziyle aynı fikirdedirler. Amerikan bencilliğinin somut bir ifadesi olan küreselleşme, gerçekte kültürel istilanın saldırgan bir şeklidir.[44] Müslüman dünya, kültürel ve ahlaki değerleri-

[42] Agm., s. 305.

[43] Aşağıdaki makale, küreselleşmenin İslamcı tartışmalar hakkında kısmi bir görüş vermektedir: Zekî el-Mîlâd, "Islamic Thought and the Islamist discussion of globalization", *Middle East Affairs Journal*, 5 (kış-bahar, 1999), sayı: 1-2. Abdulvahab el-Masirî, Cemâl el-Bennâ, Âdil Huseyn, Muhammed İbrâhîm Mebrûk, Muhammed Kutub ve Yûsuf Karadâvî gibi küreselleşme hakkında yazan birçok İslamcı düşünür, aynı şeyden bahsetmiştir.

[44] Yûsuf Karadâvî, *el-Muslîmûn ve'l-Avleme* (Kahire: Dâr et-Tevzî' ve'n-Naşr el-İslamiyye, 2000), s. 13 ve M. Kutub, *el-Muslîmûn ve'l -Avleme* (Kahire: Dâr eş-Şurûk, 2000), s. 10. Ayrıca bkz. Sa'îd Harib, *es-Sekefa ve'l -avleme* (el-Ayn BAE: Dâr el-Kitab el-Cami'i, 2000).

ni küreselleşmenin zararlı etkilerinden korumak zorundadır. Karadâvî, açıkça küreselleşmeyi Batılılaşmayla, Batılılaşmayı da Amerikanlaşmayla eş tutmaktadır. O, Birleşik Devletlerin dış politikasının Müslüman dünyadaki muhalif sesleri cezalandırma arzusuyla hareket ettiğini kabul eder. O, Britanya ve Birleşik Devletlerin baskısı altında empoze edilen Birleşmiş Milletler ambargosuna maruz kalmış, Sudan, Libya, İran gibi ülkeleri örnek olarak verir. Karadâvî küreselleşmenin sadece yeni sömürgecilik olduğunu ileri sürer.[45]

Küreselleşmeye karşı sert suçlamaya karşın, Karadâvî, "gerçekte küreselleşmeden kaçamayabiliriz; şu ânda bizim kaderimiz olduğu gözüküyor. Onun pençelerinden kurtulamayız veya onu reddetmeye muktedir de değiliz"[46] düşüncesinin kaçınılmaz bir fenomen olduğu sonucuna varıyor. Karadâvî, Arap ve Müslüman dünyayı, bunun yanında üçüncü dünyayı da, küreselleşmeye karşı birlik olmaya çağırıyor. O, böyle bir birliğe ulaşmanın metodları hakkında pek fazla bahsetmiyor. Bununla birlikte Câbirî gibi, o da, küreselleşmenin negatifliklerine karşın, onun bazı olumlu yanlarının bulunduğuna inanır.

Karadâvî, İslami mesajları yaymada ileri medya teknolojisini kullanmayı savunur. O, dünyanın sosyal ve psikolojik problemlerini tedavi etmek için doğru ilacı, yani İslam'ı, Müslümanların taşıdığını ileri sürer ve İslam'ı yaymak için internet ve diğer ileri teknolojik metodların Müslümanlar için kullanma zamanının olduğunu ileri sürer.

Muhammed Kutub, kendi açısından, küreselleşmenin olumlu yönleri hakkında daha az ümitlidir. O, İslam'ın çağdaş dünyada garip bir din olduğuna inanır. O, meşhur bir hadis olan "İslam garip başladı ve başlangıçtaki gibi garip gidecek. Mutluluk, Muhammed'in toplumunun yitiğidir, çünkü onlar dinlerinde yalnız başına, inziva içinde yaşarlar."[47] Kutub, gerçek İslam'ın daha toplumda uygulanmadığını ve Kur'an'ın ezelî mesajına inanan bireyler tarafından bilindiğini düşünür. Karadâvî'nin aksine Kutub, küreselleşmeye katılmayı uygun görmez; çünkü bu fenomen, hem büyük tüketimcilik hem de aşırı sömürgeciliğe dayanır.[48] Kutub, pozitif bir yön görmez. Küreselleşme engelinden kurtulmanın tek yolu olarak ona karşı direnmeyi görür.

[45] Yûsuf Karadâvî, *age.*, s. 16.

[46] *Age.*, s. 132.

[47] Massingon bunun bir hadis-i kudsî olduğu görüşündedir. Bkz. Louis Massignon, *Essay on the Technical Language of Islamic Mysticism*, tr. Benjamin Clark (Notre Dame: Univerity of Notre Dame Press, 1997), s. 165. Bkz. Muhammed Kutub, *el-Muslimûn ve'l-'avleme*; op. Cit., s. 46. Bir başka hadis şunu talep eder: "Bu dünyada sanki bir yabancı ya da yoldan geçen biri gibi ol." Faslı sufilerden Ebû Hamza el-Horasânî şunu sorar: "Yabancı kimdir? Ve şöyle cevaplar, 'toplumdan uzaklaşan kimsedir. Çünkü dervişin gerek bu dünyada gerek öbür dünyada bir evi veya cemaati yoktur ve bu hâliyle o zahirî varlıktan (sosyal olarak) ayrıldığında, her şeyden ayrılmış olur ve böylece o bir yabancı olmuş olur. Bu birçok yüksek derecedir'." Alî b. Osmân el-Hucvîrî, *The Kashf al-Mahcub: The Oldest Persian Treatise on Sufism, tr. Reynold A.. Nicholson* (Bombay: Taj Company, 1999), s. 146.

[48] İslamcı bir düşünür olan M. İbrâhîm Mebrûk, "küreselleşmenin, toplumda tüketimi egemen kılma ve bu yaşam tarzını güçlendiren siyasi, askerî ve propaganda gücünü kullanma anlamına geldiğini id-

Küreselleşme hakkındaki Arap sesleri hakkında önceki tartışmanın temelinde, müteakip karakteristik sonuçlara varmak mümkündür. İlk önce, Arap Marksist düşünürler, küreselleşmeyi 16. yüzyılda başlamış, kendi kendini idame ettiren bir süreç ve egemen dünya medeniyeti olmaya ilerleme olarak mülahaza ederler. Bu anlamda, bu argüman neredeyse, Robertson'un, "hem bir bütün olarak dünya hakkındaki bilinçliliğin kuvvetlenmesi hem de dünyanın sıkıştırılmasına işaret eden küreselleşme" tanımıyla örtüşür.[49] Kapitalizm, hem bireylerin hem de milletlerin yüksek bir bilince ulaşmasını mümkün kılan bilgi teknolojisinde önemli bir gelişme elde etti. İkincisi, Marksist Arap düşünürlerinin aksine, çoğu İslamcılar ve milliyetçiler, küreselleşmenin geçmiş ekonomik tarihi ve başlangıcından beri dünyayı etkileyiş tarzı hakkında düşünmeksizin, küreselleşmenin şimdiki dinî, ekonomik belirtileri hakkında düşünüyorlar. Bazıları, 'hususiye' veya 'otantiklik' kelimesini Arap dünyasının dinî veya kültürel farklılığına işaret etmek için kullanır ve egemen kapitalist medeniyetin otantikliği ile yan yana koyar. Diğer bir ifadeyle, Müslüman düşünürler, Müslüman doktrini ile Batı kapitalist medeniyeti arasında bir problemin var olduğunu tasavvur ederler. Yukarıda gösterildiği gibi, durum tam da bu değildir.[50] İslamcılar ve milliyetçiler, Amerikan kültürünün Arap dünyasına ithal edilmesi konusunda endişelidirler. Her ikisi de Amerikan kültürünün zararlı etkilerine maruz kalmaya karşı, kendilerini muhafaza etmek için bir dereceye kadar korumacılığı öne sürerler. Marksistlere göre küreselleşme, 1950 ve 1960'ların modernizasyonu projesinin genişlemesinin ve modernitenin doğal bir ürünüdür. Diğer yandan, İslamcılar ve Arap milliyetçileri, küreselleşmenin Amerikanlaşmasına işaret etmede acelecidirler ve 'kültürel istila' veya *ğazvetu's-seḳāfī* olarak adlandırdıkları şey hakkında ikazda bulunurlar. Onlar küreselleşmeyi Amerikanlaşma veya dünyadaki Amerikan egemenliğiyle eş tutarlar. Marksistler bu ilişki konusunda daha az emindirler; çünkü onlar, kapitalist medeniyetin Amerikanlaşmadan daha fazla evrensel olduğunu düşünürler. Onlar, temel sorunun, 'kültürel istila' değil; aksine, 19. yüzyıldan beri Müslüman veya Arap dünyası ile Batı arasında ayrılmaz, yapısal ekonomik birliktelik olduğunu ileri sürerler.[51] Bununla birlikte, mevcut küreselleşmenin ana referans noktasının Batı dünyası olduğuna inanırlar. Üçüncüsü, Arap milliyetçilerinin, başka herhangi birinden daha fazla küreselleşmeye maruz kalmış devletin fonksiyonu hakkında daha fazla endişe içinde oldukları gözüküyor.[52] Daha ön-

dia eder. Günümüz Amerikan küreselleşmesinin arkasındaki ideolojik gerekçe faydacılıktır." Bkz. M. İbrâhîm Mebrûk, ed. *el-İslām ve'l-'avleme* (Kahire: el-Dâr el-Kavmiyye el-Arabiyye, 1999), s. 84-5.

[49] Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sagi Publications, 1996), 8.

[50] Bkz. Mahmûd Emîn el-Âlim, *el-Va'y ve'l-va'y el-ḍa'īf fī'l-fikri'l-'arabī el-mu'āṣır*, s. 242.

[51] *Age.*, s. 123.

[52] Mısırlı sol iktisatçı İsmâ'îl Sabri, Arap dünyasında devletin işlerliğiyle ilgili kaygılara büyük bir mesai sarf etmiştir. O Arap ülkelerinin bir kısmında siyasi ve ekonomik faktörlerin bir araya gelme-

ce işaret edildiği gibi, Celâl Emîn, uzun dönemde Arap toplumunun refahı açısından dezavantajlar oluşturacak olan küreselleşmeye maruz kalmış devletin rolünde bir daralma görür. Arap liberalleri bu bakış açısını paylaşmaz. Onlar için küreselleşmeye maruz kalmış devlet, otoritesini artırmıştır.[53] Dördüncüsü, İslamcı düşünürler, *'avleme* (küreselleşme) ile *'ālemiyye* (evrensellik) arasında bir ayırıma gitmişlerdir. Onlar, İslam'ın evrenselliği ile kapitalist küreselleşmeyi yan yana koymuşlardır. İlkini tercih edip sonrakinden uzak dururlar. Egemen kapitalist medeniyet tarafından yaratılmış olan dünyanın karmaşıklığına dair herhangi bir ahlaki kabulün altına imza atmayı reddederek, kendi analitik projeleri için 'evrenselliği' merkeze alırlar.[54] Realist olursak, özsel olarak ekonomik ve bilimsel bir sistemle (kapitalizm), dinî bir sistemin (İslam) yan yana koyulması mümkün müdür? Bu çeşit yan yana koymanın sonucu, kapitalizm ve İslam gibi sosyo-ekonomik ilişkilerle insan yaşamındaki ilahi özelliğe dayanan iki farklı hikâye ve değerler arasında bir çarpışma olacaktır. Beşincisi, çok az Arap düşünür, küreselleşmenin neden olduğu büyük problemlere gerçek çözümler önerirken, birçoğu, Arap devletleri arasında güçlü bir ekonomik, politik işbirliğine ihtiyaç olduğu konusunda hemfikirdir. İsmâ'îl Sabri Abdullâh, toplumdaki yoksulluğun ortadan kaldırması, kadınların konumunun iyileştirilmesi ve ekonomik kaynakların daha eşit dağıtılması hakkında Arap devletlerinin daha bilinçli olması gerektiği görüşünü bir çözüm olarak teklif eder.[55]

Moderniteden Küreselleşmeye

Eğer iki acımasız dünya savaşı, 20. yüzyıl modernitesinin insafsız karakterini yansıtıyorsa, 19. yüzyıl da birçok Avrupalı düşünür tarafından modernitenin zirvesi olarak algılanmıştır; onun taçlandırma olayı sömürgeciliği değil, bütün dünyayı keşfetmesi olmuştur. Muhtemelen 19. yüzyıldaki modernite hakkındaki erken dönem Arap tartışması, modernitenin sağlayacağı büyük imkânlar konusunda iyimser idi. Arap düşünürler, o zaman moderniteyi, kendi toplumları için çok fazla arzuladıkları ilerleme ve bilim olarak okuyorlardı, bunun hemen ardından da güçlü Avrupa güçleri tarafından sömürgeleştirildiler.[56] Bu süreç zarfında, bu ümit bir bütün olarak, kültürel sömürgecilik ve askerî boyunduruktan Arap dünyasını kurtarmak için yoğun mücadele sarf eden İslami liberal hareketlere ve

sinin devleti zayıflattığını savunur, bunun en dikkat çekici olanları da Yemen, Somali, Cezayir ve Lübnan'dır. Bazı üçüncü dünya ülkelerinde devlet otoritesi bir müddettir bütünüyle ortadan kaybolmuştur. Bkz. İsmâ'îl Sabri Abdullâh, "el-Arab ve'l-'avleme: el-'avleme ve'l-iktiṣād ve't-tenmiye el-'arabiyye" *el-Arab ve'l-'avleme* içinde, s. 371.

[53] Bkz. Mahmûd Hafız Diyab, "Ta'rîbu'l-'avleme: musā'ale naẓariyye", Mahmûd Emîn el-Âlim, ed. *el-Fikr el-'arabī beyne'l-'avleme ve'l-ḥadāṣe ve mā ba'de'l-ḥadāṣe* içinde, (Arab Thouhgt Between Globalization, Modernity, and Post-Modernity). *Kaḍāyā Fikriyye*'nin özel sayısı (1999), sayı: 19-20, s. 151.

[54] Robertson çağdaş dünyanın karmaşıklığını göz önünde bulunduran ahlaki bir kabulü savunur. Bkz. Robertson, *Globalization: social Theory and Global Culture*, s. 28.

[55] İsmâ'îl Sabri Abdullâh, s. 382-6.

[56] Bkz. Charles Adams, *Islam and Modernizm in Egypt* (New York: Oxford University Press, 1933).

milliyetçiliğe transfer oldu. Tüm bunlara rağmen sömürgecilik-sonrası Arap söylemi, tam anlamıyla kendini moderniteden arındıramamıştır. Modernite hakkındaki Arap tartışması, başka hiçbir şeyde olmayacak kadar karmaşıktır. Bu karmaşıklık, Arap dünyasındaki iyi düşünmenin zayıflamasının sonucu olduğu kadar, politik şartlardan kaynaklanan ölü bir toplumun da ürünüdür. Hâlihazırda Arap dünyasında yaşayıp entelektüel bütünlük hakkında yüksek bir kavrayış sergileyen iyi düşünürlere rastlamak nadirdir. Düşünce özgürlüğü kısıtlanmıştır ve sonuçların hayal kırıcı olduğunu söylemek, en azı söylemektir.

Hiçbir modern kültürün modernite probleminden kaçamayacağını ifade etmek artık klişeleşmiştir. Bu fenomen üzerine yoğun bir Arap literatürü vardır ve böyle olması da anlaşılabilir bir şeydir. Bununla birlikte, birçok Arap ve Müslüman yazarın, modernitenin acımasız ve vahşi başlangıcı hakkında araştırma yapmaksızın moderniteyi benimsemesini şaşırtıcı buluyorum. Çoğu Batılı felsefeci ve düşünür moderniteye, Avrupalı olmayan 'öteki' ile hiçbir ilişkisi bulunmayan, özellikle, bir Avrupa meselesi ve fenomeni olarak muamele etmektedir. Aynı şekilde, modernite, Avrupa düşüncesinin ve pratiğinin en ümitvar yönünü ortaya koyan ve dünyanın geri kalanının ilham almak zorunda olduğu gelişmenin ve ilerlemenin bir modelidir. Modernite, Avrupalı olmayanın barbarlığı üzerinde Avrupalı aklın zaferini temsil eder. Bu belirgin bir şekilde, Avrupa merkezli bir kavramdır. Bu muamele altında Latin Amerika, Afrika ve Asya'daki yerli insanlar ortadan kalkmış, ama ortaya çıkarlarsa, modernleşmiş Batı'nın bir düşmanı, ona bir tehdit ve musibet olarak ortaya çıkarlar. Birçok Arap yazar bu argümanı neden kullandı?

Modernite hakkında en önemli tartışmalardan birisi Arjantinli felsefeci Enrigo Dussel tarafından ortaya konmuştur. O, hem Batı'daki hem de üçüncü dünyadaki yöneten elitin refahını, üçüncü dünya insanının sefaleti ile kıyaslandığında, modernitenin başlangıcının bir vahşet ve açgözlülük olduğunu ileri sürmektedir. O, gerçekte Avrupa merkezli ve gezegen merkezli iki modernitenin açıklanması gerektiğini ileri sürmeye devam eder. İlki, Dussel'e göre, Müslüman ve Hıristiyanlardan oluşan Akdeniz'in kadîm bölgeler arası sistemle ilişkili olan Rönesans modernliği, hümanist İspanyol medeniyetidir... İkincisi, Anglo-Alman Avrupasının modernliğidir.[57] Modernitenin bu iki şekli, özellikle Kuzey Afrika'da Müslüman dünyanın çöküşü ve 15. yüzyıldaki Avrupa hâkimiyetinin tarihsel bağlamı içinde anlaşılabilirdir. Avrupa, 'öteki' Müslüman tarafından çevrilmiş olduğu için, Latin Amerika'yı keşfetti; onun niyeti Müslüman tehlikesini baypas ederek ve ona dokunmaksızın Hindistan'ı keşfetmek idi. Avrupa, doğuda Müslüman dünya tarafından bloke edilmiş idi. Latin Amerika'yı keşfettiği için Kolombus'un ilk modern olduğu düşünüldü. 1506'da öldüğünde, Asya'ya bir rota bulduğunu iddia etmişti. Mo-

[57] Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The Worl-System and the Limits of Modenity", Frederick Jameson and Masao Miyoshi, eds. *The Cultures of Globalization* (Durham: Duke University Press, 1999) içinde, s. 13.

demitenin ikincisi olan, Anglo-Alman türü, genel-geçer değer hâlini aldı. Oldukça sık olarak "ilerleme ve modernite İspanya ve Portekiz'in Hıristiyanlık, Fransa ve İngiltere'nin medenileşme misyonuyla yer değiştirdi ve önceki emperyal sömürgecilik versiyonu Birleşik Devletlerin yeni gayesi oldu. Bununla birlikte, eski düşünceler ve önyargılar ortadan kaybolmadı: Onlar günümüzde yeni bir söylem içinde şekillenerek günümüzde yaşamlarını sürdürmektedirler."[58]

1492'den önce Avrupa merkez değil, periferi idi. Müslüman dünya ve Hindistan Okyanusu, merkezi oluşturdu, Akdeniz ise bu merkezin bir parçası değildi.[59] Buna rağmen Avrupa, kendini yüzyıllardan beri büyük bir dünya gücü olarak, merkezi inşâ edebildiğine kendini inandırmaya başladı. Avrupa modernliğinin erken dönem kaynağında en önemli iki ülke; Portekiz ve İspanya idi. Portekiz dünyayı keşfetmede ve Doğu'daki merkezi liman kentlerini fethetmede öncü bir rol almıştır. Portekiz bu sömürgelerden olağanüstü bir refah elde etmiştir. Bugünlerde ise Avrupa periferisinin bir parçası olarak mülahaza edilmektedirler.

Avrupa'nın, öteki Avrupalıyla, özellikle Latin Amerika'yı karşılaşmasından doğmuş olduğu açıktır. Avrupa, kendini kaşif, dinin ve medeniyetin taşıyıcısı, sömürgeci, fetihçi olarak tanımladı. Hegel'e göre, Avrupa kesin bir şekilde evrensel tarihin sonudur. 19. yüzyılda Avrupalı filozoflar, Asya'yı kendi söylemlerinde zikretmişler, ama genelde Afrika ve Latin Amerika'yı unutmuşlardır. Afrika ve Latin Amerika evrensel tarihin sahasının dışında kalmaktadır.

Gayesi mutlak doğruyu gerçekleştirmek olan 'yeni dünya'nın ruhu, Alman ruhudur. Alman insanın kaderi, Hıristiyan taşıyıcıları olarak hizmet etmenin kaderidir. (1991'de Bush'un Irak hakkında söylemek zorunda kaldığı şeye kıyasla) o, "Modernite, bugün bile Batı milletleri içinde özgürlüğü desteklerken kendileri dışındakileri köleleştirmeye cesaretlendirmesi nedeniyle Batı'nın iki yüzlülüğünü göstermektedir" görüşünü şiddetli bir şekilde ileri sürer. Kendi içine kapanmış Avrupa Ortak Pazar politikaları yeni bir maske altında bu iki yüzlülüğü ortaya koyar. Modernite diğer yüzünü, 60 milyon Afro-Brezilyalının evinde, üç Guyana'da, Ekvator kadar Pasifik kıyısında da, Kolombiya'nın doğusu ve batısında, Orta Amerika'nın Atlantik kıyısında ve Karaipler'de, Birleşik Devletlerin güneyinde siyahî kültürle boyanmış haritada göstermektedir.[60]

Modernitenin, modernleşme ve küreselleşmenin Arap dünyasında olumsuz etkileri kadar, olumlu tesirleri de olmuştur. Arap düşünürler, kendi toplumlarının ilerlemesini genel olarak kabul ederler. Onların büyük çoğunluğu, Arap dünyasının uzun zamandan beri bir krizin pençesinde olduğu konusunda hemfikirdir. Bir kısmı, yeni bir sivil toplumun yapılanmasını önerirken; diğerleri de

[58] Walter D. Mignolo, "Globalization, Civilization, Processes, and the Relocation of Languages and Cultures", s. 36-7.

[59] Bkz. K. N. Chaudhuri, *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from teh Rise of Islam to 1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

[60] Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of the 'Other' and the Myth of Modernity*, s. 123-4.

ekonomik adımın gelişme için takip edilmesi gereken tek yol olduğunu düşünür. Bununla birlikte çoğu, kokuşmuş sorunların arkasında Arap siyasi elitinin olduğu ve Batı'ya dönük yürüyüş ile akılcı küreselleşmenin Arap dünyasında otoriterci yapıyı daha bir perçinlediği noktasında da uzlaşırlar. Bazı aydınlar da, ortak bir çıkmazla karşı karşıya oldukları düşüncesiyle yeni bir şey söylemezler. Onların yaşam vasıtaları o kadar çabuk tehlikeye düşmektedir ki, içeriden eleştiri yapamamaktadırlar. Başka bazı parlak zihinler de, idareci elit tarafından kolaylıkla satın alınmaktadır. Gerilim yeterince yüksektir. Her gün "Ne yapılmalı?" diye sorulur. Köklü bir değişimin olmasına ihtiyaç vardır, bu köklü değişimi kimler gerçekleştirecek, aydınlar mı yoksa ordu mu? Tekrar aynı cevapla karşı karşıyayız. Bir şeyler değiştirmede lojistik güce sahip olan askerdir. Buna rağmen askerle aydınlar arasındaki ilişkinin Arap dünyasında tuhaf olduğunu söylemek, en azı söylemektir. Aydınlar kalem kullanırlarken asker kılıca sahiptir. Şu âna kadar da kılıç, kalemden daha güçlü olduğunu ispatlamıştır. Göç etmiş Arap aydınları, kendi özgür düşüncelerini terk etmemiş olsalar bile, dışarıdan başarılı bir mücadele sürdürememektedirler. Gerçek, dışarıda, Avrupa'da, Amerika'da veya Latin Amerika'da daha fazla özgülük olduğudur. Bununla birlikte, bu özgürlük henüz tutarlı bir Arap söylemi üretememiştir. Muhtemelen, özellikle de deniz aşırı çağdaş Arap entelektüel yaşamındaki farklı seslerle boğuşmak, şeylerin doğası geridir.

Modernitenin başlıca kaynaklarından birisi rasyonalizmdir. Rasyonalizm somut kurumsal düzeyde organizasyon ve disiplin anlamına gelir. Rasyonel modernitenin Arap dünyasına giriş süreci oldukça huzur kaçırıcı ve karmaşıktır da. Daha önce ileri sürdüğüm gibi, modernite (ev yapımı bilinçlilik olmak zorundadır) ithal edilememesine karşın, modernizasyon dışarıdan satın alınabilir. Özellikle Körfez'deki en fazla modernleşmiş Arap devletleri, kendi modernizm türlerini üretme konusunda şimdiye kadar başarısız olmuşlardır. Modernizasyon ile modernizm arasındaki uçurum, bazı Arap ülkelerinde zaman zaman şiddetli olmuştur. Meseleyi daha kötü yapan şey, bazı Arap siyasi elitin modernizmi 'İslami değerlere' –veya daha kesin bir şekilde ortaya koyarsak–, kendi kökleşmiş politik otoritelerine bir tehlike olarak mülahaza etmeleri olgusudur.

Son Düşünceler

Endüstri devriminden beri, dünyanın sosyal, ekonomik ve düşünsel yazgısını şekillendirmiş olan Batı düşünce zihniyeti, ilerleme kavramını merkeze almıştır.[61] Bazılarına göre ilerleme için potansiyel, sınırsızdır.[62] Üçüncü dünya (sadece) sahip olunmak ve kolonileştirmek için vardı. Bir yazara göre, modern dünya görüşü "gelişmenin kurtuluşçu anlamını, ekonomik yayılım ve teknolojik icadı, öne-

[61] Bkz. İbrâhîm M. Ebû Rabi', "Beyond the Post-Modern Mind", *American Journal of the Islamic Social Sciences* 7 (September 1990), s. 235-256.

[62] Bkz. Jean-Marie *Domenach, Enquete dur les idees contemporaine* (Paris: Points, 1987).

min merkezine yerleştirir."[63] Gelişme fenomeni, gerçekte geleneksel kültürün sosyo-ekonomik temellerine ve ahlaki dünya görüşlerine karşı büyük bir meydan okuma sergilemiştir. Küreselleşme, en yıkıcı şekilleri bile olsa, sömürgeciliğin yeni şekillerine yol açan ilerleme kavramında ısrar etmeyi sürdürmektedir.

Hannah Arendt'e göre, klasik ilerleme kavramı, "emperyalizmin ortaya çıkışının belirtisi ve 19. yüzyılın ikinci döneminin ilerlemeci ideolojisini belirlemiş olan sermayenin, fasılasız bir şekilde birikimini korumak için zorunlu olan bir güç toplama sürecine" yönelir.[64] Küreselleşme şimdiye kadar olanın çok ötesinde karmaşık ve yıkıcı bir şekil almıştır.

Dahası küreselleşme, modern zihniyetin en son ortaya koyduğu gibi, hayatta gerçekten neyin önemli olduğunu karmaşık hâle getirmiştir. Geleneksel başarı/refah, bağlılık, yakın ilişki, toplumsal-inşâ ve fakire destek gibi kavramların, hayatın nihai vasıtalarıyla karşılaştırıldığında, yeni saldırgan kavramlarla yer değiştirmesi söz konusu olmuştur.

20. yüzyılın başlamasından önce, İslam dünyasının dinî aydınları, Avrupa'nın gelişimini ahlaki temellerden yoksun olarak ele aldı. Ancak, bir kısmı da, Batı zihniyetinin asırlar boyu tektanrıcı vahiylere uymayan ahlaki değerler üzerine bu gelişimi inşâ etmeye azmettiğini iddia eder oldu. Küreselleşmenin desteğiyle, Batı zihniyetinin ahlakı, hızlı bir güç ve refah birikimini teşvik etti, aşırı tüketim günün kuralı oldu. Richard Folk'un görüşüne göre;

> Şu ânda, Batı küreselleşmesinin kültürel etkisinin esaslı sonucu, modernizme bağlanma neticesinde, dünya üzerinde çok boyutlu krizler üretmektir: Nükleerleşme, endüstrileşme, maddecilik, tüketicilik..[65]

Küreselleşmenin devasa sonuçları göz önünde bulundurulduğunda, olumsuz getirilerini anlamak ve karşı durmak için, yeni, popüler bir bilincin gelişmesi zorunludur. İslam dünyası bu tehlikeli temayüllerle mücadele etmek için, tevhidi bir fenomen olarak, İslam'ın sosyal, iktisadi ve kültürel ahlakını yeniden canlandırmak için çok çalışmalıdır. İlerlemiş Batı toplumları ve onun üçüncü dünyadaki uydu toplumlarında günün kuralı olan bireyselciliğin ataklarına karşı koyabilecek bir toplum kavrayışını yeniden canlandırmak önemlidir. Farkın, Kuzey ve Güney arasında ve birçok güney ülkesinde de periferi ve merkez arasında büyümesiyle ve şehirlerde yoksullaşma ve marjinalleşme oranın artmasıyla, İslami toplumsal değeri gösteren "emr-i bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker" ilkesinin artık yeniden canlanmasından kaçış olmayacaktır.[66]

[63] Charlene Spretnak, *age.*, s. 2.

[64] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland: Meridian Books, 1963), s. 143. "Aşırı para üretimi ve insan fazlalığının ürünü emparyalizm, gereğinden fazla ihtiyaç dışı malların üretimiyle parlak kariyerine başlamıştır." *Age.*, s. 151.

[65] Richard Falk, *Explorations at the Edge of Time: the Prospects for World Order* (Philadelphia: Temple University Press, 1992), s. 48

[66] Bkz. David R. Griffin and Huston Smith, *Primordial Truth and Postmodern Thelogy* (Albany: State Universtiy of New York Press, 1989). İlkin Hıristiyan düşünür ve ilahiyatçıların, Müslüman mes-

Şu akılda tutulmalıdır ki, yüksek düzeyde mücadeleci ve bireyselci olan bir dünyada hayatiyetlerini sürdürmede, geleneksel felsefe ve dünya görüşleri için, İslam dünyası için çözümlerin, küreselleşmenin yarattığı sosyal ve psikolojik yıkımı dikkate alarak, kendi geleneksel dünya görüşlerinin temellerine dayanması gerekmektedir.[67] Diğer bir deyişle, kültürel ve ekonomik sorunlara ve küreselleşme ile onun İslam dünyasındaki müttefiklerinin yarattığı karmaşaya İslam'ın verdiği cevapları nasıl formüle edebiliriz? Endonezya örneğini unutmamamız gerekiyor ki, 1960'ların sonlarında gelişme gösteren bir modernleşme programı başlatmış ve 1998'de ekonomileri birden bire çöküş yaşamıştı! Yanlış giden neydi? Önceki başkan Suharto ailesinin kişisel mal varlığının gerçekliğinin ortaya çıkması ve bunun oluşturduğu huzursuzluktu. Bu borç, Endonezya'nın IMF'ye olan tüm borç miktarına eşitti. Bu durumda soru şudur: Neden Müslüman dünyadaki siyasi ve askerî elit, küreselleşmenin desteğiyle finansman olarak inanılmaz derecede zenginleşip, gelişmektedir?

lekdaşlarına nazaran küreselleşmeye meydan okumak için ahlaki cevaplar geliştirmede daha hızlı olduklarına dikkat çekmek gerekmektedir. Müracaat ediniz: Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics* (New York: Oxford University Press, 1998) özellikle ikinci bölüm.

[67] Bkz. Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London: Routledge, 1992). Ve Ekber S. Ahmed ve Donnan Hastings, eds. *Islam, Globalization and Postmodernity* (London: Routledge, 1994). Ayrıca bkz. Walden Bello, *New Third World: Strategies for Survival in the Global Economy* (London: Eathscan, 1990).

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 35-50

Yeni Milenyumda Amerikan Dış Politikası ve Din

PATRICIA M. Y. CHANG
PROF.DR., BOSTON COLLAGE
ÇEVİREN: ŞENOL KORKUT

özet
Son kuşak içinde Amerikan siyasi sarkacı, siyasilerin halk önünde kişisel dinsel inançlarından uzak durdukları ayrıştırıcı duruştan, bir devlet görevi için seçilmeyi gözleyen birisinin kişisel dinî inanca sarılmanın ahlaki tutumu ifade etmede bir zorunluluk hâline geldiği bir duruma doğru hareket etmiştir. Dinin önemi konusundaki bu değişiklik, 1988 yılında Uluslararası Din Hürriyeti Yasası'nın kabul edilmesiyle ortaya konmuştur. Bu makale, Amerikan Dışişleri Bakanlığını, milli sınırları içinde din mensuplarının haklarını dikkat çekici bir şekilde çiğnediği belirlenen ülkelere karşı yaptırıma başvurmayı öneren yasanın büyük çoğunlukla geçmesini sağlayan çıkar ve ittifak çevrelerini ele almaktadır. Çalışmada, dini, küresel ölçekte tanımlamanın Amerikan dış politikası için oluşturduğu ahlaki ve siyasi çıkmazlara karşın, dinî ve siyasi farklılıklar üzerine bilgiye daha çok dayanan diyaloglara da fırsat yaratmış olduğu ele alınmıştır.

anahtar kelimeler
Amerika, Kilise, Devlet, Dış Politika, Din Özgürlüğü, UDÖY

Giriş

Bundan 43 yıl önce John F. Kennedy, Birleşik Devletler başkanlığına aday olduğu zaman, yüz yüze geldiği iki büyük siyasi engel, onun gençliği ve diniydi. Seçilirse Birleşik Devletlerin ilk Katolik başkanı olacaktı ve ona, bağlılığının Papa'ya mı yoksa ülkesine mi olacağı sorulacaktı. Onun cevabı; özel dinî inançlarının, adaylığı ve başkan olarak rolü üzerindeki etkisini şiddetle yalanlamak olmuştur.

> Ben Katolik bir başkan adayı değilim. Ben bir Katolik de olan, Demokratik Parti'nin başkan adayıyım. Ben, kamu işlerinde kilisem adına konuşmam; kilise de benim adıma konuşmaz.
>
> Ben başkan olmadan önceki sorunlar –doğum kontrolü, boşanma, sansür, kumar veya diğer herhangi bir konu üzerinde– ne olursa olsun kararlarımı, bu görüşlere uygun olarak; vicdanımın millî menfaat olduğunu söylediği şeye uy-

> gun olarak ve dinî baskı ve diktelere bakmaksızın vereceğim. Hiçbir güç ve cezalandırma tehdidi benim başka şekilde karar vermeme sebep olamaz.
>
> ...Eğer işimin, vicdanımı veya millî menfaati ihlal etmeye beni zorladığı bir zaman gelirse, o zaman, başkanlıktan istifa ederim ve umarım her vicdanlı kamu görevlisi benzer şeyi yapacaktır.[1]

2000 yılındaki başkanlık seçimlerinden hemen önce, başkan ve başkan yardımcısı adayları ahlaken birbirlerine karşı yarışa giriştiklerinde, dinî inançlarının bu görevler için kendilerini nasıl daha iyi aday yaptığını ifade etmeye çaba gösterdiler. Bu, George W. Bush'un İsa'nın onun favori siyasi filozofu olduğunu söylediği, Al-Gore'un 'inanç ve aile'nin, onun hayatında en önemli değerler olduğunu savunduğu ve başkan yardımcılığı adayı Joseph Lieberman'ın ahlaki yeterliklerinin açıkça onun Ortodoks Yahudiliğe olan inancına ve bunu yaşamasına bağlı olduğunun iddia edildiği bir seçimdi.

Siyasi liderlerin dine doğru bu dönüşü, küresel toplum için sürpriz olmamalıdır. Aynı dönemde, Birleşik Devletlerde olduğu kadar dünya genelinde de dinin göze çarpan bir yükselişine tanık olundu. Eğer biz son elli yılda ortaya çıkan büyük çatışmalara tekrar bakacak olursak, dinin ve dinî kurumların ateşleyici etkisini hesaba katmadan, Ortadoğu'daki çatışmayı, Kuzey İrlanda'daki çarpışmaları, Bosna'daki savaşı, Polonya'daki Dayanışma Hareketi'ni ve Latin Amerika'daki ayaklanmaları anlamamız zordur. Gelecekle ilgili bir tahminde bulunacak olursak, İslam'ın, müstakbel elli yıldaki çatışmalarda bir gölge etkiye sahip olacağı kesin bir şekilde ileri sürülebilir.

Bununla beraber, Birleşik Devletlerdeki günümüz siyasi liderlerince kullanılan retoriğin dinî iması, Amerika'nın küresel ortaklarının sordukları "Bugün Amerikan dış politikasında dinin oynadığı rol nedir?" sorusunu haklı çıkarmaktadır. Ben bu soruya, "Birleşik Devletler daima kendini dinî bir ulus olarak görse de, son zamanlara kadar dış politikaya yaklaşımında kendini mezhepsel dinî çıkarların bir aracısı yapmaktan kaçındı" şeklinde bir argüman geliştirerek cevap veririm. Amerikan sivil dininin sembolleri (evrensel, ilham verici ve tebliğci olan dünyevi bir din) ulusal kriz zamanlarında Amerikan halkını birleştirmek ve politik olarak riskli davranışın yerini aşkın kaderin ruhuyla doldurmak için sürekli olarak kullanılmasına ve dinî grupların lobi faaliyetleriyle hükümet üzerinde etki sağlamak için uzun çabalar sarf etmesine rağmen, dış politikanın amaçları dinî tarafgirlikle açıkça nadiren belirlenmiştir. Bunun sebepleri hem pratik hem de anayasaldır. İlk madde, anayasal olarak, hem kendi vatandaşının din özgürlüğünü korur hem de devletin din adına hükümet desteği sağlamasını yasaklar. Pratik olarak ise, Birleşik Devletlerdeki farklı dinî çıkarların çokluğu hiçbir rakip grubun çabalamadan mezhepsel bir avantaj elde etmemesi için Anayasayı kıskanılır bir şekilde güçlendirir. Bu kıskançlık, muhtemeldir ki hükümetin dinî alana doğrudan bir iştirakinin önündeki en etkili engeldir.

[1] Greater Houston Ministerial Association'da sunulan konuşma, Houston Texas, 12 Eylül 1960. http://www.cs.umb.edu/jfklibrary/j091260.htm.

Bu durum, dinî grupların kamusal çerçevenin dışında olduğunu ifade etmez. Amerika, dinî olanların da dahil olduğu bütün grupların kamusal söylemde legal bir konuma sahip olduğu bir demokrasidir. Bu gruplar, yoksullar için adil mesken politikaları, baskıya maruz kalanlar için sivil haklar ve haksız savaşlara karşıtlık gibi, önemli hissettikleri konularda kongre üyelerinin dikkatini çekmek için kendi inançlarınca harekete geçerler. Hâlihazırda, dinî lobilerin, kongre üyelerine etki etmek için uğraşan diğer özel çıkar lobilerinin hiçbirinden, motive etmenin dışında ayrılır bir yanları yoktur. Çoğulcu toplumda onlar ne bilinen görüşlerini üretmekten dolayı yasaklanmakta ne de onlara özel ayrıcalıklar vermektedir.

Amerikan-İsrail Siyasi Hareket Komitesi'nin (AIPAC) etkisi buna iyi bir örnektir. Sık sık, sözde "Yahudi Lobisi"nin en güçlü etkileyicilerinden biri olarak tanımlanan bu komite, Amerikan gücünün dehlizlerinde pratik olarak kurumlaşan bir anti-semitizm döneminde, 1950'lerin Birleşik Devletlerinde kuruldu. Bugün mütemadiyen Washington DC'deki en etkin lobilerden birisi sayılıyor ve birçok açıdan İsrail'in çıkarlarını desteklemek için Amerikan kongre üyelerini etkilemede olağanüstü başarılı oluyor. Bu komite, Amerika'nın uzun anti-semitizm tarihine, Yahudi oylarının ve Yahudi politikacı sayısının az olmasına rağmen başarılı oluyor. Çünkü bu komite, dinî çıkarlar için değil, genel Amerikan çıkarlarına hitabeden argümanlar geliştirebiliyor. Onun başarısı, onun dinî kimliğiyle, politik becerisine göre daha az bağlantılıdır.

Yaygın ve genel bir anlamda kendini bu kadar dinî gören bir ulusun, aynı zamanda dinî duyarlılıktan yoksun politikalar takip etmesi ilginç görülebilir. Bununla beraber, devletin ve kilisenin anayasal ayırımı, Amerikalıların dinî anlayış tarzı üzerine normatif bir etki yapmıştır. Birleşik Devletlerde din, insanları komşularına anlayış ve saygı göstermeye teşvik eden bir yurttaşlık değeri, inanç özgürlüğünün, dinî çeşitliliğin, birbirinden farklı insanları yan yana yaşatan Amerikan becerisinin, kısaca Amerikan ayrıcalığının bir işareti olarak görülür. Bu durumda, aynı zamanda, dinin mezhepsel ve ayırımcı etkileri de zımnen doğrulanmaktadır. Bütün Amerikalıların inanç özgürlüğünün teminat altına alınmasıyla beraber, Anayasanın ilk maddesi "Kongre üyeleri hiçbir dinî kurum lehine kanun yapamazlar." hükmünü ortaya koyar; ki, bu madde, hükümetteki kurumsal etkiyi kazanmaya çabalayacak dinî çıkarlar üzerine bir kontrol işlevi görür.

Devlet ve kilisenin ayrılmasının etkisi, genel olarak dini, bir yurttaşlık değeri hâline getirir; fakat bireysel inanç ve pratikleri kamusal alanın dışında bırakır. İronik olarak, dinin bu dışlanmasının bir sonucu, kamu okullarını, bütün dünyada ve Birleşik Devletlerde varolan çeşitli dinî inançların eğitimini vermekten alıkoymak olmuştur. Çünkü böyle bir eğitim, dinin hükümetçe desteklenmesi olarak görülüyor. Bu durum, dinin Amerika'da ve dışarıda gittikçe yükselen bir değer olduğu bir zamanda ise, toplumun ve bireyin kendi evinin dışındaki dinî inançların tabiatı hakkında Amerikan halkı ve liderleri arasında yaygın ve sıkıntı verici bir cahillikle sonuçlanıyor.

Bu özellikler Birleşik Devletlerin dış politika gündemini yürüttüğü sırada gözlemlenmiştir. Birleşik Devletler, dine ve çatışmaların dinî kaynaklarına sekü-

ler politik merceklerle bakma eğilimi göstermiştir. En azından etnik çatışmalar, gruplararası nefret ve sosyal değişim için bir motivasyon olarak dinî inançların etkisini küçümseyen bir tutum sergilemiştir. Uluslararası ilişkiler hakkında Amerikan ders kitapları üzerine yapılan bir araştırma, sadece birkaçı dine dikkate alınacak bir konu olarak atıf yaparken çoğunda dine ayrılmış bir bölüm bile bulunmaz. Biz bu durumu bazen Anayasa Mahkemesi'nin laik çoğunluğa karşı dinî azınlıklarca düzenli aralıklarla ileri sürülen talepleri dengelemeye çabalarken kullandığı değişken ve çelişkili metodlar ve hükümetin 1993'te Texas Waco'daki dinî mezhep Davut Kolu (*Branch Davidian*) ile olan çatışmasındaki kötü yönetim tarzında gözlemlemekteyiz. Burada bu dinî gruba "bir dizi dinî inanç tarafından yönlendirilen insanlar olmaktan ziyade bir grup suçlu sapık olarak yaklaşıldı." Bu yaklaşım, çocuk ve kadınları da içeren Davut Kolu'na mensup 86 kişinin ve üç federal ajanın trajik ölümüne yol açan askerî bir taarruz tarzında Birleşik Devletler ajanlarının mezhep yerleşkesine saldırısıyla sonuçlandı.

Dinin hem iç hem de dış politikayla ilgili olarak hızlı bir şekilde daha çok gündeme gelmesi ve mezhepsel dinî çıkarların seçimler yoluyla güç kazanmasıyla birlikte, Amerikan kurumlarının ve politikacılarının din inancının değil, insanların hayatındaki özel dinî taleplerin yükselen önemini ifade eden kurnaz politikalara koşuştuklarını görüyoruz. Özel alana daha fazla tutulamayan mezhepsel dinî inançlar, kendi metodlarını kamusal daireye, legal savunma, eylemcilik ve hatta şiddet yoluyla hızlı bir şekilde empoze ediyorlar.

Yukarıda değindiğim gibi, Amerikan hükümeti uluslararası ilişkileri dinî bir bakışla değerlendirmekten tarihsel olarak kaçınıyordu. Fakat bu durum son zamanlarda dramatik bir değişikliğe gidiyor. Olasıdır ki, son on yılın en önemli tek olayı, Birleşik Devletler Dışişleri Bakanlığını ve Başkanlığını dinî olarak temellendirilmiş suiistimal iddialarına karşı göz ardı etmesini tamamen imkânsız kılan, 1998 Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası'nın geçmesidir. Bu yasa, Birleşik Devletler diğer uluslarla ilişkiye girdiğinde dinî hakların göz önüne alınabileceği kurumsal bir alana sahip olabilmesi için dış politikanın idari sürecini kalıcı olarak değiştirir. Ayrıca, belli ülkelerin veya grupların dinî haklarıyla ilgilenen kamusal çıkar gruplarınca Dışişlerinin ve Birleşik Devletler hükümetinin sorumlu olarak iddia edilebilmesi için gerekli talepleri oluşturur. Aynı şekilde, henüz gerçekleşmemesine rağmen, Amerikan politika belirleyicilerine ve Amerikan halkına, hâlihazırda politik tartışmalarının dışında olan din özgürlüğü ve farklı dinî inançlar hakkında daha kapsamlı bir anlayış verme potansiyeline sahiptir. Söylemek için hâlâ çok erken olmasına rağmen, bu yasanın gerçek etkisi, Amerikan dış politikasında gözle görülür bir değişiklikle kendisini gösterecektir. Ben bu makalenin geri kalan kısmında UDÖY'nın (IRFA) tarihi, muhalifleri ve günümüzdeki uygulaması üzerinde odaklanacağım.

1998 Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası

1998 Ekim ayında Kongre üyeleri, hem Beyaz Saray'da hem de Senato'da ezici bir çoğunlukla Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası'nı kabul ettiler. Bu yasanın

amacı "Birleşik Devletlerin desteğini, din sebebiyle yabancı ülkelerdeki zulüm görmüş bireyler adına güçlendirmek ve Birleşik Devletler dış politikasının bu kişiler yanında olduğunu beyan etmek; yabancı ülkelerdeki din özgürlüğü ihlallerine cevap vermede Birleşik Devletlerin alacağı önlemlere otorite kazandırmak, Dışişlerinde uluslararası din özgürlüğünde tam yetkili bir büyükelçilik, bir uluslararası din özgürlüğü komisyonu ve Ulusal Güvenlik Konseyi'nde bir uluslararası din özgürlüğü özel danışmanlığı kurmak ve diğer hedefler"[2] olarak açıklanır.

Bu yasa, din özgürlüğünü, dış ilişkilerde gözle görülebilir bir öncelik hâline getirir. Bu yasa, dünyadaki bütün ülkelerdeki (Birleşik Devletler buna en kayda değer istisnadır) din özgürlüğünün her yıl, düzenli bir şekilde araştırılmasını sağlayan mekanizmaları getirir. Din özgürlüğünü korumalarına göre ülkeleri farklı statülerde sınıflandırır, ülke sınırları içerisinde[3] insanların din öz-

[2] HR 2431 1998 Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası. http://www.cs.umb.edu.jfklibrary/091260.htm.

[3] Din özgürlüğünün ihlalleri hakkında yetki verilen yaptırımlar yelpazesinin askerî değil diplomatik ve ekonomik olduğuna vurgu yapılmalıdır. Önerilen yaptırımlar yelpazesi aşağıdaki gibidir.
1. Özel bir diplomatik hareket
2. Resmî kamusal bir diplomatik hareket
3. Kamusal bir kınama
4. Bir veya daha fazla çok yanlı forumda kamusal bir kınama
5. Bir veya daha fazla bilimsel mübadelenin iptal edilmesi veya ertelenmesi
6. Bir veya daha fazla kültürel mübadelenin iptal edilmesi veya ertelenmesi
7. İş, resmî veya devlet ziyaretlerinin bir veya daha fazla iptal edilmesi
8. İş, resmî veya devlet ziyaretlerinin bir veya daha fazla tehir edilmesi veya iptal edilmesi
9. 1961 Dış Yardım Yasası'nın 116. bölümüne uygun olarak Birleşik Devletler kalkınma yardımının geri çekilmesi, sınırlandırılması veya durdurulması
10. Birleşik Devletler İhracat-İthalat Bankası, Okyanusötesi Özel Yatırım Ortaklığı veya Ticaret ve Kalkınma Acenteliğine, 401 veya 402 bölümler kapsamındaki din özgürlüğü ihlalleri hakkında Başkanlıkça sorumlu bulunan veya belirlenen özel hükümet, acente, aracılık veya resmî makamlarla ilgili olarak hiçbir (veya belirli sayıda) kredi, teminat, kredi eklentisi veya kredi genişletmesi girişimi onaylamalarına izin vermemeleri için talimat vermek.
11. 1961 Dış Yardım Yasası'nın 502B bölümüne uygun olarak Birleşik Devletler güvenlik yardımının geri çekilmesi, sınırlandırılması veya durdurulması.
12. 1977 Uluslararası Finansal Kurumlar Yasası'nın 701. maddesine uygun olarak Birleşik Devletlerin uluslararası finansal kuruluşlarının yönetici müdürlerine, 401 veya 402 maddeler kapsamındaki din özgürlüğü ihlalleri hakkında Başkanlıkça sorumlu bulunan veya belirlenen özel yabancı hükümet, acente, aracılık veya resmî makamların esas olarak kullandıkları kredilere, karşı çıkmaları ve aleyhte oy kullanmaları yönünde talimat vermek.
13. 401 veya 402 maddeler kapsamındaki din özgürlüğü ihlalleri hakkında Başkanlıkça sorumlu bulunan veya belirlenen özel yabancı hükümet, acente, aracılık veya resmî makamlara hiçbir (veya sınırlı) özel lisans vermemek, başka hiçbir özel yetki vermemek (veya sınırlı yetkiler), hiçbir teknoloji veya mal ihracatı yapmamak konusunda Birleşik Devletlerin belirli acentalarının liderlerine talimat vermek, ki bunlar aşağıdadır:
a) 1979 İhracat Yönetim Yasası; b) Ordular İhraç Kontrol Yasası; c) 1954 Atomik Enerji Yasası; veya d) Hizmetlerin veya malların ihracı veya yeniden ihracı için bir şart olarak Birleşik Devletler hükümetinin onaylamasını veya öncelikle gözden geçirmesini gerekli kılan herhangi başka bir statü.
14. Birleşik Devletler finans kuruluşlarının 401 veya 402 maddeler kapsamındaki din özgürlüğü ihlalleri hakkında Başkanlıkça sorumlu bulunan veya belirlenen özel yabancı hükümet, acente, aracılık veya resmî makamların herhangi 12 aylık bir periyot içinde 10 milyon dolardan daha fazla kredi açılmasını veya borç vermesini yasaklamak.

gürlüğünü kötü bir şekilde ihlal eden ülkelere karşı kullanılacak çeşitli müeyyidelerden birisini seçmesi için Başkanı görevlendirir. Ayrıca, bir ülkeye karşı yapılması gereken yaptırımın belirlenmesinden önce, Başkanın çeşitli insan hakları kuruluşlarına, Birleşmiş Milletlere ve diğer ilgi gruplarına danışmasını ister. Daha ayrıntılı olarak o şu kuralları yürürlüğe koyar.

1) Senatonun onayıyla Başkanın atadığı Uluslararası Din Özgürlüğü için tam yetkili bir büyükelçilik yaratmak. Bu büyükelçi Dışişlerinde yeni bir Uluslararası Din Özgürlüğü üzerine büronun başkanı olur ve bu büyükelçi, Devlet Sekreteri ve Başkanın özel danışmanı olarak hizmet verir.
2) Oy kullanmayan 10. üye ve büro dışı hizmet veren bir büyükelçi ile beraber Kongre üyeleri ve Başkanca atanan 9 oy sahibi üyenin bulunduğu bağımsız ve iki partinin de onayladığı bir Uluslararası Din Özgürlüğü Komisyonu kurmak. Bu komisyon, büro tarafından toplanan raporları kontrol eder ve siyasi tavsiyeler üretir.
3) Komisyonun hem din özgürlüğünün genel ihlallerine hem de özel olaylara ilişkin Birleşik Devletlerin siyasi cevapları için tavsiyeleri belirleyen yıllık raporu, 1 Mayıstan önce sunması gerekir.
4) Dışişleri Bakanlığının her bir yabancı ülkedeki din özgürlüğünün konumunu değerlendiren Uluslararası Din Özgürlüğü Yıllık Raporunu hazırlaması ve din özgürlüğüne göre Birleşik Devletlerin her bir ülkede takınacağı uygun tavrı rapor etmesi gerekir.
5) Başkanın din özgürlüğünü ihlal edenlere karşı normal veya daha özel bir tutum takınması ve bu ülkelerdeki ihlallerin sona ermesi için bağlayıcı anlaşmaların müzakeresini araştırması gerekir. Bu yaptırımlar, güvenlik yardımının çekilmesi ve ekonomik yaptırımlardan diplomatik yaptırımlara kadar gider.
6) Başkanın, din özgürlüğünü, özellikle aşırı ihlal edildiği ülkeler hakkında her yıl 1 Eylüle kadar müstakil ve yıllık bir belirleme yapması gerekir. Bu şartlar altında Başkanın, sorunla ilgili yabancı hükümetlere, insan hakları kuruluşlarına ve Birleşik Devletlerdeki ilgili çıkar gruplarına danıştıktan ve ilgili ülkeye karşı kısa vadede ekonomik yaptırım seçimini kongreye rapor ettikten sonra bu belirlenimi yapması gerekir. Başka bir çare olarak Başkan sınırlı bir zaman sürecinde bağlayıcı bir antlaşma müzakere edebilir veya önemli ulusal çıkarların tehlikede olması hâlinde insan hakları ihlalleri dolayısıyla yürürlükteki yaptırımlar nedeniyle belli şartlar altında bu durumdan vazgeçmeyi yürürlüğe koyabilir.
7) O, din özgürlüğünü özellikle aşırı ihlal eden herhangi bir hükümet görevlisinin iznini ve vizesini iptal etmek için Göç ve Vatandaşlık Yasasını değiştirir.
8) Bu yasa, dış hizmet görevlileri; misyon şefleri, sığınmacı memurları, iltica memurları, göç yargıçları ve konsolos bürolarına din özgürlüğü hakkında eğitim verilmesini gerekli kılar. O, Birleşik Devletler dış desteğinin tahsisinde Birleşik Devletlerin uluslararası yayınlarında ve uluslararası değişim prog-

15. Birleşik Devletler hükümetinin, 401 veya 402 maddeler kapsamındaki din özgürlüğü ihlalleri hakkında Başkalıkça sorumlu bulunan veya belirlenen ilgili yabancı hükümet, acente, aracılık veya resmî makamlardan herhangi bir hizmet veya mal tedarik etmesi için herhangi bir anlaşmanın nüfuzunu yasaklamak.

> ramlarında dinî inanç ve uygulama özgürlüğünü birincil duruma getirir. Ayrıca, o, din özgürlüğünü destekleyen başarılı hizmetler için, başarı ücreti ve Yabancı Hizmet Ödülleri verir.[4]

Açıkça söylemek gerekirse, bu yasanın alenen yapmak istediği; kamusal olarak din özgürlüğü konusunu Birleşik Devletler Dışişleri Bakanlığı ve Başkanlığının radar perdesi üzerine kalıcı olarak koymaktır.

UDÖY'nın Ortaya Çıkmasına Yol Açan Güçler Nelerdir?

Bu makalenin giriş bölümünde UDÖY'na kadar, devlet ve kilisenin ayrılması ve hiçbirinin diğeri üzerine avantaj kazanamamasını sağlayan rekabetçi dinî çevrelerin çokluğu sebebiyle dinî çıkarların dış politika üzerinde az bir etkiye sahip olduğunu ortaya koydum. Peki, o zaman, böylesi etkili bir yasanın ortaya çıkışı nasıl mümkündür? Konuya ilişkin bir açıklama, son yıllarda dünyada ve Birleşik Devletlerin siyasi çevrelerinde, dinin gözle görülür bir yükselişte bulunduğudur. 2000 yılındaki başkanlık seçimlerinde gördüğümüz gibi, bu durum, dinî ve ahlaki iyinin yerleştirilmesinin birden bire kamusal liderliğin merkezî özellikleri hâline gelmesi gibi bir anlama sahiptir. UDÖY, farklı dinî çıkar gruplarının Amerikan dışlamacılığının, yani din özgürlüğünün temel bir değerini somutlaştırmak için bulunan yasaların etrafını sardığı bir çevrede ortaya çıktı. Büyük farklarla kongreden geçmiş olması gerçeğine rağmen, onun kavramsal çatısında karşıtlıklar ve içsel yanlışlar bulunduğunu öne süren muhalefetin önemli sesleri de vardır. Gelecek bölümde UDÖY'nın kabul edilmesine yol açan siyasi olayları tartışacağım.

UDÖY'nın başta yararlanacağı grubun, Hıristiyan olmayan ülkelerde sık sık eziyetin hedefleri olan misyonerlere sahip Evangelist Hıristiyan gruplar olabileceği yaygın bir kanıdır; fakat gerçekte, UDÖY için ilk girişim, Yahudi bir eylemci ve Reagan yönetiminde Bütçe ve Yönetim Bürosu eski genel danışmanı olan Micheal Horowitz'den geldi. Etiyopya'da Müslümanlar arasında misyonerlik yaptığı için dövülmüş, işkence görmüş ve hapsedilmiş ve daha sonra da Horowitz'in sponsorluğunda Birleşik Devletlere gelmiş bir Etiyopyalı Hıristiyanın hikâyesi nedeniyle, Horowitz'in dikkati baskıya uğrayan Hıristiyanlara yönelmiştir.[5] Genetah Metafriah Genatah adlı bu kişinin hikâyesi Horowitz'e *Woll Street Journal*'e[6] Birleşik Devletler hükümetini, Hıristiyan grupları ve onun arkadaşı Yahudileri, Hıristiyan misyonerler için insan haklarının bir hükümet politikası olmasını desteklemesini isteyen bir makale yazmak için ilham verdi. Horowitz, çeşitli Hıristiyan misyoner grupları destek için gezdi ve Hıristiyanlara

4 Bu özet, Hackett, Rosalind I.J. and Silk, Mark . 2000. "Introduction" in Religious Persecution as a US Policy Issue edited by Rosalind I.J. Hackett, Mark Silk and Dennis Hoover. Trinity College, Hartford, CT: Center for the Study of Religion in Public Life'dan alınmıştır.

5 Wales, Steven. 2002. "Remembering the Persecuted: An analysis of the International Religious Freedom Act" Houston Journal of International Law Spring. V24 i3 p579 (70) Houston, TX: University of Texas- Houston.

6 Horowitz, Michael. 1995. "New Intolerance Between Cresent and Cross, "Wall Street Journal, July 5, 1995, p. A8

yapılan dinî zulmü tartışmak için 1996 Ocak ayında toplanan Katolik gruplar ile Yahudilerden bir koalisyon oluşturdu ve ayrıca daha sonra Ulusal Evangelist ortaklığınca benimsenen bir "Vicdan Bildirisi" taslağını hazırladı.[7]

Hareket, dünya genelinden dinî baskı hikâyeleri toplamaya başladı; Libya ve Sudan'da köle olarak satılan Hıristiyan çocukların, Çin'de kayda geçmeyen yüzlerce ev kilisesinin kapatılmasının, Pakistan ve Mısır'da yakılmış olan kiliselerin ve Nijerya'da saldırıya uğrayan ve öldürülen Hıristiyanların korkunç hikâyelerini yayımladı. Kongre, Yahudi ve Hıristiyanların küresel çapta gördüğü baskı haberlerini toplamaya başladı ve bundan hemen sonra İran'daki Bahailer ve Hıristiyanlara yapılan zulmü kınama kararını benimsedi. Horowitz, bu süreç boyunca aktif oldu ve nihai olarak Virginia kongre üyesi Frank Wolfe'u ve Pennsylvania Senatörü Arlen Specter'i, daha çok Wolfe-Specter tasarısı olarak bilinen "Dinî Baskıdan Kurtulma Yasası" adlı bir tasarıyı önermeye ikna etti. Tasarı, "Dinî Baskıyı Gözlemleme Bürosu" adlı bir enstitü kurmayı ve dinî baskının özel örnekleriyle ilgili olan ülkeler üzerine otomatik olarak baskı uygulayacak yaptırımların sağlanmasını amaçlamaktaydı.

Tasarı, hem siyasi hem de dinî liderler arasında karmaşık tepkiler ve ateşli tartışmaları kışkırttı. Tasarı, Ulusal Evangelistler Cemiyeti, Birleşik Devletler Roma Katolik Piskoposları, Hıristiyan Koalisyonu ve bazı Yahudi gruplarınca desteklendi. Ticareti kısıtlayan ve dış yardımın kaybedilmesini de içeren çok sert ve değiştirilemez olan zorunlu para cezalarına karşı çıkan ticaret grupları ve iş çevrelerince tasarıya karşı çıkıldı. Büyük ölçüde, liberal Protestan mezheplerinin Hıristiyan birlikçi evrensel bir grubu olan Ulusal Kiliseler Konsili de tek taraflı ve sert olduğu, otomatik olarak İslam ülkelerinin büyük bir çoğunluğunu cezalandıracağı ve misyonerlere ve azınlık gruplarına karşı bir tepkiyle sonuçlanabileceğinden dolayı tasarıya karşı çıktı. Kilise-devlet ayrımının sürmesine kendilerini adamış gözlem organizasyonları olan ayrımcı gruplar, anayasaya aykırı olarak dinin kurumsallaşması ve dinin yayılması için hükümetin mali kaynak sağlayacağı gerekçesiyle tasarıya karşı çıktılar. İş ve emek grupları da tek taraflı yaptırımların etkisini sorguladılar. Muhalif bu gruba, bir Roman Katolik papazı ve aynı zamanda Acton Özgürlük ve Din Çalışmaları Enstitüsü'nün başkanı olan ve serbest ticaretin sivil sektörü kuvvetlendirmede, cezalandırıcı yaptırımlardan daha büyük bir role sahip olduğunu savunan Peder Sirico da iştirak etti.

Zorunlu yaptırımların yeterince politik şeffaflık önermediği kaygısına karşılık veren Oklohoma Cumhuriyetçi Senatörü Don Nickles sonunda Connecticut senatörü Joseph Lieberman'ın da destek verdiği "Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası" adlı kendi tasarısını sundu. Tasarının bu versiyonu din özgürlüğü ihlalleri hakkında bilgi toplama işlevine daha fazla vurgu yapıyor ve yaptırımların empoze edilmesi açısından daha çok esneklik ve ılımlılık sağlıyordu. Bu tasarı, yaptırımların kabul ettirilmesinde daha esnek, ama aynı zamanda, din özgürlüğünü

7 National Association of Evangeliclas. 1996. "Statement of Conscience of the National Association of Evangelicals on Worldwide Religious Persecution". January 23, 1996. http://www.nae.net/index.cfm/method/content. 246DA 988-E6BE-484D-ACDB02E2F6797435

Amerikan dış politika gündeminde daha merkezî bir yere oturtmaktadır. İhracatçılar Birliği, Ulusal Dış Ticaret Konsili ve serbest ticaretin diğer destekçilerince hâlâ karşı çıkılmasına rağmen, bu gözden geçirilmiş versiyon dış politika yöneticilerine daha büyük ayrıcalık veriyor göründü ve nihai olarak Ulusal Kiliseler Konsili'nin üstün desteğiyle kabul edildi. Tasarı, Kasım kongre seçimlerinden hemen önce 98'e karşı 0 oy oranıyla Ekim 1998'de Senato'da kabul edildi.

Kongre meclislerinin ikisinden de tam ittifakla geçtiğini dikkate alarak, Başkanın harekete geçmesinin gerekli görüldüğü yerler hakkında kendisinin de güçlü kuşkularını ifade etmesine rağmen, Başkan Clinton (yasayı) veto etmedi. Yasaya göre, Başkan "hiçbir tedbir almama" seçeneğine sahip değildir, ancak Clinton, Başkanın harekete geçmesini gerektiren ifadeyi 'bir rica', bir istem olarak yorumlama niyetinde olduğunu söyledi ve yasayı ihtiyari bir anlam vererek yorumladı.

Yasanın son versiyonunun yürürlüğe girmesi, İftira Karşıtı Birliği (*Anti-Defamation League*), Birleşik Devletler Katolik Piskoposlar Konferansı, Ulusal Evangelist Dayanışması'nı da içeren dinî grupların büyük bir çoğunluğunca desteklendi. Bu hareketin bir Yahudi aksiyoncu tarafından başlatılması ve çeşitli Yahudi gruplarca desteklenmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Holocaust'tan beri Amerikan Yahudileri, hem Birleşik Devletlerde hem de dışarıda böyle bir olayın bir daha ortaya çıkmasını engelleyecek yasaları desteklemeye ve kanunlaştırmaya uğraşıyorlardı. Onlar İsrail dışındaki bütün ulusal toplumlar içinde azınlık olduklarının farkındaydılar. Bu nedenle onlar, dar mezhepsel olanlardan ziyade, geniş sosyal ilkeler etrafında toplanan diğer sosyal gruplarla oluşturdukları koalisyonun aktif bir stratejisi vasıtasıyla bu savunmayı organize ettiler. Okyanus ötesi Hıristiyan misyonerlerinin korunması görüşü üzerine inşâ edilse de, UDÖY, Yahudi gruplarının uzun vadeli amacı olarak, gerçekte bütün dinî azınlıkların korunması için bir temel oluşturdu.

UDÖY Dış Politikayı Olası Bir Şekilde Nasıl Değiştirecek?

Yasa, Başkanın, din özgürlüğünü ağır bir şekilde ihlal edenlere yaptırım uygulamak, düzenli olarak en şiddetli ihlalcileri belirlemek ve onlarla başetmek, ihlalle ilişkili herhangi bir yabancı hükümet görevlisinin vizesini ve iznini sona erdirmenin de dahil olduğu siyasi hareketlerden bir dizisini seçmesini ister. Bununla birlikte, eğer Başkan veya Dışişleri, yasanın gerekliliklerini sadece asgari düzeyde uygulamayı tercih ederlerse, eğer, örnek olarak, dinî azınlığa yapılan eziyeti veya dinî bir anıtın yıkımını yönetmiş bir yabancı bürokratı Birleşik Devletlere kabul etmeye karar verirse, gerçekte (bu konuyla ilgili) yasada hiçbir belirli destek yoktur. Dünya diplomasinin reel politiğinde politikacılar, birbiriyle çatışan çok sayıda gündemi ve hedefi dengelemeli ve esnek kalmalıdırlar. Onlar devamlı olarak, ideal olana karşı mümkün olanı dengelerler. Onlar gerçek karşısında önceden belirlenmiş bir dizi önceliklerce zorlanmamalıdırlar. Başkan Clinton da 'yasa'yı imzalarken, bu duruma yıllık raporları zorunlu düzenlemelerden ziyade, tavsiyeler olarak değerlendireceğini söyleyerek açıkça işaret etti. Ancak, aynı zamanda, tasarı baskı gruplarının hükümet yetkililerini sorumlu tutacağı kanuni bir

yetki vermekte ve kanunca öngörülen Uluslararası Yıllık Din Özgürlüğü Raporu, onlara her yıl ağızlarına geleni söylemeleri için bir fırsat temin etmektedir. Nitekim, yasanın ikinci yılında, Başkan ve Dışişleri, Uluslararası Din Özgürlüğü Komisyonu'nca konulmuş düzenlemelere yeterince bağlı kalmadaki başarısızlıkları sebebiyle, Evangelist Hıristiyan gruplarca şiddetli bir şekilde eleştirildiler.

2000 yılında Komisyon, yıllık raporlar için bilgi toplama sürecini güçlü bir şekilde takip etmediği için Dışişlerini açıktan eleştirdi. Dışişleri; Burma, Çin, Irak, İran ve Sudan'ı "özel olarak ilgilenilen ülkeler" (CPC: *Countries of Particular Concern*) şeklinde isimlendirmesine rağmen, Komisyon, onun bu ülkelerle olan dış ilişkilere bu statünün nasıl yansıdığı hakkında bilgi sağlamamak ve ihlalci ülkeler üzerine gerekli yaptırımları uygulamada gayretli olmamakla eleştirdi. Ayrıca Komisyon, UDÖY'yı uygulamak için koyduğu yaptırımları yayımlamamakla Dışişleri Bakanlığını, Birleşik Devletlerin din özgürlüğü hakkındaki tutumunu gösterme fırsatını ihmal ettiği için eleştirdi. Komisyon, "Birleşik Devletler dış politikasında din özgürlüğünün bütünleştirilmesi olan UDÖY'nın yasal amacının nasıl uygulanacağı hakkında Dışişlerinin bir plandan yoksun izlenim" bırakıldığından yakındı.[8]

Clinton yönetimi altında görülen ve açık bir şekilde ortaya çıkan UDÖY'nın zaafiyetlerinden biri, Dışişleri bürokratlarınca merhamet veya bilinçli ihmallerine maruz kalması ve yasa, din özgürlüğünün suiistimallerini kayda geçse de, bu bilgiyi kullanarak ön-alıcı politikalar yaratmaya yönelik hiçbir mekanizmaya sahip olmamasıdır. Daha doğrusu, o, Dışişlerine "bilgi burada, şimdi bunun hakkında bir şey yap" demektedir.

UDÖY tarafından istenen kalıcı yönetimsel değişiklikler uzun vadede, yasa tarafından istenen politik yaptırımlardan daha etkili değişiklikleri başarabilir. UDÖY, Dışişlerinde, Uluslararası Din Özgürlüğü için tam yetkili ve daimi bir büyükelçilik belirler, Uluslararası Din Özgürlüğü için bir komisyon kurar ve dünya genelinde her bir ülkedeki din özgürlüğünün durumu üzerine yıllık bir rapor ilan eder. Raporun derlenmesi için, Birleşik Devletler konsolos memurları, dış servis görevlileri ve misyon şeflerinin hepsi din özgürlüğü üzerine özel eğitim almalıdırlar. Buna ilave olarak, sığınmacı memurları, barınak görevlileri ve göç yargıçları da bu münasebetle göç politikalarında dinî azınlıklar için *de facto* özel bir kategori yaratan özel eğitime tâbi tutulmalıdır. Bu yönetimsel değişikliklerin, dış politikalar göz önüne alındığında, dinî hakları doğal olarak kabul eden kurumlaşmış normatif bir çevrenin etkisine sahip olabilmesi için daha fazla zamana ihtiyacı vardır. İnsan haklarının uluslararası ilişkilerin sözlüğünde yerini aldığı gibi, 'din özgürlüğü' de nihai olarak Amerikan dışişleri görevlilerinin düşüncesinde ortak bir kavram olarak yer alabilir.

Tasarının yazarları, UDÖY'nın zayıflıklarından birinin, yasanın hedeflerinin uygulanması için sadece dış politika karar yapıcılarını ikna etmeye kadar gidebilmiş olduğunu ve bu yüzden onun politika yapıcılarının dikkatinden uzak kalmasını engelleyecek kurumsal mekanizmalar yaratmak için çabalaması ol-

8 2000. "Religious Freedom Commission Criticizes State Department" Evangelical Press News Service. December 14, 2000. http://www.mcjonline. com/news/00b/20001214d.htm

duğunu gördüler. Yasa, Dışişleri Bakanlığındaki kanun koyucu çevreyi etkilemeyi hedefler. İdeal olarak dinî baskının şekilleri hakkında dış hizmet memurlarını daha duyarlı hâle getirmek, muhtemeldir ki, onların görev yerlerinde daha yüksek kültürel duyarlılığı yükseltecek faaliyetlerinin olduğu dinî bağlamlar için onları daha duyarlı yapmak demektir. Dünya genelinde her bir ülkedeki dinî ihlaller üzerine yıllık raporları derlemek için Birleşik Devletler dış servisinin hatırı sayılır kaynaklarını kullanmak, aynı zamanda bütün dünyadaki bölgelerde ve ülkelerdeki ideolojik değişiklikleri bir yere kadar gözetleyen faydalı bir bilgi hazinesi yaratır. Legal olarak Dışişleri Bakanlığının 'özel ilgi ülkeleri'ni belirlemesini ve onlara karşı harekete geçmesini gerekli gören UDÖY, her yıl, din özgürlüğü ihlalleri üzerine otomatik bir projektör tutar ve Dışişlerini tepki vermeye davet eder. Ayrıca takınılacak tavra karar vermeden önce Dışişleri Bakanlığının uluslararası hükümet ve hükümetlerarası kuruluşlara, insan hakları kuruluşlarına ve diğer ilgili taraflara danışması gerekir. Bu durum genellikle beraber çalışamayan, hükümetlerarası veya hükümete bağlı olmayan sivil kuruluşlarla, Dışişleri arasında düzenli iletişimi oluşturur. Kısaca, o, yıldan yıla uygulanan bir süreç oluşturan politika ve kararları yürürlüğe koyar. O, en azından dinî baskı konusunu gelecekteki dış politik kararlarında göz önünde bulundurulması zorunlu olan konulardan biri yapmaya yarar.

Clinton yönetiminin UDÖY'nın uyarılarına asgari olarak uymaya çabalamasına rağmen, Bush yönetiminde veya müstakbel bir yönetimin buna tamamen pro-aktif olarak cevap vereceği muhtemeldir. Yıllık raporlar, yükselen bu sorunlar için doğal bir olanak yarattığından yasanın varlığı bu konuyu gündeme getirmede insan hakları organizasyonları ve diğer ilgili gruplara kolaylık sağlar.

Ayrıca, genel büyükelçiliğin büroları ve komisyon, bilgilendirilmiş sözcüler temin eder ve bu bürolar bu konuları gündeme taşımak için doğal bir tartışma ortamı olur. Bu bürolar makul bir şekilde kullanılırsa, küresel çapta dinî problemler için daha büyük gündeme taşımalara izin verebilir; politikacıları, UDÖY'nın esnek olmayan yorumlarına karşı uyarabilir; hukukçular ve halk için eğitsel bir işlev görebilir. Dışişleri Bakanlığında daimi bürolar ve işlemler oluşturmakla UDÖY'nın yazarları dinî baskı sorununu kurumsallaştırmayı başardılar ve onu bürokratik sürecin daimi bir parçası yaptılar.

Ancak, hâlihazırda UDÖY'nın, Birleşik Devletler Dışişleri Bakanlığının dine ve dış politikaya bakışında daha duyarlı ve bilgilenmiş bir çevre yaratma potansiyeline sahip olmasına karşın, açık ve gizli tehlikeler de görmezden gelinemez.

Küresel Olarak Din Özgürlüğünü Savunmanın Tehlikeleri

Kendi ülkesinin sınırları içinde din özgürlüğünü savunmak zor bir iştir; dünya genelinde din özgürlüğünün koruyucusu olarak bir rol üstlenmek, önemli ölçüde daha büyük sonuçlarla beraber daha büyük bir dizi probleme sebep olur. Birleşik Devletlerin bu rolü üstlenmedeki amacını, bu rolün kapsamını, derecesini ve böyle bir görevin uygulanabileceği ve uygulanması gereken tarzlarını sorgulayan, ben de dahil birçok insan var.

Cevaplandırılması gereken ilk soru, ilk planda, dinin korunması için küresel toplumun koşulsuz destek verip vermeyeceğidir. Her şeyden önce din, insan medeniyetinin şahit olduğu en kanlı çatışmalara yol açan hoşgörüsüzlük ve ahlaki mutlakçılığın bir çeşidiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Din, iyi için birleştirici bir güç olabilirse de, insanları çatışmalara sokmak ve onları şiddetlendirmek için kullanılabilir. Aşkın iyi veya kötü kavramlarıyla harekete geçirilen çatışmaların müzakere masasına getirilmesi daha da zordur. Eğer din bir faktör olmasaydı Bosna'daki, Ortadoğu'daki, Kuzey İrlanda'daki çatışmaların daha kontrol edilebilir olabileceği anlamlı bir şekilde sorulabilir.

Her ne kadar din, gerisinde kanlı izler bıraksa da, eğer kişi, daha iyi bir dünya için kendi şartlarında bilgi ve yetkinliği arama kabiliyetine dayandığına inanıyorsa, o zaman, her dinde bulunan kendini bilme sorgulamasını sürdürme ve ona saygı duymaya zorlanmaktadır. İnanç veya inançsızlığın peşinde kişinin kendi varoluşu ve özgürlüğü hakkında gerçeği araştırması kaçınılmazdır. Hem yaratmak hem de yıkmak için insan ruhunu en geniş imkânlarına yükseltilmesi ve korunmasının temeli özgürlüktür. Ruhsal arayış veya din, bilgi ve güç için insani sorgulamaya doğal bir cevap olduğu zaman, insanın kendi insani potansiyelini keşfetme hakkını inkâr etmeksizin bu sorgulamayı sürdürme hakkı bastırılamaz.

Her ne kadar bir kişi, dini, insan hakkının temeli olarak benimsese de, bu anlayış, Birleşik Devletlerin din özgürlüğünün koruyucusu olarak bir rol üstlenmesi için onun uygun ve istenen bir şey olduğunu zorunlu olarak gerektirmez. Niçin başka bir ülke değil? Neden Birleşmiş Milletler veya hükümetler üstü insan hakları organizasyonları gibi uluslararası kuruluşlar değil?

Bunun cevabı nihai olarak güç ve kaynaklarla ilişkilidir. Birleşik Devletler bugün politik, ekonomik ve kültürel olarak dünyanın en güçlü ülkesidir. Daha büyük güç, kendilerini en düşük düzeyde koruyabilenlerin haklarını korumak için daha büyük sorumlulukları beraberinde getirir. Böyle bir rolün eleştiri ve kıskançlık çekeceği belli olmasına rağmen, bu çeşit saldırıların hiçbiri, Birleşik Devletler veya herhangi bir süpergüç tarafından daha büyük küresel bir topluma karşı sorumluluklarından geri adım atmaya bir bahane olarak kullanılmamalıdır.

Hâlihazırda sömürge sonrası dünya, küresel sorumlulukları herhangi tek bir gücün eline vermenin anlaşılır endişesine sahiptir. Bu dünya uluslararası toplumda özellikle BM gibi uluslararası organizasyonlarca bu sorumlulukları yetkili kılmaya uğraşıyor. Fakat, gerçekte bu tür kuruluşlar bunu gerçekleştirecek altyapı, kaynak ve politik destekten yoksundur. Din özgürlüğü için Birleşmiş Milletlerin günümüzdeki desteği buna iyi bir örneklik teşkil etmektedir. 1986'da Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu, din özgürlüğü hakkında bir yıllığına bir raportör atadı ve bundan sonra her yıl bir büro yeniledi. Bu raportörün görevi "Hoşgörüsüzlüğün Bütün Çeşitlerinin ve Din veya İnanca Dayalı Ayrımcılığın Kaldırılması Deklarasyonu"nun ihlalleri üzerine çalışmak ve bunları rapor etmek; komisyona ve ülkelere çözüm önlemleri önermektir. UDÖY'nın yasallaşmasını takip eden 1999 yılında, Raportör, BM Komisyonu için 49 ülkeyle, bu ülkelerdeki din özgürlüğünün durumu hakkında ilişkiye geçildiğine ve

bazı sorular sorulduğuna dair bir dosya hazırladı. Bu yıl içinde 15 ülke bu sorulara cevap verdi ve özel Raportör 153 paragraf uzunluğundaki raporda bu ülkelerin her birinde dinin konumunu özetledi. Hindistan raporu bu süreçte toplanan bilgi çeşitlerinin bir örneğini göstermektedir.

> Hindistan; Gujrat, Uttar Pradesh, Bihar, Orissa, Penjab ve Maharasta eyaletlerinde belirgin bir şekilde Hıristiyanlara karşı ihlaller, ibadet yerlerine, özel mülklere, kiliseye gidenlere ve rahiplere yönelik saldırı, belirtildiğine göre devam etmektedir. Bu durum ülkenin en yüksek yetkililerinin teminatlarına rağmen değişmeden devam etmektedir.[9]

Bu kısa paragrafı (takibeden iki paragrafla beraber), 90 paragrafı aşan ve diğer başlıklarla beraber, Hindistan'ın dinî demografisi, dinle ilgili kanun ve siyasi çatı, din özgürlüğünün kısıtlanması, din özgürlüğü suiistimalleri, toplumsal tutumlar ve geçen yıl boyunca din özgürlüğünün iyileştirilmesi başlıklarını içeren, UDÖY'nın en son yıllık raporunun Hindistan'la ilgili bölümüyle karşılaştırmak gerekir. Yürürlüğe girmesinin birinci yılında yıllık UDÖY raporu 194 ülkeyi kapsıyordu ve aşağı yukarı 1000 sayfaydı. Açıkça söylemek gerekirse, Birleşik Devletler Dışişleri Bakanlığı böyle bir durumu ortaya çıkarmada bu ülkelerin her birindeki diplomatik misyonlarda görev yapan ulusal uzmanları da içeren daha büyük kaynaklara sahiptir; bu da, dünyadaki dinî durumun manzarasını daha ayrıntılı olarak derlemeye izin vermektedir. Uluslararası organizasyonların hâlâ dünyanın bir ucundan diğer ucuna insan hakları ihlalleri için etkili ve hızlı karşılık vermeye müsait kurumlara ve kaynaklara sahip olamadığı sömürge sonrası dünyanın bir gerçeğidir. Belirlenen bu argümanlarla, inananların veya inanmayanların haklarının korunması gerektiği, Birleşik Devletlerin, insan hakları ihlallerine karşı güçsüzleri korumak için daha büyük bir yükümlülüğe sahip olduğu ve Birleşik Devletlerin yapılacak şey için en etkili araçları hâlihazırda seferber edebileceği sonucuna sırt çevirmek zordur.

Yıllık raporda ortaya çıkan din özgürlüğü hakkındaki kaygılar, din özgürlüğü alanının sadece Hıristiyan misyonerler için koruma anlamından daha geniş bir şekilde tanımlandığını göstermektedir. Fakat, din özgürlüğü sorununun bu politikanın daha büyük ve hızlıca açıklığa kavuşturulmasını gerektirecek zor soruları ortaya çıkardığı da açıktır.

Muhtemeldir ki, açıklığa kavuşturulması gereken en önemli soru, Birleşik Devletlerin, insan haklarının uluslararası standartlarını destekleme ve bağımsız bir ülkenin sınırlarına saygı gösterme arasındaki çizgiyi nerede çizeceğidir? Dünya genelinde belirgin bir sorun olarak dinin yükselmesiyle beraber din, daha fazla öne çıkan bir siyasi güç oldu. Bu durum, dinî grupları ve onların saiklerini politik olanlardan ayırt etmeyi zorlaştırmaktadır. Genellikle din özgür-

9 Amor, Abdelfattah. 1999. "Interim Report on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination based on Religion or Belief Prepared by the Special Rapporteur of the Commission on Human Rights" A/54/386 23 September 1999. United Nations.

lüğünün korunması, bağımsız devletlerdeki yerli politik çatışmalara da girmekten ayrılamıyor. Eğer evrensel din özgürlüğünü koruma ilkesi, Birleşik Devletlerin ahlaki olarak ayrılığa düşebileceği dinî grupların haklarını korumaya müdahil olmak anlamına gelirse, (bu durumda) Birleşik Devletler bu evrensel din özgürlüğünü koruma ilkesini benimseme yoluna gidecek midir? Birleşik Devletler, ait oldukları toplumlarda istikrarın altını oyabilecek inançlara ve pratiklere sahip olabilen radikal dinî grupları destekleyecek mi? Tabii ki hayır.

Birleşik Devletler kendini, neyin din özgürlüğünün ihlali, neyin olmadığını tanımlamak için tek taraflı bir konuma oturtmakla, ulusların kendini yönetme hakkına karşı da konumlandırmaktadır. Din, millî bağlılığı aşan bir otoriteye bağlılığa çağırmakla, sivil düzen için potansiyel bir tehdit doğurur. Din sık sık politik ayrılığın harekete geçirilmesi için uygundur. Kesin bir şekilde Amerika, din özgürlüğünün desteklenmesinin bağımsız yönetim ve sivil düzenle dengelenmesi kaygısını onaylayacaktır. Buradaki soru, bu dengeyi başarmak için kuralların ne olacağı ve bu yargılamaları kimin yapacağıdır?

Bu noktaları aydınlatan bir olay, Nijerya'da yer aldı. Bu ülke, kuzeyde Müslümanların güneyde Hıristiyan grupların çoğunlukta olduğu eyaletler olmak üzere ikiye ayrılır. Hükümet, ülkenin belirli bölgelerinde açık misyonerliğin yasaklanması için baskı uyguladı. Çünkü bu tür olaylar şiddete, ayaklanmaya ve toplumsal karışıklığa yol açmaktadır. Bununla beraber bu olay, 2000 yılı raporunda, din özgürlüğünün kısıtlanması olarak yer aldı. Benzer şekilde, kuzey eyaletleri, yaygın olan hükümet yozlaşmasına bir cevap olarak kendi kendilerini yönetmede Şeriat hukukunu benimsemek için demokratik bir oylama yaptı. Şeriat hukukunun bir kuralı, zina yapanlar için taşlanarak öldürmeyi gerektirmektedir. Bu ceza nadiren ortaya çıksa da, kanunun şiddeti, bu tür bir işin alenen yapılmasını caydırmak için bilinçli olarak düzenlenmiştir. Bu, uluslararası dikkat cezbeden bir durumdur. Genç bir kadın zinadan suçlu bulundu ve Şeriat Mahkemesi'nce taşlanarak öldürülmesine hükmedildi. Din Özgürlüğü Yıllık Raporu bunu ve Şeriat Mahkemesi'nce uygulanan diğer ağır cezaları din özgürlüğünün bir ihlali olarak değerlendirdi. Birleşik Devletler dışişlerini otomatik olarak harekete geçmeye davet eden bu tür değerlendirmeleri, din özgürlüğü ihlalleri olarak anlamak zordur. Açık bir biçimde bunların, BM'nin "vahşi ve alışılmamış cezalandırma" (Amerika'daki ölüm cezası gibi) tanımının içinde düşünülmesine rağmen, demokratik olarak seçilmiş legal bir sistemin din özgürlüğünün suiistimalini oluştursa da, bir dince verilen hukuki bir cezanın nasıl görüleceği açık değildir. O daha ziyade, demokratik ve din özgürlüğünün bir uygulaması olarak görülür. Cezayı korkunç görmemize, kanıtı sorgulamamıza ve suçluya sevgi beslememize rağmen, cezayı din özgürlüğü ilkesini ihlal olarak görmeksizin ve baştan başa hükümetin dinî sistemi hakkındaki olumsuz sonuçları tasvir etmeksizin din özgürlüğü ihlalinin cezalandırılmasını istememiz zordur. Bu, Uluslararası Din Özgürlüğü Komisyonunca doğrudan açıklanması ve

cevaplandırılması gereken bir sorudur. Teokratik devletler din özgürlüğünün suçlusu olarak tanımlanabilir mi? Bu durum kendini yönetme hakkını ortadan kaldırır mı? Yönetim sistemleri ve hükümetleri dinî ve ahlaki kanunlara bağlı olan devletler, aralarındaki farklı inananlara nasıl davranacaklardır?

Dışarıdan biri olarak Birleşik Devletlerin, diğer ülkelerdeki toplumsal düzenin gereklilikleri, millî bağımsızlık ve din özgürlüğü arasındaki uygun dengeyi belirlemesi sıklıkla zor olacaktır. Bu durum, ivedilikle cevaplandırılması mümkün ve gerekli olan başka önemli bir sorunu ortaya çıkarır. Birleşik Devletler, yıllık din özgürlüğü araştırmasına kendini de dahil etmeye istekli olmalıdır. Amerika'nın diğer ülkelere uyguladığı benzer türden bir araştırmaya kendinin maruz kalması konusundaki isteksizliği, onun misyonunun ahlaki otoritesinin ve meşruiyetinin altını oyabilir. Bu tür bir araştırmaya kendini açmak onu, diğer ülkelerce karşılaşılan çelişkilere daha duyarlı yapabilir. Eğer Birleşik Devletler sadece diğer ülkelerde Hıristiyan olmayanları dinlerinden döndürmeye çalışan Hıristiyan misyonerlerin haklarını savunmaktan daha ziyade hakikaten diğer ülkelerdeki din özgürlüğünü savunmaya adarsa, o zaman, Birleşik Devletler din özgürlüğünü korumada yüz yüze geldiği problemlere daha iyi karşı koyabilir.

Amerika'nın kendi tarihi boyunca yüz yüze geldiği en önemli sorunlardan biri, daha büyük bir toplumun haklarına karşı –özellikle azınlıktaki dinî grupların ve inançsızlarınki olmak üzere– dinî grupların haklarını dengeleme sorunudur. Bu kararların dayandığı ilkeler zamanla değişmiştir ve bunlar hâlâ değişken kabul edilir. Amerikan yargı sistemi, çoğunluğun çıkarlarına karşı, dinî azınlığın haklarının nasıl dengeleneceğine karar vermede kullanılacak tutarlı temel bir ilkeyi hâlâ araştırıyor. Eğer kanunen uyuşturucu yasaklanırsa, yerli Amerikan dininin üyelerine, kendi ritüellerinin temeli olan uyuşturucu kullanımına izin verilecek mi? Çokeşlilik, eğer Mormonların dinî inançlarının bir gereği ise, Mormonlar bunu uygulayabilirler mi? Kamu vergilerince finanse edilen okul ortamlarında, okulların futbol maçlarından önce topluca ibadet etmelerine izin verilebilir mi? Birleşik Devletler hukuk sistemi dinî inancın bu ifadelerinin hepsini kanun dışı olarak değerlendirilmektedir. Bunlar, din özgürlüğünün bir ihlalini oluşturur mu?

Amerika'nın, bütün vatandaşları için din özgürlüğünü temin etmesinde yüz yüze geldiği bu zorluk, diğer ülkelerdeki benzer problemlerin biçimleri ve din özgürlüğünü belirlemeye ilişkin problemlerin, bu ülkelerdeki inanç farklılığı ve tabiatı hakkındaki bilgisizlikle nasıl daha fazla kötürümleştiği konusunda Birleşik Devletler, Uluslararası Din Özgürlüğü Komisyonu'nu uyandırmaktır. Birleşmiş Milletlerin küresel olarak din özgürlüğünü desteklemede bu kadar zorluğa sahip oluşunun bir nedeni; onların, dinin evrensel bir tanımını oluşturmada başarısız olmalarıdır. Dinin tanımındaki bu başarısızlık sebebiyle Birleşik Devletler, kendi vatandaşları, liderleri ve hukukçularının dinî değerlerini diğer ülkelere empoze etmektedir.

Uluslararası kuruluşların çoğu, bazı ülkelerin Amerika'nın önerilerinin hepsini yerine getirmek için kaynak yetersizliği içinde olduğunu kabul ediyor. Ayrıca, Amerika, farklı ülkelerdeki din özgürlüğünü sürdürmeyi engelleyen sınırlılıkların farkında olmalıdır ve bu ülkelerdeki süreçler için farklı stratejiler ve standartları kuracak bir tasnif sistemi geliştirmelidir. Bunlar, teokrasileri, dini finanse eden ülkeleri, dinî-etnik çarpışmaların olduğu ülkeleri de içermelidir. Bu şartların farklı bir şekilde ele alınmaya ihtiyacı vardır. Diplomatik ve ekonomik yaptırımlar onların problemlerini çözmeleri için onlara yardım etmeyecektir. Derin konular daha fazla aktif bir yardım gerektirmektedir.

Son olarak, UDÖY, Birleşik Devletlerde tanımlanan din özgürlüğü modeli ve onun dışarıda uygulanması bağlamında doğal bir gerilim empoze etmektedir. Birleşik Devletler hükümeti din kurumuna devletin müdahale etmesini anayasal olarak yasaklıyor. UDÖY ise, Birleşik Devletler başkanını, belirli grupların, özellikle de Hıristiyan grupların din özgürlüğünü ihlal ettiğini kabul ettiği ülkeler hakkında ekonomik yaptırımları da içeren yaptırımlar içinden birini seçmeye zorluyor. Bu durum, birçoğu Amerikan bağışlarıyla desteklenen Hıristiyan kiliselerinin dinî misyonu için hükümet desteği temin etmeyi ortaya çıkarmaktadır. Bu yorum, güncel politik çevrede önemli bir destek kazanmamasına rağmen, anayasal düzlemde UDÖY'yı nihai olarak geçersiz kılabilecek bir suçlama olarak kalır.

Sonuç

Birleşik Devletler hem dış hem de iç politikasında dinin oynadığı rolle ilgili küresel topluma çoğu kez karışık mesajlar göndermektedir. Sadece, Başkanın ülkenin kriz döneminde veya değişim zamanlarında halka yaptığı politik konuşmaları dinlemek, muhtemelen, kişide Amerikalıların bir din tarafından büyük oranda da Hıristiyanlığın dünyada bir işlevi olduğu düşüncesiyle motive edildiği izlenimi bırakır. Benim Amerika'nın tarihinin büyük bölümü için iddia ettiğim şey, Birleşik Devletlerin hem iç hem de dış politikaya yaklaşımında din ve devleti ayırıcı olması, özel bir alanda bireylerin dinî inançlarına saygı göstermesi, fakat kamusal alanda dinî kayırmacılık ve mezhepsel politikalardan kaçınmasıdır.

Ancak, en son kuşakta hem içte hem de küresel olarak dinde yükselme oldu. Bu, din özgürlüğünün korunması için, hem Birleşik Devletler hem de Birleşmiş Milletler'ce yeni girişimlere yol açıyor. Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası bu değişikliğin bir ürünüdür. Onun yetkili kıldığı kurumsal değişikliklerin, Birleşik Devletlerdeki dış politikanın yapılışını biçimlendiren seküler kurumsal tarihin ağırlığına yeterince üstün gelip gelemeyeceğini söylemek oldukça erken olmasına rağmen, o, bünyesindeki doğal gerilimlere ve evrensel din özgürlüğü ilkesinin desteklenmesi ve tutarlı bir şekilde uygulanması için, –imkânsız olmasa bile– zorluklara kapı açarak, Amerika'nın sahip olduğu geleneksel din özgürlüğü yorum tarzına dair karşıtlıkları bünyesinde taşımaktadır.

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 51-66

Din ve Amerikan Dış Politikası

HASAN KÖSEBALABAN
UTAH Ü. SİYASET BİLİMİ BÖLÜMÜ
hasan.kosebalaban@poli-sci.utah.edu

özet
George W. Bush'un dış politikası, dinî vurguları sebebiyle sıklıkla eleştirilmiştir. Ancak, dinî söylemin Amerikan dış politikasına onun tarafından yeni sokulduğunu iddia etmek gerçeği tam olarak yansıtmaz. Birleşik Devletler, din kurumunun ve devletin kurumsal olarak birbirinden ayrıldığı laik bir devlet olarak kurulmuştur ve öyle olmaya devam etmektedir. Ancak Amerikan Sivil Dini, alınyazısı ve "Tanrı'nın gölgesinde bir millet" gibi kavramlarla din, her zaman Amerikan dinî kimliğinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Çalışma, Birleşik Devletler'in ilahi bir misyonla yeryüzünde seçilmiş bir kavim olduğu şeklindeki kabullerin şekillenmesinde önemli bilişsel temaları oluşturan bu kavramları tartışarak tarihsel bir arkaplan sunmaktadır. Çalışma, bu tarihsel arkaplan ışığında, terörizme karşı savaş, Irak savaşı gibi günümüz tartışmalarını, evangelist Hıristiyanlık, özellikle dispensasyonalizm ve şu andaki yönetimin Orta Doğu bağlamındaki tehdit algılaması vurgusuyla ele almaktadır.

anahtar kelimeler
Dış Politika, Evangelizm, Dispensasyonalizm, Alınyazısı, Sivil Din

Her ne kadar rasyonel temellere dayalı olduğu yaygın olarak düşünülse de, Amerikan dış politikası üzerinde dinsel temaların önemli etkileri olduğu inkâr edilemez. Öncelikle, Amerikan dış politikasının temel rotasını tayin eden; Amerikalıların dünyada özel misyona sahip 'istisnai' ve 'seçilmiş' bir millet olduğu düşüncesinin temelinde din bulunmaktadır. Amerikalılar, Tanrı'nın bahşettiği özel nimetlere mazhar olmuş bir millet olarak, diğer dünya milletlerinden farklı bir alın yazısına (*manifest destiny*) sahip olduklarına inandılar. ABD'nin önce Amerikan kıtasının Batı bölümünü Meksikalıların ve Kızılderililerin elinden alması, sonra da bütün bir dünyaya çeki düzen verme görevini üstlenmesi, ancak ila-

hi bir müdahaleyle olabilirdi. Birleşik Devletlerin kurucuları, dünyanın farklı köşelerinden gelmiş göçmenlerden oluşan ve aralarında amaç birliği olmayan bir halk topluluğunu Protestanlık ya da Katoliklik gibi geleneksel bir dinî geleneğin çatısı altında ya da dini tamamen dışlayarak bir araya getirmek imkânsızlığının farkındaydı. Çözüm, dinin Amerikan topraklarında yeniden yorumlanması ve Amerika'ya özgü bir sivil din anlayışının oluşturulmasında bulundu. Günümüzdeki Amerikalı liderler on sekizinci yüzyıldaki meslektaşları gibi, Amerika'nın Tanrı tarafından özel bir misyonla görevlendirildiğini iddia etmiyor, ancak, Amerikan kamu bilincinde bu misyon anlayışı, "Tanrı Amerika'yı korusun" sloganları eşliğinde hâlâ canlı tutuluyor. Her ne kadar kilise-devlet ayırımı tam olarak uygulanıyor olsa ya da kurumsal anlamda kilisenin politikaya doğrudan bir etkisi olmasa da, semboller düzleminde, Tanrı imajıyla bütünleşmiş bir ülke Amerika. Bu imaj, Amerikan ulusal kimliğinin ayrışmaz bir parçası durumunda.

Bununla birlikte, Amerikan sivil dinini Hıristiyanlıktan, özellikle de Protestanlıktan bağımsız düşünmek de mümkün değildir. Hıristiyanlık, Amerikan ulusal kimliği ve netice itibarıyla, siyaset mekanizması üzerinde etkisini güvenlik ve tehdit algılamaları yoluyla göstermektedir. Din burada dış dünyaya dair bir çerçeve sunmakta, kimin dost kimin düşman olduğu yolundaki algılamaları şekillendirmektedir. Samuel Huntington'ın, üzerinde çokça konuşulan Medeniyetler Çatışması tezinde de medeniyet sınırları din tarafından çizilmiştir.[1] Tabii bir istisnayla: Musevilik. Gerek Amerikan sivil dini, gerekse de kendisi bir Yahudi olan Huntington, Museviliği bir öteki olarak algılamıyor. Özellikle son zamanlarda gündeme gelen, ancak yüzyıllık bir geçmişe sahip bir düşünce olan dispensasyonalist akımının etkisiyle, Protestanlığın bir kolu olan Evanjelik Hıristiyanlar Yahudilere özel bir misyon atfetmektedirler. Evanjelikler yürüttükleri medya kampanyasıyla, özelde Protestanlar, genelde de Amerikalı Hıristiyanlar arasında İsrail'in bir dost olarak algılanmasına yardımcı olabilmektedir. Buna, Yahudi lobilerinin kendi faaliyetleri ve medya etkileri de dahil edildiğinde, neticenin Amerika'nın İsrail'e verdiği kayıtsız şartsız destek olarak ortaya çıkması şaşırtıcı değil.

Bu makalede, Amerikan dış politikasında din faktörünün rolünü kısa bir tarihi geçmişiyle, sivil din, alın yazısı ve dispensasyonalizm kavramlarına atıfta bulunarak incelemeye çalışacak, örnek olarak da Bush yönetiminin yeni güvenlik stratejisini bu kavramsal çerçevede masaya yatıracağız. Burada vurgulamak istediğimiz, Amerika'nın dinci bir dış politika izlediği iddiası değil, siyaset mekanizması üzerindeki rasyonel olmayan faktörlerin de Amerikan dış politikası hakkında genel bir yargıya varmadan önce hesaba katılması gerektiğidir.

Amerikan Sivil Dini

Sivil din kavramı ilk olarak, Fransız filozof J. J. Rousseau'nun 1762'de yayımlanan *Le Contrat Social* (Toplum Sözleşmesi) adlı eserinde kullanıldı. Rousseau'ya

[1] Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?," *Foreign Affairs* 72:3.

göre, temelinde din olmayan hiçbir devlet yoktur; ancak burada onun kastettiği din, kendisinin, çoğulcu bir toplumun ahengi açısından tehlikeli bulduğu Hıristiyanlık gibi semavi bir din değil, devletin vatandaşlarının anayasaya itaatlerini sağlayacak suni bir inanç sistemidir.[2] Özetle devlet, vatandaşlarının kanunlara bağlılığını sadece müeyyideler yoluyla sağlayamaz, daha kalıcı bir itaat için, halk ile arasında manevi bir bağ oluşturması gerekir. Kısacası, Rousseau'ya göre, sivil din, toplumun dinî sadakatini tekrar toplumun kendisine ve devlete göstereceği bir doktrin olmak zorundadır. Her millet dinî içerikle zenginleştirdiği bir kimlikle yaşar. Böyle bir kimliğin pekiştirilmesi ise, ancak bağımsızlık günleri, kahramanlık türküleri, ulusal bayrak gibi semboller ve seremoniler yoluyla sağlanabilir. Farklı dilleri konuşan ve giderek farklı dinleri kapsayan göçmen toplumlardan oluşmuş bir toplum olarak Amerika'nın böyle bir sivil dine ve kimliğe ihtiyacı, etnik ve dinî olarak homojen toplumlara göre çok daha fazla oldu.

İlk olarak, Robert Bellah'ın 1967 tarihli bir makalesiyle gündeme gelen Amerikan sivil dini kavramı, 'kilise dini' olarak nitelenen kurumsal dinlerden farklı olarak, Amerikan kültürünün içinde yoğrulan, Amerika'ya millet olabilme niteliği veren ve bir kimliğin oluşumunun en önemli parçası olan 'öteki' algılamasını kazandıran güçlü bir inanç sistemidir.[3] Buradaki 'sivil din' kavramı, halk arasında paylaşılan millî amaç ve hedeflere dair inançların bütününe atıf yapıyor. Robert Bellah Amerikan sivil dininin temel motivasyonunun Tanrı'nın yeryüzündeki iradesini yerine getirme arzusu olduğunu ileri sürüyor. Ona göre Hıristiyanlığın Amerika'nın millî dini olduğu fikri yanlıştır; zira, Amerikan sivil dini hem Protestan geleneğinden hem de 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinden etkilenmiştir. Diğer taraftan sivil dinin ritüellerinin temel alanı kiliseler değil, kamuya açık siyasi mekânlardır. Sivil din kavramı etrafında araştırmalarda bulunan Davis Derek'in de belirttiği gibi, dinsel sembol ve temalar Amerikan kamu hayatının bütününe yayılmış durumda:[4]

> Sivil din Amerikan tarihinin bütününde olduğu gibi bugün de hayati bir kültürel güç olmayı sürdürüyor. Günümüzde Amerikan başkanının göreve başlama töreninde, Yüce Mahkeme'nin her oturumundan önce "Tanrı bu şerefli mahkemeyi korusun" sloganında, Şükran Günü ve Millî Dua Günü'nde, sadakat yeminindeki "Tanrı'nın [çatısı] altında" ifadesinde, paraların üzerindeki "Tanrı'ya güveniyoruz" deyiminde, hükümet binalarındaki İncil'den alıntılarda (Yüksek Mahkeme binasının girişinde "Kanun Koyucu Musa" yazmaktadır) ve hatta her Amerikan başkanının "Tanrı Amerika'yı korusun" ifadesinde sivil dinin etkileri vardır.[4]

Bellah'a göre Amerikan sivil dininin iki temel fonksiyonu var:

[2] Jean J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Adam Yayıncılık, İstanbul 2001.

[3] Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," *Deadalus* 96:1.

[4] Derek H. Davis, "Civil Religion as a Judicial Doctrine," *Journal of Church & State* 40:1.

(1) Amerika İsrail'i teması: Birleşik Devletler vatandaşları Tanrı'nın yeryüzünde yeni bir toplumsal düzen kurma iradesini yerine getirmekle yükümlüdür.

(2) Kurban teması: Ulusun tanrısal vazifelerini yerine getirme sürecinde yeniden doğabilmesi için vatandaşların kendilerini periyodik aralıklarla (İç Savaş, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları vs.) kurban etmeleri zorunludur.[5]

Robert Wutnow Amerikan sivil dininin bir tek formu olmadığını, en azından muhafazakâr ve liberal olmak üzere iki farklı biçiminden söz edilebileceğini ileri sürüyor. Muhafazakâr sivil din anlayışı, Amerika'nın seçilmiş bir millet olduğu inancına dayanıyor; Amerikan hükümetinin güçler ayırımına dayalı şekli de Tanrı'nın liderliğine itina gözetilerek oluşturulmuş olduğu için, daimi bir meşruiyete sahiptir.[6] 1954'de Başkan Dwight Eisenhower'in teşvikiyle Amerikan Kongresi sadakat yeminine "Tanrı'nın [çatısı] altında" (*under God*) ifadesini ekledi ve bir yıl sonra da "Tanrı'nın [çatısı] altında tek millet" (*one nation under God*) deyişini Amerika'nın millî sloganı olarak tespit etti. Amerikan sivil dini, evrensel bir din olarak Hıristiyanlığı aşan bir şekilde millî bir din sistemini tanımlıyorsa da, Amerika'daki aşırı dinî Hıristiyan liderler, ülkenin Hıristiyan niteliğini ısrarla vurguluyorlar. Birçok sağcı Hıristiyan lider, yemin metnindeki ifadenin Hıristiyanlığa atıfta bulunduğunda iddialı. Örneğin Pat Robertson Amerikalıların kendi kimliklerini her zaman için Hıristiyanlık temelinde tanımlamalarını istiyor. Dinî sağcı David Barton *The Myth of Separation* adlı kitabında, ilk Amerikalı liderlerin "bu milletin Hıristiyan bir millet olması gerektiğini, bunun da, içinde yaşayanlar Hıristiyan oldukları için değil, bu devletin Hıristiyanlık ilkelerine göre kurulduğu ve yönetildiği için öyle olması gerektiğini" ileri sürüyor.[7] Bu arada, kararları Amerika'nın dokuz batı eyaletinde geçerli olan 9. Temyiz Mahkemesi'nin "Tanrı'nın çatısı altında" ifadesini kilise-devlet ayırımı ilkesiyle çeliştiği gerekçesiyle kaldırma kararı alması, Bush yönetiminin ve ülkedeki Hıristiyan toplulukların yoğun tepkisini çekmiş, bu tepkiler üzerine karar incelenmek üzere askıya alınmıştı.

Diğer taraftan liberal sivil din anlayışı, Amerika'nın yeryüzüne hâkim olmak için ilahi bir güç tarafından seçildiği görüşüne rağbet etmiyor. Bunun yerine liberaller Amerika'nın barış ve adaleti yeryüzünde yaymak üzere gücünden ve sahip olduğu doğal imkânlardan ve ekonomik gücünden kaynaklanan özel bir misyona sahip olduğunu vurguluyor. Ancak, varılan nokta itibarıyla muhafazakâr ve liberal sivil din anlayışları, Amerika'nın dünyaya kendi ideolojisini yayma noktasında sorumluluk taşıdığında birleşiyor. Netice itibarıyla burada problemli kavram, yani özel bir 'misyon'la donatılmışlık, Amerikan dış politikasına emperyalist (sadece çıkarlar değil, fikirler anlamında da) bir nitelik kazandırıyor. Bu misyonun Tanrı tarafından verildiği fikri, taşıdığı dinsel motivasyon açı-

[5] Bellah, "Civil Religion in America."

[6] Derek H. Davis, "Law, Morals, and Civil Religion in America," *Journal of Church & State* 39:3. a.y.

sından, doğal ve ekonomik imkânlardan kaynaklanan bir sorumluluk düşüncesinden çok daha güçlü ve tehlikeli bir fikir olarak ortaya çıkıyor.

Amerika'nın Alınyazısı

1845'de Demokrat Partili siyaset adamı John O'Sullivan'ın Birleşik Devletlerin batıya doğru yayılmasını meşrulaştırmak için söylediği sözler, bugün dahi Amerikan yayılmacılığına ışık tutmaya devam ediyor: "[Amerika'nın genişleme iddiasının] temeli Tanrı'nın bize özgür ve federatif bir yönetim için bahşettiği bütün kıta üzerinde yayılma ve ona sahip olma hakkını veren alınyazısına (*manifest destiny*) dayanır. Bu hak tıpkı bir ağacın gelişme ve büyüme tabiatına uygun olarak havaya ve yere doğru kendini salması gibidir."[8] Almanya'da Nasyonal Sosyalistlerin İkinci Dünya Savaşı'nda kullandıkları *Lebensraum* (yaşam alanı) kavramıyla benzer bir biyolojik büyüme ihtiyacı düşüncesini içeren bu genişleme hakkı kavramını farklılaştıran unsur, ona verilen dinsel içerik olmuştur. Dinsel içerikle birlikte Amerika'nın 'alınyazısı' sadece bir yayılma hakkını değil, aynı zamanda vazifesini ifade ediyor. Oregon, New Mexico, California gibi eyaletlerin ele geçirilmesi ve Alaska, Hawaii ve Filipinler gibi kolonilerin elde edilmesi bu ilahi vazifenin ifası olarak görüldü:

> Alınyazısı doktrini, Amerika'nın ilahi bir takdir olduğu fikrine dayalıdır. Tanrı bu ülkeye sınırlarını sınırsızca genişletme kaderini [ve dolayısıyla hakkını] bahşetti. Bütün keşifler ve toprak kazanımları bu Alınyazısı'nın ruhuyla gerçekleştirildi. Alınyazısı, Amerikalıların bütün Amerikan kıtası boyunca yayılmaları ve yerleşmelerinin Tanrı'nın iradesi olduğu inancıdır. Yayılmacıların çoğu Tanrı'yı insan kaderine yön veren bir güç olarak gördüler.[9]

"Beyaz adamın vazifesi" (*white man's burden*) daha fazla toprağı işgal etmek ve oraları Hıristiyanlaştırmaktı. Bu yayılma vazifesini yerine getirirken 'beyaz adam' önüne çıkan bütün engelleri dinî bir iştiyakla aşmak zorundaydı. Bazen bu engeller bitmez tükenmez vadiler, dev kayalıklar ve yol boyunca çekilen açlık, susuzluk ve yorgunluk şeklinde ortaya çıktı; ancak, asıl engel 'gayri medeni' Kızılderililerden kaynaklanıyordu. Beyaz adam bu yerlilerin 'medenileştirilmesi'ni de kendisine bir görev olarak bildi ve kabile hayatlarını terk etmeyerek 'medenileşme'yi reddeden Kızılderilileri ilahi bir iştiyakla katletti. Bu şekilde Meksika'ya ait 800 milyon hektarlık toprak parçası 19. yüzyılın ortalarında ABD sınırlarına dahil edilmiş oldu. 20. yüzyılın başlarına kadar süren Kızılderili katliamlarını Amerikan yönetimi dine dayalı bir retorikle meşrulaştırdı.

Amerikan Senatosu'nda konuşan senatör Albert T. Beveridge (Indiana, 1899-1911), Amerika'nın Filipinler'den çekilmesini ve Amerika'nın "kendi ken-

[8] Alan Brinkley, *American History: A Survey, Volume I*, McGraw Hill, New York 1995; Leo Ribuffo, "Religion and American Foreign Policy," *National Interest* 52: 52.

[9] Michael Lubragge, "Manifest Destiny," http://odur.let.rug.nl/~usa/E/manifest/manifxx.htm, 20 Ocak 2003.

dini yönetim" hakkını henüz idare nedir bilmeyen, 'barbar' bir kültürün çocukları olan Malaylara vermesinin Tanrı'nın Amerika'ya yüklediği misyonun terki olarak görüyor:

> Tanrı İngilizce konuşan Tektonik ırkını binlerce yıldır kendileriyle boşu boşuna övünsünler diye mi hazırlıyordu. Hayır! O bizi başıbozuk bir dünyaya çekidüzen veren bir kavim olarak yarattı. Yeryüzündeki gerici güçlerle baş edebilmemiz için bize ilerici bir ruh bahşetti. Böyle bir güç olmasaydı bütün dünya barbarlığa ve karanlığa yeniden saplanırdı. Ve bütün bu ırkların arasında Tanrı Amerikan halkını dünyanın yeniden evrilmesi için seçilmiş millet olarak işaret etti. Bu Amerika'nın ilahi misyonudur ve bu misyon bize maddi kazanç, şeref ve mutluluk getirecek. Biz dünyanın gelişmesinin emanetçileri ve âdil barışın koruyucularıyız. Yaratıcı'nın buyruğu bizim üzerimizedir: "Siz az bir hususta inançlı oldunuz; Ben de sizi pek çok hususta idareci yapacağım." [İncil'den bir ayet, Matthew 25: 21] O bize vahşi ve medeni olmayan halkları yönetelim diye idare yeteneği verdi... Beyaz adamın üstünlüğü Kızılderili karşıtı hareketlerin ve onların sağcı yardımcılarının Kızılderili kabileleri ortadan kaldırma çabalarına ilham veren [ideolojik] temeldir.[10]

O'Sullivan'ın editörlüğünü yaptığı *Democratic Review* dergisinde 1839'da yayımlanan bir başyazıda Amerikan demokrasisinin misyonu "zalim krallara, hiyerarşilere ve oligarşilere ölüm kusmak, barış ve iyi niyet müjdelerini taşımak" olarak tanımlanıyordu.[11] Bugün Amerikan dış politikasında kullanılan retorik çok farklı değil; değişen tek şey, aynı anlayışın iletişim çağında daha diplomatik bir dille paketleniş tarzı... Amerika özellikle kendisini şer güçlere karşı iyiyi temsil eden ve onun adına savaşan bir güç olarak takdim etmeye devam ediyor. Bu algılamanın asıl çıkar mücadelesinin üzerini örtmek için kullanılan basit bir retorikten öteye Amerikan kimliğinde içselleştirildiğini düşünmemek için elimizde herhangi bir veri yok. Amerika'nın alınyazısı tabiri, Körfez Savaşı'nda, Kosova müdahalesinde ve 11 Eylül'den sonra Amerikan dış politikasında kullanılmaya devam ediyor. Roberta Coles'un ifadesiyle, "Alınyazısı, Amerika'nın sivil dini anlayışına nüfuz eden, savaşı, millî menfaatler ve Amerika'nın istisnai olduğu imajını yeniden tesis etmek adına müdahaleciliği meşrulaştıran güçlü bir anlatım olmayı hâlâ sürdürüyor."[12] Coles, Amerikan başkanlarının savaş sırasındaki retoriklerini karşılaştırıyor.

Körfez Savaşı sırasında Başkan Bush (bir önceki), Amerikan'ın özel bir misyona sahip olduğunu sık sık vurgulamıştı. Birçok kez Bush Amerikalılara hitaben "biliyorsunuz, Amerika, Tanrı'nın çatısı altında kurulmuş bir millettir. Tarihimizin başından bu yana savaş ve barışta sürekli O'nun gücüne ve rehberli-

[10] *Congressional Record* (56th Cong., 1st Session) Vol XXXIII, s. 705-711.

[11] Julius W. Pratt, "The Origin of "Manifest Destiny";" *The American Historical Review* 32: 4. s. 797.

[12] Robert L. Coles, "Manifest Destiny Adapted for 1990s' War Discourse: Mission and Destiny Intertwined," *Sociology of Religion* 63: 4.

ğine güvendik. Bunu aslâ unutmamalıyız," demişti. Yine Bush, Körfez Savaşı'nı Hıristiyan teolojisinde tanımı yapılan âdil bir savaş olarak görmüş ve birçok defalar "Tanrı'nın safındayız!" tarzında konuşmuştu. Buna karşılık Clinton'un örneğin Kosova Savaşı'ndaki söylemi çok daha az dinsel temalar içeriyordu. Clinton, Tanrı kelimesini kullandığı zaman "Tanrı Amerika'yı korusun" yerine "Tanrı sizi korusun" ifadesini tercih etmekteydi. Yine Clinton, Amerika'nın sahip olduğu ekonomik gücün Tanrı tarafından bahşedilmiş olmadığını ima ederek, bunu bir defa dile getirmiş olsa da, bu gücün Amerika'nın dünya ekonomisini sömürmesinden kaynaklandığını iddia etmişti. Bununla birlikte, her iki Amerikan başkanı da Amerika'nın dünyanın geriye kalanına 'özgürlük' (Bush) ya da 'demokrasi' (Clinton) götürme konusunda sorumluluğu olduğunu vurguluyordu.[13] Oğul Bush'un savaş söylemini ise ilerideki kısımlarda inceleyeceğiz.

Siyonist Hıristiyanlar ve Dispensasyonalizm

Amerikan halkının büyük çoğunluğu Protestan ve onlar arasında da en kalabalık grup Evanjelikler.[14] Evanjelizm, Protestanlığın doğduğu Almanya ile sonradan etkisi altına aldığı Anglo-Sakson dünyasında farklı anlamlara sahip. Martin Luther, Katolik Kilisesi'ne karşı olan hareketine Evanjelik Kilisesi adını vermiş ve bu kelimeyi müjdeleyen anlamına gelen ve İncil'le eşanlamlı olarak kullanılan 'gospel' teriminden almıştı. Bugün Almanya'daki Protestan Kilisesi, Luther'in verdiği ismi kullanıyor. Bu terim Anglo-Sakson dünyasında ise, 18. ve 19. yüzyılda ortaya çıkan ve Baptizm ve Metodizm kiliselerinin yükselişlerine neden olan uyanışçı hareketler için kullanılmaktadır. Bu grup bütün Hıristiyanların günahlarından arınmaları için hayatlarında tekrar iman tazelemeleri gerektiğine inandıkları için, yeniden doğuşçu olarak da adlandırılıyor. Son zamanlarda bazı Evanjelik din adamlarının çıkışlarıyla Amerika'nın 11 Eylül'den bu yana izlemiş olduğu dış politika çizgisi ve geleneksel İsrail yanlısı politikaları kutsanıyor.

Evanjelikler arasında, Hıristiyan Siyonistler olarak da adlandırılan bir gruba göre Hıristiyanlar, Yahudilerin 'Siyon'a geri dönüşlerini destekleme konusunda dinî bir vazifeye sahiptirler. Her ne kadar geleneksel Hıristiyanlık, Tanrı'nın Yahudilerle yaptığı akdin İsa Mesih'in Yahudilerce katledilmesiyle bozulduğuna ve Tanrı'nın yeryüzündeki iradesinin temsilinin Yahudilerden kurumsal anlamda Kilise'ye transfer olduğuna (yer değişimi/*replacement* teorisi) inanırken, 1830'larda İngiliz rahip John Nelson Darby, dispensasyonalizm adı verilen yeni bir doktrin ileri sürdü. Darby'in görüşleri Cyrus Scofield adındaki bir din adamı tarafından Amerika'ya taşındı. Scofield'in İncil'in kenar boşluklarına yazdığı

[13] a.y.

[14] *Abcnews/beliefnet* tarafından yapılan bir araştırmaya göre Amerikalıların %83 Hıristiyan, bunlar arasında %47'si Protestan. Bütün Hıristiyanlar arasında kendilerini yeniden doğuşçu/evanjelik olarak adlandıranlar Protestanların %47'sine tekabül ediyor. Ancak Protestanların büyük bir bölümü bağlı oldukları kiliseyi belirtmekten kaçınmış. Katolikler arasında da %17 oranında yeniden doğuşçu bir grup var. http://abcnews.go.com/sections/us/DailyNews/beliefnet_poll_010718.html.

notlar daha sonra Scofield İncil'i adıyla çoğaltıldı. Dispensasyonalistler geleneksel Hıristiyanlıkla Yahudilerin teolojik niteliği konusunda aynı inancı paylaşmıyorlar. Onlara göre, Hıristiyan Kilise yeni İsrail ya da Yahudilerin manevi mirasının vârisleri değildir ve onların yerine geçmemiştir. Bu nedenle hem eski İsrail (Yahudiler) hem de yeni bir din olarak Hıristiyanlık, Tanrı katında kutsal olmaya devam etmektedir. İncil'in literal hermeneutik (harfi) olarak yorumlanmasına dayalı bu inanca göre, Tanrı, insanlık tarihini farklı dönemler (*dispensation*) hâlinde yaratmış, bu dönemlerin her birinde insanoğluna farklı sorumluluklar yüklemiştir. Dispensasyonalizm bir anlamda tıpkı sosyal evrimciler ve Marksistler gibi, dünya tarihinin farklı aşamalardan oluştuğunu düşünen bir mega-tarih anlatımıdır; ancak, onlar, modernist yorumlardan farklı olarak tarihin ileriye, daha iyiye doğru evrildiği görüşüne katılmazlar. Onlara göre insanlık, giderek kötüleşmekte, geriye doğru gitmektedir. Dispensasyonalistler, tarihi 'hayır' ve 'şer' arasında ezelî ve ebedî bir mücadele olarak görmekte ve tarihin merkezine Ortadoğu'yu oturtmaktadırlar.[15]

Bu görüşe göre, Hz. Musa'dan sonraki tarih üç dönemden müteşekkildir:

> 1. Musa Kanunları Dönemi: Tanrı Yahudilere buyruklarına itaat etmeleri karşılığında kurtuluş vaad ettiği (bu dönemde Yahudilerin Hz. Musa'nın şeriatına itaatleri zorunludur);
>
> 2. Af Dönemi: Hz. İsa'nın yeryüzüne dönüşüne kadar olan süre (bu dönemde Hıristiyanlar Hz. Musa'nın şeriatına itaat etmek zorunda değildirler, Hz. İsa yeni bir şeriat getirmemiş, bütün Hıristiyanların kurtuluşu için kendisini feda etmiştir).
>
> 3. Milenyum Dönemi: Hz. İsa'nın yeryüzüne dönüşü ve bin yıl sürecek hâkimiyeti. Bu dönem Hz. İsa'nın Deccal'ı Megiddo ovasında mağlup etmesiyle başlar ve kıyamete kadar devam eder.[16]

Dispensasyonalistler, Deccal'ın ortaya çıkışından ve Hz. İsa'nın dönüşünden önce, Yahudilerin, İncil'de belirtilen İsrail topraklarına geri döneceğine inanıyor. Her ne kadar bu düşünce ortaya atıldığı zamanda gerçekleşmesi zor gibi görünse de, ilerleyen yıllarda önce Avrupa'dan daha sonra bütün dünyadan Yahudiler Filistin'e göç etmeye başlamış, nihayet 1948 yılında İsrail Devleti kurulmuştu. Yahudilerin 'kendi toprakları'na geri dönüşleri bir sonraki tarihî aşama –yani İsa Mesih'in dönüşü– için şarttır. Dispensasyonalistlere göre Yahudiler, kıyamet gününden önce ortaya çıkacak Deccal'ın (*antichrist*) bütün Yahudileri katledeceğine, ancak bir kısmının, yeryüzüne geri dönüp İsrail'e hâkim olacak

[15] Susan F. Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton University Press, Princeton, N.J 2000, s. 238.

[16] Palestinefacts.org, "Why do Christian Zionists Support Israel?," http://www.palestinefacts.org/pf_faq_palestine_christian_zionists.php, 15 Ocak 2003; ayrıca bkz. www.dispensationalism.com.

Hz. İsa tarafından kurtarılacağına inanıyorlar. Bu Yahudiler, Hz. İsa'yı Mesih olarak tanıyacak ve Hıristiyan olacaklar.[17] Bu düşünce sisteminde Hz. İsa'nın yeryüzüne dönüşünün işaretlerinin İncil'de zahiren belirtildiğine inanılmakta ve güncel olaylar bu açıdan yorumlanmaktadır. Hıristiyan kıyametçi bakış açısı, güncel olayları ve çatışmaları, hayır ve şer güçleri arasında nihai savaşın prototipleri ve yansımaları olarak kabul eder.[18]

Kısacası 'kutsal topraklar'da meydana gelen her olay, Hz. İsa'nın ikinci kez doğuşunun göstergesidir. İsrail Devleti'nin kurulması bu akım tarafından kıyamet saatinin geriye doğru saymaya başladığının en önemli işareti olarak kabul edildi. 1967'de İsrail'in Kudüs'ü işgali Hz. İsa'nın geri dönüş vaktinin artık geldiğini gösteriyordu. Bu olay "2000 yıldan sonra ilk defa Kudüs'e Yahudilerin hâkim olmaları İncil öğrencilerini sevindirmekte ve İncil'deki hakikat işaretlerine olan imanlarını artırmaktadır."[19]

Hıristiyan Siyonistler İsrail'e bağlılıklarını her fırsatta ortaya koymaktan kaçınmadılar. İsrail 1980'de Doğu Kudüs'ü işgal edince, Kudüs'te elçilik bulunduran on üç ülke tepki olarak elçiliklerini Batı Kudüs'ten Tel Aviv'e taşımışlar, ancak radikal Evanjelikler Kudüs'te, Uluslararası Hıristiyan Büyükelçiliği adında bir dernek açarak İsrail'e sembolik destek vermişlerdi. Yaygın iddialara göre Yeni Zelanda, Avusturya, Hollanda ve ABD'den bu derneğe yapılan yardımlar, Doğu Kudüs'teki Filistinlilerin ihracı ve camilerin imhası amacıyla radikal İsrailli gruplara aktarıldı. Dernek aynı zamanda çok sayıda Hıristiyan turistin İsrail'i ziyaretlerini organize ediyor.[20] Siyonist Hıristiyanlar, International Fellowship of Christians and Jews, Christians for Israel/USA gibi teşkilatlar yoluyla, İsrail içinde sağcı Yahudi gruplara maddi ve siyasi destek sağlıyor. Aşırı sağcı Yahudiler tarafından yapılan yasadışı yerleşim merkezlerinin üçte ikisinin Amerika'daki Hıristiyan Siyonistler arasında toplanan paralarla yapıldığı iddia ediliyor.[21] Yine son yıllarda, Amerika'da, Ortodoks olmayan Yahudiler İsrail'e yardımlarını azaltırlarken, Evanjelikler arasında toplanan yardım miktarında artış görülüyor. International Fellowship of Christians and Jews teşkilatının Amerika'daki Protestanlar arasında son sekiz yılda İsrail'e gelen göçleri finanse etmek amacıyla 60 milyon dolar topladığı iddia ediliyor.[22] Teşkilat televizyon kanallarına verdiği reklamlarla, özellikle Rusya ve Doğu Avrupa'dan Yahudilerin İsrail'e göçünü finanse etmek

[17] Colin Shindler, "Likud and the Christian Dispensationalists: A Symbiotic Relationship," *Israel Studies* 5: 1. s. 157.

[18] Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination With Evil*, Harper, San Francisco, CA 1994.

[19] Donald Wagner, "Evangelicals and Israel: Theolegical Roots of a Political Alliance," *Christian Century*. 115: 30.

[20] Grace Halsell, *Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War*, Lawrence Hill & Co. Westport, Conn 1986, s. 120.

[21] Ibid.

[22] Jeffrey L. Sheler, "Odd Bedfellows," *US News and World Report*, 12 Ağustos 2002.

amacıyla her Yahudi için 350 dolar talep ediyor. İncil'den ayetlerin okunduğu reklamlar, fakir Yahudi göçmenler ve onların 'Siyon'a ulaşmalarını engelleyen silahlı Filistinlilerin görüntülerini içeriyor. Amerikalı bir rahibin şu sözleri, Siyonist Hıristiyanların temel motivasyonlarını özetliyor: "Biz İsrail'in güçlü bir ülke olmasına yardım ederek, aslında Hz. İsa'nın dönüşünün hazırlıklarını yapıyoruz."[23] Kendisi de bir Yahudi olan Kaliforniya Üniversitesi siyaset bilimi profesörü Steven Spiegel'e göre, İsrail konusunda Amerikan politikalarını sadece Yahudi lobilerinin baskıları oluşturmuyor, "Cumhuriyetçi Parti'nin İsrail konusundaki görüşünü şekillendiren gerçek faktör, Hıristiyan sağından başkası değil."[24]

Kurumsal anlamda laik bir devlet olan Amerikan yönetimiyle Siyonist Hıristiyanlar arasında bir bağ bulunmamasına ve birçok Protestan teşkilatın bu akımın İsrail sağıyla kurduğu ittifaka karşı çıkmasına rağmen, bu tür görüşler, Yahudilerin özellikle Protestan Hıristiyan kimliğinde içselleştirilmesine büyük oranda katkıda bulunuyor. Diğer taraftan sağcı Protestanların Bush'un ve Cumhuriyetçilerin önemli bir oy kaynağı olduğu ve Pat Robertson ve Jerry Falwell gibi köktendinci Hıristiyanlara ait Christian Broadcasting Network'un da dahil olduğu medya kuruluşları yoluyla daha geniş kitlelere mesajlarını ulaştırdıkları düşünüldüğünde, bu akımın politika yapımına hiç de küçümsenemeyecek bir etki yaptığı görülecektir. Bununla birlikte, Bush yönetimiyle Evanjelikler arasında bazı kişisel irtibatların bulunduğu ortada... Bush son asrın ilk Metodist Amerikan başkanı olarak biliniyor. Her ne kadar bağlı olduğu Birleşik Metodist Kilisesi, Irak Savaşı'na karşı olduğunu açıklasa da, Bush'un göreve başlama töreninde konuşan Birleşik Metodist Kilisesi rahiplerinden Franklin Graham, 11 Eylül'den sonra İslam'ı kötüleme kampanyasının başını çekti. Franklin Graham'ın babası Evanjeliklerin önemli liderlerinden Billy Graham, Bush'un yeniden Hıristiyanlığa dönüşünde ya da yeniden doğuşunda çok etkili olmuş bir isim. Bush şimdiye kadar Tanrı kelimesini ve dinî referansları en fazla kullanan Amerikan başkanı olarak tanınıyor. Bush'un dindarlığı *Newsweek* dergisinin Mart sayısında kapak konusu olarak "Bush ve Tanrı" başlığı altında incelendi. Dosyada sunulan bilgilere göre, her sabah güneş doğmadan İncil okumak için kalkan samimi bir Hıristiyan kendisi.[25] Aynı derginin internet sayfasında yapılan bir ankette Bush'un dindarlığının politikaya etkileri bakımından sakıncalı olup olmadığı sorulmuş; Beyaz Saray'a ahlak getirmenin sakıncalı olmadığını düşünenlerin oranı yüzde altmışı geçiyor. Ancak herkes bu şekilde düşünmüyor. Örneğin Profesör John Voll'a göre, Bush son zamanlarda İslam fobisiyle tanınan Protestanlığa dinî atıflarda bulunmaktan kaçınmak zorunda.[26]

[23] Ibid.

[24] Jim Lobe, "Evangelical Christians and the Sharon Lobby," http://www.atimes.com/front/DD27Aa03.html, 24 February 2003.

[25] Howard Fineman, "Bush and God," *Newsweek*, 5 Mart 2003.

[26] David L. Greene, "Bush Turns Increasingly to Language of Religion," *Baltimore Sun*, 10 Şubat 2003.

21. Yüzyılda Amerika'nın Alınyazısı

11 Eylül 2001 sonrasında Amerikan yönetimi, Amerika'ya yönelik tehdit oluşturduğunu düşündüğü hedeflere önleyici saldırılarda bulunma hakkını kullanacağını, yayımladığı 35 sayfalık bir metinle ilan etti. Geçtiğimiz yılın Eylül ayında *The National Security Strategy of the United States* başlığıyla yayımlanan George W. Bush imzalı yeni Amerikan millî güvenlik stratejisi, uluslararası ilişkileri hem teorik hem de pratik olarak değiştirecek radikal unsurlar içermekte. Doktrinin en çarpıcı noktasını şu ifade oluşturuyor: "ABD, haydut devletleri ve onların terörist dostlarını, bizi ve müttefiklerimizi kitle imha silahlarıyla tehdit eder hâle gelmeden önce durdurmaya hazır olmalıdır."[27] Diğer bir deyişle, Amerika kendisine yönelik doğrudan bir saldırı olmadan da tehdit olarak algıladığı hedefleri vurma hakkını kendinde görüyor. Bu, ABD'nin Soğuk Savaş yıllarından beri yürüttüğü sadece saldırıya uğradığı anlarda karşı saldırı hakkını kullanma stratejisinden kesin bir dönüşü temsil ediyor. "Düşmanlarımızın bize saldırmasını bekleyemeyiz" cümlesi, bu yeni stratejinin temel düsturunu ifade ediyor.

Amerika'nın yeni güvenlik doktrinin bir başka dikkat çekici noktası da, son derece ahlakçı (*moralist*) bir söyleme sahip olması. Metinde, Amerika'nın neyin 'doğru' ve neyin 'yanlış' olduğunun tek ayırt edicisi olduğuna dair âdeta dinsel bir hava hâkim. Savunulan ve uğrunda savaşılacak unsur, Amerika'nın millî çıkarları olarak değil, kutsallık atfedilen demokratik değerler, özgürlük ve insan şerefi gibi temalar olarak takdim ediliyor. Bush bir konuda kendinden emin: "Kimileri 'doğru' ve 'yanlış' dilinin kullanılmasını diplomasi dışı ve kaba buluyor. Ben öyle düşünmüyorum. Farklı şartlar farklı metodlar gerektirebilir; ancak, farklı ahlaklar gerektirmez."[28] Dolayısıyla 'önleyici saldırı' konseptini diğer ülkelerin de kendi çıkarları için uygulayabileceği endişelerini ortaya koyanlara karşı verilen cevap basit: "ABD doğrunun ve özgürlüğün hamisi olarak dünyanın herhangi bir yerine bu değerlere yönelik her türlü tehdidi henüz oluşma aşamasındayken yok etme hakkını sadece kendisi için değil, bütün özgür dünya için kullanacaktır. Uluslararası terörizme karşı savaş, demokratik değerlerin ve demokratik hayat nizamının savaşıdır."[29] Kısacası, dünya barışını 'şer' güçlere karşı koruma vazifesi ve hakkı sadece Amerika'ya aittir. Amerika, kendisi tarafından tanımlanan bir global ahlaki düzenin tek koruyucusu olduğunu açıkça ilan ediyor.

Bush'un dış politikasına yansıyan bu ahlakçı söylem, dinî içerikli bir ahlak terminolojisine dayanıyor. Söyleme göre, dünyada 'şer' ve 'hayır' güçleri bulunmaktadır. Bush'un 11 Eylül'den kısa süre sonra ortaya attığı 'şer güçler üçgeni' (*axis of*

[27] The National Security Strategy of the United States of America, Eylül 2002, Beyaz Saray, Washington DC. http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.html.

[28] Joseph Curle, "Bush promises to pre-empt terrorist plans," *The Washington Times*, 2 Haziran 2002.

[29] *Age.*, s. 7.

evil) içerisinde yer alan ülkelerin (Kuzey Kore, Irak ve İran) ve el-Kaide gibi terörist örgütlerin karşısında ABD, iyiliği temsil etmekte ve savunmaktadır. Şer güçlerin tamamının Hıristiyan âlemine mensup olmayan ülkelerden seçilmesi, kullanılan terminolojiye uygunluk gösteriyor. Bush'un konuşmalarını yazan ekibin başında bulunan teoloji eğitimli Michael Gerson'ın taslak metinde geçen 'nefret üçgeni' deyimini, İncil'den alıntıyla 'şer üçgeni' kavramıyla değiştirdiği iddia ediliyor.[30]

Samuel Huntington'ın Soğuk Savaş sonrasında oluşmakta olan dünya sistemini tanımlamak ve şekil vermek için ortaya koyduğu, analizden daha çok reçete yazma amacı güden 'medeniyetler çatışması' tezinde bu üç ülkenin ait olduğu Konfüçyanist ve İslami medeniyetleri Batı medeniyetinin baş düşmanları olarak gösterilmişti.[31] Seçilen üç ülke bu iki medeniyete mensup ülkeler. Ancak Huntington'ın da Bush'un da işaret ettiği gibi, Kuzey Kore'nin ya da Çin'in asıl kabahati İslami güçlere teknik ve askerî destek vermeleri. Bu anlamda medeniyetlerin sayısı ikiye indirildiğinde ortaya bir Batı-İslam çatışması manzarası sunulmak isteniyor. Aslen Musevi olan Huntington, çok usta bir manevrayla Yahudi medeniyetini Batı'yla bütünleştirirken, Ortodoksluğu Batı'dan ayırıyor. Ona göre, bu tanımların tutarlı olması önemli değil, önemli olan Yahudi-Hıristiyan dünyasına karşı İslam'ın bir tehdit olarak sunulmasının başarılmış olması... Bush'un daha sonra yanlış anlaşıldığını ifade ettiği, ancak bilinçaltını çok iyi yansıtması bakımından önemli olan Haçlı Seferleri çağrısı, konunun ciddiyetini gösteriyor aslında. Bill Keller *New York Times*'daki yazısında bu konuda şunları söylüyor:

> Bush'un ahlakçılığı oldukça muğlaktır, sınırlarımız dışındaki dünyaya gelince bazen kıyamet savaşçısı tavrı takınıyor. Onun ahlakçılığı aslında son derece dikkatsizce yazılmış iki dış politika konuşmasına yansıdı –etkileyici 'şer güçler üçgeni' ile Müslümanları rencide ettikten sonra Beyaz Saray'ın geri aldığı Amerikan 'Haçlı Seferi' söylemleri. Bush'un dudaklarının arasını okuyun, onun zihninde Amerika'nın en önemli misyonunun 'şeytani güçler'le savaşmak ve bütün dünyaya 'evrensel değerler' adını verdiği ilkeleri yerleştirmek olduğunu görürsünüz. [Ona göre] dış politika sadece petrol kuyularını korumaktan ibaret değildir.[32]

Michael Ortiz Hill ise bu 'şer güçler' kavramının Bush'un zihnindeki Deccal fikriyle ve kıyamet günü savaşıyla (*Armageddon*) örtüştüğünü ileri sürüyor:

> Bush'un Evanjelik inanç dünyasına az çok aşina olan herkes, onun 'şer' olarak tarif ettiği şeyin Deccal olduğunu anlar. Bunun çok feci olacak yansımaları hiçbir şekilde kamuoyunda tartışılmıyor. Sürüklendiğimiz bir savaşın arefesinde, insanlık tarihinin en güçlü ordusunun başkomutanı Amerikan dış politikasını bir İncil anlatımı üzerine bina ediyor: Kudüs'ün doksan kilomet-

[30] Rupert Cornwell, "In God he trusts - how George Bush infused the White House with a religious spirit," *The Independent*, 21 February 2003.

[31] Huntington, "The Clash of Civilizations?".

[32] Bill Keller, "The Soul of George Bush," *New York Times*, 23 Mart 2002.

> re kuzeybatısında bulunan Megiddo ovasında yapılacak Armageddon muharebesi. Burada iki önemli soru sorulmalıdır: Yeniden doğan bir Hıristiyan olarak siz sayın Başkan, iddia edildiği gibi bütün bunların İncil'de bahsedilen kıyamet alametlerinden olduğuna inanıyor musunuz? Sizin kıyamet inancınız Amerika'nın Ortadoğu'daki politikasını hangi şekilde etkiliyor?[33]

Aslında kıyamet savaşı fikrine en samimi şekilde inanan Amerikan başkanı Ronald Reagan'dı. Reagan, bu savaşın çok yakın olduğuna "belki de Armageddon'a şahitlik edecek nesil bizleriz" diyerek dikkat çekiyordu.[34] Reagan döneminde kendilerine New Christian Right adını veren dispensasyonalistler, Armageddon'un nükleer bir savaş olacağı tezini yaydılar. Soğuk Savaş'ın bitimiyle birlikte bu korkular da kayboldu; ancak bu defa da kitle imha silahlarıyla donatılmış Ortadoğulu teröristlerin meydana getirdiği korku ortaya çıktı. Bush, gözlemcilere göre, babasından daha fazla kendisine örnek aldığı Reagan kadar Armageddon kabusuyla yaşadığını fazla açığa vurmuyorsa da, doktrinin özüne hâkim Kilise dili bu ekibin bilinçaltına dair bazı ipuçları veriyor.

Bush doktrininin çok büyük tepkilere yol açan diğer bir unsuru, Amerika'nın askerî hegemonyasını tehdit edebilecek herhangi bir gücün ortaya çıkmasının, Amerikan çıkarlarına tehditkâr olup olmadığına bakılmaksızın, önlenmesi. "Kuvvetlerimiz potansiyel düşmanların ABD'nin gücüne denk olabilmek ya da onu geçebilme ümidi taşıyan askerî yapılanmalarını engelleyecek güçte olacaktır."[35] Bu durumda sadece Irak değil, herhangi bir ülkenin askerî yapılanması da Amerika tarafından 'potansiyel düşman' algılamasına girebilir. Açıkça Amerika dünya üzerinde kurduğu hegemonyasına rakip istemiyor. Ortaya çıkabilecek rakiplerin de Amerikan saldırı sahasında olduğu ilan ediliyor. Clinton döneminde izlenen güvenlik doktrinin temel hedefi de ABD'nin süpergüç konumunun muhafaza edilmesiydi. Ancak, Clinton yönetimi bu hedefe ekonomik güç yoluyla ulaşmayı hedeflerken ve Amerika'nın karşısındaki en büyük tehdit olarak global ekonomik krizleri görürken, Bush yönetimine göre asıl tehlike terörizmin ve kitle imha silahlarının yayılması. Bush kendisinden önceki başkanlardan farklı olarak bu konuyu uluslararası kurumlara ve silahsızlanma anlaşmalarına bırakmaktan da yana değil. Bu kurum ve anlaşmalar terörist güçlerin karşısında yalnızca çaresiz değil, aynı zamanda Amerika'nın işini etkili bir şekilde görmesine de engel oldukları için, gereksiz ve tehlikeli olarak görülüyor. Clinton yönetimi diğer devletlerle çokuluslu örgütler yoluyla ortak hareket edilmesi prensibine (*multilateralism*) bağlı bir dış politika anlayışıyla hareket ederken, Bush yönetiminin dış politika çizgisi, tek başına hareket etmeye (*unilateralism*) dayanıyor.

[33] CounterPunch, "Bush's Armageddon Obsession," http://www.counterpunch.org/hill1019.html, 20 Şubat 2003.

[34] Grace Halsell, *Forcing God's Hand Why Millions Pray for a Quick Rapture\$ and Destruction of Planet Earth*, (Beltsville, MD: Amana Publications, 2003) s. 21.

[35] *Age.*, s. 30.

Bush yönetiminin güvenlik doktrini diğer taraftan ahlakçı söylemi realist politikalarla birleştirmeye dayanıyor. Uluslararası ilişkilerde realizm ekolüne göre, her devlet kendi güvenliği için sadece kendisine güvenebilir. Zira uluslararası anlaşmalar ve kurumlar, güvenliğin sağlanmasında yeterli olamaz, hatta yanıltıcı olabilir.[36] Realizm, güvenlik olgusunu diğer devletlerin askerî güçlerine oranla artabilen ve eksilebilen bir meta olarak görür. Uluslararası ilişkilerde kazançlar sıfır-toplamlıdır, yani bir ülkenin kazancı zorunlu olarak diğer ülkelerin zararı demektir.[37] Ancak, Bush'un güvenlik stratejisinin aksine, realizm bir değerler tanımlaması içermez. Bütün ülkeler çıkarları açısından eşittir ve bu çıkarlarının peşinde koşmaları aynı derecede meşrudur. Bu nedenle Amerika'da realist okulun en önemli ismi olarak bilinen Kenneth Waltz dünyaya kendi sistemini aşılamak gibi kutsal bir misyonla yüklenmiş Amerikan gücü kavramını sert bir dille eleştiriyor: "Amerika'nın ya da başka bir ülkenin dünyaya model olduğunu iddia edemeyiz. Kendi kendimize hatırlatmamız gerekiyor ki, son on yılda Grenada'yla başlayıp Irak'la bitirdiğimiz üç savaş çıkarttık. Panama müdahalesinde sadece uluslararası hukuku değil, kendi yazdığımız hukuku da çiğnedik. Amerika'nın birçok ülkeden daha iyi durumda olduğunu kabul ediyorum; ancak, korkarım ki, birçok Amerikalının inandığı kadar iyi değil. Uluslararası siyasette dengelenmemiş her güç tehlike teşkil eder, bu güç Amerika'nın gücü olsa dahi."[38] Yine realist akımın ileri gelen iki önemli ismi John Mearsheimer ve Stephen Walt, rejim değişikliği adına yapılacak bir Irak savaşına rasyonel nedenlere dayanmadığı gerekçesiyle karşı çıkıyorlar.

Realist düşünürlerin tartıştıkları gibi, Bush'un güvenlik doktrini, realpolitik kaygılardan daha çok, yaptığı şer-hayır ikilemine dayanıyor ve diğer ülkeleri bu değerler tanımlamasına göre konumlandırıyor. Bush doktrini bu anlamda realist prensipler yerine yeni-muhafazakârlık (*neo-conservatism*) ekolünden beslenmektedir. Yeni-muhafazakârlar, Amerika'nın global polis gücü olarak dünyaya şekil vermesi gerektiğine inanıyorlar. Amerikan kongresindeki realistler, Amerika'nın rejim değişikliği işine girişmemesi gerektiğini düşünürlerken, yeni-muhafazakârlar, Amerikan dış politikasının sosyal mühendislikle, yani rejim dizaynlarıyla bütünleşmesi gerektiğini ileri sürüyor.[39] Bush da şubat ayı içinde Amerikan askerlerine yaptığı bir konuşmada şunları söylüyordu: "Özgürlük Amerika'nın dünyaya hediyesi değildir. Özgürlük, Rahmân'ın insanlığa hediyesidir. Burada Amerika'da özgürlüğü ve hürriyeti koruma şansına sahibiz." Bir başka deyişle, Tanrı'nın insanoğluna hediye olarak bahşettiği özgürlüğü koruma vazifesini

[36] John Mearsheimer, "The False Promise of International Institutions," *International Security* 19:3. s. 5-49.

[37] Joseph M. Grieco, "Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism," *International Organization* 42:3.

[38] Kenneth N. Waltz, "America as a Model for the World? A Foreign Policy Perspective," *PS: Political Science and Politics* 24: 4.

[39] Miles A. Pomper, "Philosophical Conflicts Complicate Iraq Debate," *CQ Weekly* 60:31.

Amerika üstlenmelidir. Saddam ve Bush'un dine atıf yapan konuşmalarını karşılaştıran *Toronto Star* gazetesinden Gordon Barthos'un ifadesiyle bunların her ikisi de "Tanrı'yı askere almak"ta kararlı: "Âdil olmak gerekirse Bush günlük ibadetini yapan ve Tanrı'nın milletini kutsadığına samimi olarak inanan biri. Saddam'sa bunun tam aksine elinde bir milyon ölünün kanı olan despot bir savaşçı ve işine geldiği için Müslüman. Oysa her ikisi de son derece tartışmalı bir yüksek ahlaki otoriteye atıfta bulunarak, tehlikeli bir Hıristiyan-Müslüman çatışması başlatmak üzereler."[40] Ancak Bush terörizm ve kitle imha silahları yoluyla şer güçlerin Amerika'nın barışçı ve iyiliksever hegemonyasını tehdit ettiğinden emin.

Bir açıdan yeni Amerikan güvenlik doktrininin, realizmi ahlakçılıkla yoğurduğu ve bir sentez olduğu da iddia edilebilir. Buna mukabil olarak, Clinton dönemi dış politikası dine dayalı temalar ve ahlaki ikilem yerine, liberalizm ekolünün izlerini taşıyordu. Liberalizm, güvenliğin ülkeler arasında silahlanma rekabetiyle değil, silahsızlanmaya yönelik anlaşmalarla ve kurumlarla sağlanacağına inanıyor. Ekonomik kalkınma, askerî potansiyelden daha önemli bir güç kaynağıdır liberalizme göre. Ekonomik bağımlılık savaşın maliyetlerini ve gerekçelerini azaltacaktır. Uluslararası sistemde sermaye ve ticaret akışkanlığının sağlanması, yani ekonomik liberalleşme barışın teminatı için şarttır.[41] Clinton vizyonundaki Amerika, askerî gücü tarafından desteklenen bir ticaret deviyken, Bush kimseye sorma ve hesap verme durumunda olmayan savaşçı bir Amerika öngörüyor. Tabii 11 Eylül 2001 Bush için aslında dindar Cumhuriyetçi şahinlerin mentalitesinde zaten mevcut olan bu vizyonun pratiğe geçirilmesi için uygun bir zemin teşkil etti. Yeni güvenlik stratejisi, bu anlamda Amerika'nın "elli yıldır inşâ etmeye çalıştığı uluslararası kurumlar, hukuk ve normlar düzeninin sona erdiğine" işaret ediyor.[42] Ancak yeni stratejiyi, *The Observer* dış politika editörü Peter Beaumont gibi o kadar da orijinal bulmayanlar da var:

> Ortaya atılan bu Pax Americana da, Amerika'nın İslam dünyasının geleceği için verdiği mücadele de, tarihte benzerlerini daha önce gördüğümüz şeyler. Roma'dan İngiltere'ye ve Sovyetler Birliği'ne kadar bütün imparatorluklar aynı mücadelenin içinde oldular. Her biri aynı şekilde ellerinde tuttukları benzersiz değerler manzumesiyle insanları eğitmenin ve kurtarmanın, tabii bu arada hüküm sürmenin peşindeydiler.[43]

Yeni Amerikan güvenlik doktrininin pratik yansımalarını 11 Eylül olaylarından itibaren dünyanın değişik yerlerinde görmekteyiz. Afganistan savaşı sonrasında Amerika'nın dünya çapında giriştiği eylemleri herhangi bir uluslararası hukuk normuyla bağdaştırmak çok zor. Suçları bir mahkeme önünde ispat edilmeden aylarca esir tutulan, ancak bazı temel haklardan mahrum bırakmak için

[40] Gordon Barthos, "Conscripting God into Battle," *Toronto Star*, 9 Ocak 2003.

[41] Bu konuda temel kaynak olarak bkz. Robert O. Keohane and Joseph S. Nye, *Power and Independence: World Politics in Transition*, Little and Brown, Boston 1977.

[42] William A. Galston, "Why a First Strike will Surely Backfire," *The Washington Post*, 16 Haziran 2002.

[43] Peter Beaumont, "Now for the Bush Doctrine," *The Observer*, 22 Eylül 2002.

de savaş esiri statüsü verilmeyen, Küba'daki kamplardaki yüzlerce tutuklunun durumu kimse tarafından sorulmuyor bile. Bu yılın başında Bosna'da Yüksek Mahkeme'nin yeterli delil bulunmadığı gerekçesiyle serbest bıraktığı altı Arap şüphelinin mahkeme kapısında Amerikan askerlerince esir alınması, Birleşmiş Milletler'in kuruluş temeli olan ulusal hâkimiyet ilkesinin en açık ihlalini oluşturuyordu. Ancak geçen hafta içinde Yemen'de CIA'in el-Kaide 'şüphelilerini' bombalaması, uluslararası hukuksuzluğun hangi boyutlara gidebileceğinin çok daha ilginç ve ürpertici bir göstergesi. Herhangi bir mahkeme tarafından yargılanmamış, kendilerine isnat edilen suçlar ispat edilmemiş, üstelik bir başka ülkenin topraklarında yaşayan, bir başka ülkenin vatandaşlarını [daha sonra öldürülenlerden birini Amerikan vatandaşı olduğu açıklandı] 'şüpheli' oldukları savından hareketle öldürmenin açıklaması ne olabilir? Adrian Hamilton'ın ifadesiyle, Amerika aynı zamanda hem savcı, hem hâkim, hem de cellat rollerini oynamak istiyor.[44] Bu rollerin oynandığı sahnenin adı ise İslam dünyası.

Sonuç

Bu yazıda Amerikan dış politikasına Bush yönetimiyle birlikte gelen yeni üslûbun bilinçaltına dair bazı ipuçları sunmaya çalıştık. Elbette son tahlilde Amerikan dış politika yapımının tamamıyla dinsel inançlardan hareketle oluşturulduğunu iddia etmek imkânsız. Amerikan dış politikası, son derece sistemli bir çalışmanın ürünü olarak uzun vadeli ulusal çıkarlar ve güvenlik ihtiyaçlarına dayalı olarak oluşturuluyor. Ancak, ulusal çıkarların ve güvenliğin nesnel olarak tanımlanması imkânsızdır; çıkar ve güvenlik tanımı, aralarında dinsel inançlar ve algılamaların da bulunduğu öznel unsurlardan beslenir. Amerika kuruluş tarihin en başından beri dinî bir toplum ve devlet olarak kuruldu. Amerika'nın laik bir devlet olması, dinin, bu devleti kuranların bilinçaltındaki etkisinin önemini azaltmıyor. Zira kurumsal laiklikle, Kilise örgütü, devletin kontrolü dışına çıkarıldı; ancak, kilisesiz bir din olan Amerikan sivil dini her zaman devlet politikalarını etkilemeye devam etti. Amerika'nın "Tanrı'nın çatısı altında" özel olarak gözetilen bir millet olduğu inancı Amerikan millî kimliğinin en önemli unsuru olmaya devam ediyor. Hiçbir laik Batılı ülkede mümkün olmayan bir sıklıkla, Tanrı lafzı Amerikan devlet adamlarının hemen her konuşmasında özel olarak vurgulanıyor.

ABD'nin bugün sahip olduğu topraklar üzerinde yayılma politikaları Tanrı'nın verdiği bir misyon, bir 'alınyazısı' olarak görüldü. Sonraki yıllarda bu misyon anlayışı genişletilerek, Amerika'nın, fikirlerini bütün dünyaya yayma misyonuna dönüştürüldü. Bugün özellikle Bush yönetimiyle birlikte Amerikan dış politikasında dinsel vazifeye gizli bir atıf görüyoruz. Terörizm karşıtı savaş adı altında İncil'den alınmış 'şer üçgeni' sloganıyla yürütülen bir 'haçlı savaşı' dünyayı uluslararası kurumların meşruiyetini tehdit ederek, dünyayı içinde çıkılması mümkün olmayacak bir kuralsızlığa, bir yeni dünya düzensizliğine sürüklüyor.

[44] Adrian Hamilton, "It is wrong to be judge, jury and executioner," *The Independent*, 6 Kasım 2002.

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 67-76

Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi

YAKUP ÇOŞTU
ARŞ.GÖR., O.M.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ycostu@gazi.edu.tr

özet
Küreselleşme ile din arasındaki ilişkiyi inceleyen bu çalışma, ana hatlarıyla iki nokta üzerinde yoğunlaşmaktadır. Birinci nokta, küreselleşmenin 'nasıl anlaşılması' gerektiğidir. Bu çerçevede, dünyanın bugünkü durumunu tanımlayan bir olgu olarak küreselleşmenin, homojenlik-heterojenlik süreçlerinin eş-zamanlılığı ve ilişkisellîği bağlamında görüldüğü ve daha çok sosyolojik muhayyileyi ilgilendiren bir kavramsallaştırma olduğu ortaya konmaktadır. İkinci nokta ise, küreselleşme-din ilişkisi ve bu ilişkinin karşılıklı sonuçlarıdır. Bu bağlamda, küreselleşmenin, bir taraftan dinin teolojik ve toplumsal boyutu üzerinde negatif etkisi bulunurken, diğer taraftan da geleneksel dinlerin canlanmasına ve yeni dinî hareketlerin doğmasına zemin hazırlayarak, dine, küresel arenanın şekillenmesinde ve yerel/alt toplulukların küresel duruma katılım biçimlerinin belirlenmesinde önemli bir rol verdiği sonucuna ulaşılmıştır.

anahtar kelimeler
Küreselleşme, Din ve Küreselleşme, Küreselcilik, Homojenlik, Heterojenlik

Bu çalışmada, küreselleşme ile din arasındaki ilişkinin karşılıklı boyutları üzerinde durulmaktadır. Ele alınan ilk problem, küreselleşmenin 'nasıl anlaşılması' gerekliliğidir. Küreselleşmenin ele alınış biçimi, onun toplumsal/kültürel fenomenlerle (ekonomi, siyaset, kültür, din, hukuk) olan ilişkisini açıklığa kavuşturmada önemlidir. Günümüzde küreselleşmeyle ilgili teorilerin yer aldığı geniş bir literatür bulunmasına rağmen, küreselleşmenin mahiyetinin bütünüyle netliğe kavuşturulamadığı ve tartışmaların hâlâ devam ettiği bilinmektedir. Aslında, küreselleşme konusu üzerinde bir mutabakata varılması, onun epistemolojisi bakımından mümkün değildir. Çünkü, küreselleşme şu ân tartışırken bile evrimini sürdüren bir fenomendir. Küreselleşmeye anlam veren öğelerin değişim hızı, sürekli olarak elimizdekilere yeni baştan değer biçmeyi ve toplumsal ilişkileri buna göre yeniden düzenlemeyi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla, günümüzün akademik ve kamusal söyleminin merkezine yerleşmiş olan küreselleşmenin 'anla-

şılma biçimi', onun toplumsal/kültürel fenomenlerle olan ilişkisini netliğe kavuşturmada belirleyici olmaktadır. Çalışmada ele alacağımız diğer problem ise, küreselleşmenin nasıl anlaşılması gerekliliği yönündeki çözümlememizden hareketle, küreselleşme-din ilişkisi ve bu ilişkinin karşılıklı sonuçları üzerinedir.

Küreselleşme Nasıl Anlaşılmalı?

Kavramsal olarak küreselleşme, hem tek küresel-bütünleşmiş bir dünyanın varoluşunu, hem de küresel-bütünleşmiş bir dünyaya yönelik süreçleri tanımlayan bir isimdir.[1] Bu bakımdan sosyal bilimciler, küreselleşmeyi, dünyanın küçülerek yoğunlaşması[2] veya mekânın toplumsal/kültürel düzenlemelere dayattığı kısıtlamaların azalması[3] durumunu simgeleyen toplumsal bir süreç olarak tanımlamışlardır. Dünyanın 'tek bir mekân' olarak algılanması yeni bir durum değildir. Evrensellik iddiasında bulunan geleneksel dinlerin, farklı medeniyet ve kültür havzalarını bünyelerinde barındıran eski büyük imparatorlukların 'tek dünya' (*one world*) imgesi oluşturma yönünde pek çok söylem geliştirdikleri bilinmektedir. Dolayısıyla, küreselleşmenin içerik olarak pek de yeni bir süreç olmadığı, aksine dünya tarihinin büyük bir bölümünün "küçük küreselleşme dizileri"[4] ile dolu olduğu görülmektedir.

Küreselleşmenin tarihsel kurulmuşluğu çok eski olmakla birlikte, günümüz küreselleşme süreci bütünüyle insanlık tarihinde yaşanan 'küçük küreselleşme' dizilerinin bir benzeri veya modernleşme projesinin sonucunun bir görünümü olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü, çağımızı biçimlendiren temel güç, teknolojidir. Günümüzün teknolojik gelişmeleri, insanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir toplumsal bütünleşmeyi ve ekonomik entegrasyonu sağlama kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla, bugün yeni olan şey, dünyanın tek ve küreselleşmiş bir pazar hâlinde birbirine kenetlenmesinin derecesi ve yoğunluğudur. Yeni olan bir başka şey de, bu sürece katılan ve ondan etkilenen birey ve ülkelerin sayısıdır.[5] Bu yüzden küreselleşmeden günümüz bağlamında söz ettiğimizde, küreselleşme sürecindeki bazı yeni biçimlerden, bazı yeni ritimlerden ve bazı yeni itkilerden söz ediyoruz demektir.[6]

Bu bağlamda, günümüz küreselleşme süreci, Soğuk Savaş sonrası dünyanın yapılanmasına yönelik yeni sayılabilecek bir dizi gelişmeyi tanımlayan ve daha çok, sosyolojik muhayyileyi ilgilendiren bir kavramsallaştırma olarak ta-

[1] Peter J. Taylor, "Izations of World: Americanization, Modernization and Globalization", *Demystifying Globalization*, ed. Colin Hay, David Marsh, Macmillan, Basingstoke 2000, s. 50.

[2] Roland Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev. Ü. H. Yolsal, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 2000, s. 21.

[3] Malcolm Waters, *Globalization*, Routledge, London 1995, s. 3.

[4] obertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 94.

[5] Thomas Friedman, *Lexus ve Zeytin Ağacı: Küreselleşmenin Geleceği*, çev. E. Özsayar, Boyner Holding Yayınları, İstanbul 2000, s. 16.

[6] Stuart Hall, "Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik", *Kültür Küreselleşme ve Dünya-Sistemi*, der. A. D. King, çev. G. Seçkin, Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 40.

nımlanabilir. Buna göre küreselleşme, homojenlik ve heterojenlik süreçlerinin eş-zamanlılığı veya ilişkiselliği bağlamında görülmektedir.[7] Küreselleşme bir taraftan tek bir kültürün, ekonominin, politikanın dünya ölçeğinde yaygınlaşmasını (homojenlik) ve böylelikle bir tahakküm unsurunun oluşturulmasını (*hegemonization*) simgelerken, diğer taraftan da küresel sistemi şekillendiren öncü söylemlerin dışındaki yerel ve alt toplumsal/kültürel söylemlere, mevcut sistem içerisinde farklılıklarını ve kimliklerini tanıma ve tanımlama imkânı (heterojenlik) sunmaktadır. Dolayısıyla, küreselleşme politik ve ideolojik bir tavra veya tutum alışa konu olmaktan ziyade, günümüz küresel sistemin nasıl oluşturulduğu ve oluşturulmaya nasıl devam edildiği sorununu çözümleme iddiasında bulunan bir fenomendir. Bu açıdan küreselleşme, günümüz sosyolojik araştırmalarının temel kuramsal nesnelerinden biri konumuna yükselmiştir.

20. yüzyılın sonlarında bilişim ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler, karşılıklı bağımlılığı artırarak, dünyanın 'küresel köye' dönüşmesini hızlandırdığı bilinmektedir. Zaman-mekân sıkışmasını simgeleyen bu yönelim, bir 'dünya toplumu' anlayışı doğrultusunda coğrafi olarak uzak toplumların iç içe geçmesi bağlamında görülmüştür.[8] Küresellik (*globality*) olarak tanımlanan bu durum, toplumların karşılıklı bağımlılık ağlarının yoğunlaştırdığı dünyamızın bir bütün olarak farkında olunması durumuna gönderme yapmaktadır.[9] Dünya toplumunu birlik ve bütünlükten ziyade, çok-çeşitlilik ve çok-kültürlülük üzerine bina eden küresellik, herhangi bir toplumsal/kültürel söylemin kendini rahatça ifade edebileceği veya meşrulaştırabileceği sosyo-kültürel bir zeminin oluşmasını sağlamıştır. Bu durumda da toplumsal ilişkiler, modern dönemlerde olduğu gibi artık 'ulusal anlatılar' (ulus-devlet gibi) tarafından değil, post-modern kültürel zemin (çok-çeşitlilik, çok-kültürlülük) üzerinde tahakküm unsuru olarak ortaya çıkan ve kendisini dünya çapında yaygınlaştıran 'küresel anlatılar' (ulus-ötesi aktörler) tarafından belirlenir olmuştur. Söz konusu küresel anlatılar, ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda 'global değerler' üreterek, bir çeşit küresel-bütünleşmiş bir dünya kurmayı amaçlar. Ayrıca, yaratılan global değerler benzerliğin yayılması yanında bir baskı ve tahakküm merkezinin oluşmasını da simgeler. Çünkü söz konusu değerler, yerel köklere sahiptir.

Bu açıdan bakıldığında, sosyal bir oluşum olarak günümüz küreselliği içerisinde tahakküm unsuru olarak ortaya çıkan söylem, yani *globalism* (küreselcilik) temelde Batı merkezli, Amerikan hayat tarzının yüceltildiği, Amerikan siyasal, ekonomik ve kültürel emperyalizminin acımasız modernleşmiş gücünün ağırlıklı etkisini taşıyan 'kitle kültürünü' temsil etmektedir. Bu bakımdan, politik-ideolojik bir tavrı veya tutum alışı simgeleyen 'globalizm', gizil olarak 'küreselleştiren' özne veya öznelere gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla, bugün

[7] Bkz. Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, s. 32-43

[8] Ulrih Beck, *What is Globalization?*, trans. P. Camillar, Polity Press, Cabridge 2000, s. 10.

[9] Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 130.

kendilerini 'küreselleşme karşıtları' olarak isimlendiren grupların protesto eylemleri, aslında Amerikan globalizminin meydan okumasına yönelik bir tepkiden ibarettir. Bu yüzden, küreselleşme fenomeninin bizatihi kendisi söz konusu tepkilerin odağında yer almamaktadır. Çünkü, küreselleşme "kendi başına ne şeytani ne de rahmani bir güçtür."[10] O, yaşadığımız dünyanın bugünkü durumunu simgeleyen kaçınılmaz ve geri döndürülemez bir süreçtir. Globalizm ise, neo-liberalizmin yön verdiği politik-ideolojik bir eğilimdir[11] ve küresel sistemi kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeyi amaçlamaktadır.

Küreselleşme, küresel sosyal mekâna uygun türdeş (homojen) bir kültür oluşturma sürecinin yanında, paradoksal bir biçimde aynı zamanda kültürler arası farklılaşmayı parçalanma düzeyinde gerçekleştirirken, Batı-dışı toplumların kendilerini yeniden tanımalarına ve tanımlamalarına dair imkân sunan bir yönelimi de ifade etmektedir.[12] Küreselleşme, birleştirirken (*integration*) parçalara (*fragmentation*) da ayırmaktadır. Bauman'ın deyişiyle, "yerkürenin tek tipliğini artıran nedenlerle bölen nedenler özdeştir."[13] Günümüzde her ne kadar bütünleşme dinamiklerinin yerele kıyasla daha fazla ağırlık kazandığı görülmekteyse de, zaman-mekân sıkışmasını tanımlayan bilişim ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, iç-dış, Doğu-Batı, kimlik-fark ve benlik-öteki arasında çizilmiş modern ve geleneksel ayrımları ortadan kaldırırken; kültürel, etnik, dinsel, ırksal, cinsel ve sınıfsal birçok boyutta parçalanmaya da zemin hazırlamaktadır. 21. yüzyılın kitle iletişim araçları, küçük toplumsal ve siyasal gruplardan etnik ve dinsel cemaatlere kadar, bütün yerel/alt gruplara, hem ulus-devletler hem de daha geniş ölçekte bölgesel veya küresel kültüre karşı kendi toplumsal ve kültürel söylemlerini geliştirme ve devam ettirme imkânı tanımaktadır. Dolayısıyla, günümüz küreselliği, birlik ve bütünleşme süreçleriyle ne kadar içsel ise, yerel/alt otantik söylemlerin canlanması ve kabul görmesi süreçleriyle de o kadar içseldir.

Küreselleşme-Din İlişkisi

Günümüzdeki küreselleşme fenomenini, 1990 sonrası dünyanın yapılanmasına yönelik iki farklı süreci (homojenlik-heterojenlik) simgeleyen sosyolojik bir kavramsallaştırma olarak algılama biçimi, küreselleşmenin hem tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğunu, hem de toplumsal değişimle ilişkiselliğini tanımayı kolaylaştıracaktır. Böyle bir bakış açısı, küreselleşme süreçlerini tarihsel bir kaçınılmazlık olarak gören aşırı küreselleşmecilerle, bu süreçlere şüpheyle yaklaşan ve onları emperyalizmin yeni bir görüntüsü olarak algılayan küreselleşme karşıtlarının indirgemeci ve kutuplaşmacı yaklaşımlarının dışında bir alanda, küre-

[10] Mehmet S. Aydın, "Küreselleşme Genel Bir Bakış", *Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme*, M. S. Aydın, vdğr., Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s. 20.

[11] Beck, *What is Globalization?*, s. 9-11.

[12] A. Yaşar Sarıbay, "Kültürel Bir Olgu Olarak Küreselleşme", *Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme*, M. S. Aydın vd. Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s. 52.

[13] Zygmunt Bauman, *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 8.

selleşmeyi eleştirel bir tarzda tartışmayı ve onun toplumsal/kültürel fenomenlerle (din vd.) olan ilişkisini netliğe kavuşturmayı mümkün kılacaktır.

Günümüzde, küreselleşme fenomeninin kendimizi, toplumları, kültürleri ve bir bütün olarak dünyayı algılayış biçimimizi derinden etkileyen ve yeniden şekillendiren süreçleri tanımlayan bir öğe konumuna yükseldiği görülmektedir. Bu yüzden tüm dünyayı etkisine alan küreselleşme dalgasıyla toplumsal bir fenomen olan 'din' arasında herhangi bir ilişkinin olmadığı varsayılamaz. Küreselleşme, bütün toplumsal/kültürel fenomenlerle ilişkili olduğu gibi, dinle de yakından ilişkilidir. Fakat, küreselleşme ile din arasında tek yönlü bir ilişki yoktur. Dolayısıyla küreselleşme etken, din de edilgen bir konumda değildir. Küreselleşme ile din arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur: Buna göre, a) yaşadığımız dünyanın bugünkü durumunu simgeleyen küreselleşmenin, ekonomi, siyaset, kültür, hukuk vb. toplumsal/kültürel fenomenler üzerinde etkisi olduğu gibi, evrensel bir fenomen olan dinin doktrinel ve toplumsal boyutu üzerinde de etkisi bulunmaktadır. Öte yandan, b) küreselleşme, geleneksel dinlerin canlanmasını ve yeni dinî hareketlerin doğmasını sağlayacak sosyo-kültürel bir zemin hazırlayarak, dinin bizzat kendisinin küresel bir aktör olarak küresel arenanın şekillenmesinde ve yerel/alt toplulukların küresel duruma katılım biçimlerinin belirlenmesinde, dine önemli bir imkân sunmaktadır.

Burada, küreselleşme-din arasındaki etkileşimden kastedilenin, aslında küreselllik (*globality*) ve küreselcilik (*globalism*) söylemlerinin dinle olan ilişkileri olarak algılanmalıdır. Böyle bir algılama biçiminin, hem küreselleşmenin 'nasıl anlaşılması' gerekliliği açısından, hem de küresel toplumda dinin konumunu ve geleceğini tespit etme bakımından önemli bir açılım sağlayacağı kanaatindeyiz. Buradan hareketle, küreselleşme ile din arasında iki yönlü bir sürecin işlediğini söyleyebiliriz:

Birinci süreç: Küreselleşme, özelleştirme ve izafileştirme süreçleriyle dinin ontolojik temellerini tahrip etmekte ve toplumsal alandaki etkisini zayıflatmaktadır. Böylelikle dinî küresel bir söylemin oluşması engellenmektedir.

Talcott Parsons, Peter Berger, Thomas Luckmann ve Robert Bellah gibi sosyologlar, 1960'lı yılların başlarından itibaren modern Batı toplumlarında dinin özelleştiği (*privatization of religion*) iddiasını ortaya atmışlardır. Dinin özelleşmesi düşüncesi, geleneksel dinî formların toplumsal alandaki etkisini kaybederek bireysel alanda etkili olması iddiasına dayanmaktadır. Bu durum bazı sosyologlarca, dinin bireyselleşmesi veya cemaat ruhunun kaybedilmesi veya dinlerin ahlaki birliği sağlamada başarısız olması olarak da tanımlanmıştır.[14] Küresel toplumda dinin özelleştiği iddiası, temelde modernite ve sekülerleşme teorilerine dayanmaktadır. Rasyonalizm ve sekülerleşme hareketlerinin Batılı toplumlar üzerinde, insanlık tarihinde nadiren rastlanabilecek bir dönüşümü ve başkalaşımı gerçekleştirdiği bilinmektedir. Modern toplumun doğuşuyla, dinin toplum üzerin-

[14] Peter Beyer, *Religion and Globalization*, Sage, London 1994, s. 70.

deki sembolik bütünleştirme, sosyal kontrol, sosyal yapılandırma gibi toplumsal işlevleri köklü bir değişime uğramıştır. Dinsel inançların, pratiklerin ve kurumların toplumsal önemleri gittikçe zayıflamıştır. Fakat bu durum Berger'in de doğru olarak tespit ettiği gibi,[15] modern toplumda dinin işlevselliğinin tamamen bittiği anlamına da gelmemektedir. Din, toplumun genel bütünleştirici gücü olmasa da, belirli toplumsal grupların özel bütünleştirici gücü olmaya devam etmektedir. Din, toplumsal yaptırımlarını, etnik cemaatlerde veya az gelişmiş kırsal alanlarda hâlen göstermeye devam ederken, metropollerin karmaşık dünyalarında bunu gerçekleştirmekte başarısız kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla, modern toplumlarda dinin sosyal işlevi, büyük ölçüde kaybolmuştur. Başka bir ifadeyle, modern toplumun yapılanma sürecinde din marjinalleşmiştir.

Peter Beyer'in küreselleşme-din ilişkisi çerçevesinde dinin özelleştiği iddiasını, Luhmann'ın dinle ilgili olarak geliştirdiği fonksiyon (*function*) ve icra (*performance*) kavramlarına uyarlayarak izah ettiğini görmekteyiz. Luhmann'a göre, analitik olarak dinin fonksiyon ve icra olmak üzere birbirinden ayrılmaz ve birbirini pekiştiren iki farklı boyutu vardır. Fonksiyon boyutu, dinin ibadet, huzur verme, aydınlatma, kurtuluşa ulaştırma gibi saf dinî iletişimi kapsar. İcra boyutu ise, dinin eğitim, sağlık ve sosyal refah gibi sosyal alanlardaki faaliyetlerine gönderme yapar. İşte dinin özelleşmesi iddiası, modern küresel dünyada dinin icra boyutunun zayıflayarak, sadece fonksiyon boyutuyla işlev görmesine dayanmaktadır. Fakat, küresel toplumda dinin fonksiyon probleminin de aslında bir icra problemi olduğu ileri sürülmektedir. Bu nedenle, eğer saf din, modern küresel dünyada dezavantajlı bir konumda ise ve eğer dinin özelleşmesinin artmasına yönelik bir baskı varsa, o zaman çözüm, dinî doktrinlerden daha ziyade, yürürlükte bulunan dinî uygulamaların içinde aranmalıdır. Diğer taraftan, dinin özelleşmesi ve kamusal etkinliğinin azalması, ahlakın geleceği ve küresel toplumlardaki yapısal rolünün azalmasıyla da doğrudan ilişkilidir.[16]

Öte yandan günümüz küreselliğinin çoğulcu yapısının bir sonucu olarak dinin, dinî çoğulculuk bağlamında izafileştiği (*relativization of religion*) de iddia edilmektedir. Berger, bu durumu dinin özelleşmesiyle de bağlantılı olan 'tekelden arındırma' süreciyle açıklar. Ona göre, insanlık tarihinin büyük bir bölümünde, hatta 16. yüzyıldaki reform hareketlerinden sonra bile, söz konusu toplumlarda birleştirici semboller sağlama açısından dinsel kurumlar tekelci bir konuma sahipti. Fakat günümüz küreselliğinin çok-kültürlü yapısının bir neticesi olarak, değişik dinsel ve dünyevi dünya görüşleri birbirleriyle rekabete girmişlerdir. Berger'e göre, çoğulcu konum, her şeyden önce bir pazar konumudur. Pre-global dönemlerde tekelci din, insanlara zorla kabul ettirilirken, günümüzün çoğulcu dünyasında tekelci olmayan din, insanlara 'pazarlanmak' zorunda bırakılmıştır. Pazar ortamında dinî kurumlar, birer teşhir merkezi hâline gelirken, dinî ge-

[15] Peter L Berger, "Dini Kurumlar", *Toplumbilim Yazıları*, der., çev. A Çiftçi, Anadolu Yayınları, İzmir 1999, s. 108.

[16] Beyer, *Religion and Globalization*, s. 80-82.

lenekler ise tüketiciye sunulan birer ürün hâline dönüşmüştür. Bu durumda dinî aktiviteler, pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlanmaktadır. Buna göre, din 'ürünleri', 'satılabilir' olmak zorundadır. Başka bir ifadeyle din, sosyal işlevini yerine getirebilmesi için tüketicinin ihtiyaçlarını dikkate almak durumundadır. Dolayısıyla, bu durumun, hem dinin özünde, hem de dinin toplumsal yapısı üzerinde önemli sonuçlar ortaya çıkaracağı kaçınılmazdır.[17]

Çoğulcu yapı dinin yukarıdan empoze edilmesine son vermiştir; ayrıca onu bir ürün gibi pazarlanmak zorunda bırakması, dinî içerikleri modaya açık bir hâle getirmiştir. Bu da, dinî doktrinlerin değişmez gerçekler olarak korunmasını zorlaştırmıştır. Dolayısıyla dinî içerikler, nesnelliklerinden çıkarılarak öznelleştirilmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak, dinin teolojik yapısı için gerekli olan 'diğer'inin belirsizleşmesi gündeme gelmektedir. Beyer, küreselleşme süreçlerinin, 1960'lı yıllardaki bazı Batılı teologların iddianın aksine, Tanrı'nın ölümüne yol açmadığını söylemektedir. Ona göre, küresel toplumda Tanrı hâlâ diridir ve dünyaya hükmetmektedir. Fakat, şeytan gittikçe belirsizleşmiştir. Bu yüzden, hâlâ Tanrı'ya inanılmaktaysa da, ondan korkmak güçleşmiştir. Dolayısıyla, küreselleşme sürecinin kötüyü ve şeytanı dinî yapıdan çıkarması veya belirsizleştirmesi, geleneksel dinleri değişime zorlamıştır. Bu da dindarları, muhafazakâr ve liberal olmak üzere iki tercih arasında ciddi bir ikileme sürüklemiştir.[18]

Muhafazakâr tercih, kötülüğün ve şeytanın yer aldığı geleneksel dinî yapının devamını ifade etmektedir. Küresel sistem içerisinde, dinî gelenekler tarafından tanımlandığı biçimiyle dünyaya bağlı kalmayı sürdürme eğiliminde olan muhafazakâr tercih, teorik problemler kadar sosyo-psikolojik problemleri de beraberinde getiren bir konum olan epistemik cemaatler (*congnitive minorities*)[19] konumuna itilmiştir. Öte yandan liberal tercih ise, şeytanın ve kötülüğün belirsizleşmesinin kabullenilmesine ve çoğulculuk üzerine vurgu yapmaktadır. Liberal tercih, küresel toplumun şartlarına göre dinin ve dinî kurumların yeniden yorumlanmasını ve yapılandırılmasının gerekli olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla küreselleşmenin dinî alana yansıması olan dinî içeriklerin izafileştirildiği dinî çoğulculuk ve liberal teoloji, küreselleşen dünyamızda geleceğin eğilimi olarak belirginleşme potansiyeline sahip görünmektedir.

Küreselleşme, toplumsal bir fenomen olan dini, özelleşme ve izafileşme süreçlerine muhatap bırakmak suretiyle, dinle ilgilenen insanları muhafazakâr ve liberal tercih arasında bir seçime zorlamaktadır. Bu tespit doğru olmakla birlikte, küresel sistem içerisinde dinin ve dindarların söz konusu süreçlerle karşı karşıya kalmasının, küresellik ve küreselcilik söylemleriyle ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Günümüz küreselliği içerisinde tahakküm unsuru olarak ortaya çıkan Amerikan globalizmi, modernite-din ilişkisinde olduğu gibi, dinin doktrinel

[17] Berger, "Dini Kurumlar", s. 129. Ayrıca bkz. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. A. Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 201.

[18] Beyer, *Religion and Globalization*, s. 86.

[19] Berger, "Dini Kurumlar", s. 220.

yapısı ve toplumsal işlevi üzerinde negatif bir etkiye sahiptir. Temelde Batılı modernite projesine dayalı olan bugünün hâkim globalizm söylemi, ekonomik, siyasal ve kültürel pek çok alanda küresel, profan değerler üreterek, toplumsal ilişkileri bu değerler üzerine bina etmiştir. Nitekim, bugün somut olarak Amerikan kitle kültürünün ağırlıklı etkisini taşıyan, küresel ekonomi, küresel politika, küresel kültür gibi pek çok küresel söylemden bahsedilirken, din ve ahlak alanında 'küresel' bir söylemin oluşturulmadığı görülmektedir.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Pax-Amerikananın belirli bir dini desteklemediği, bununla birlikte sekülerleşmeyi ve Kilise ile devletin ayrılmasını öne çıkardığı bilinmektedir. Amerikanlaşma, dünya ölçeğindeki dinî değerler üzerinde –kasıtlı ya da kasıtsız– yıkıcı etkide bulunmuştur. Dolayısıyla günümüzde Amerikanlaşmış nesiller, Amerikalılaşmamış nesillerden çok daha az dinlerine kendilerini adamaktadırlar.[20] Bunun nedeni, küreselleşmenin maddi unsurlarının, ahlakî-manevi unsurların aleyhine olacak şekilde, Amerikan globalizmi tarafından belirlenmiş olmasıdır. Bir diğer nedeni ise, küresel etik üzerine yapılan cılız çalışmaların sadece akademiyanın merkezinde sıkışıp kalması ve kamusal alanda bu yönde somut adımların atılamamasıdır. Dolayısıyla, Amerikan globalizminin, günümüz küresel sistemi içerisinde dini ve dindarları, İslam ve Hıristiyan dünyasında ortaya çıkan fundamentalist hareketlerde olduğu gibi, marjinalleşmeye ittiği görülmektedir. Fakat bu durum, Beyer'in de ifade ettiği gibi,[21] hiçbir zaman dinî ya da etik küresel bir söylemin oluşturulamayacağı ve dinin sadece marjinal grupların şahsi bir ilgisi hâlinde kalacağı anlamına da gelmemektedir. Amerikan globalizmi bir taraftan dine negatif yönde etki ederken, diğer taraftan günümüz küreselliği içerisinde din, her zaman küresel bir söylem geliştirebilme ve küresel arenanın şekillenmesinde önemli bir rol oynama imkânına sahiptir.

Bu noktada, küreselleşme ile din arasında vuku bulan *ikinci süreç* gündeme gelmektedir. Bu süreci de şu şekilde ifade edebiliriz: Heterojenlik boyutuyla küreselleşme, geleneksel dinlerin canlanmasına veya yeni dinî hareketlerin doğmasına zemin hazırlamakta ve böylelikle küresel arenanın şekillenmesinde dine önemli bir imkân sunmaktadır.

Küreselleşme, bir taraftan belirli söylemlerin küreselleşmesini sağlarken, diğer taraftan da günümüz küreselliği, alt/yerel dinsel ve kültürel söylemlerin kendilerini ifade edebilmeleri için yeni imkânlar sunan sosyo-kültürel bir zemin hazırlamaktadır. Günümüzün hâkim globalizmi, geleneksel dinlere ve yerel kültürlere meydan okumasına rağmen, Robertson'unda ifade ettiği gibi,[22] bizler, aynılık (homojenlik) ile farklılığın (heterojenlik) bir arada var olduğu bir dünyada yaşıyor olduğumuzu tamamen kabul ettiğimiz sürece, geleneksel dinlerin ve kültürlerin geleceği parlak olacaktır. Zira, heterojenlik boyutuyla kü-

[20] Ali A. Mazrui, "Globalization, Islam and The West: Between Homogenization and Hegemonization", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 15 (1998), sayı: 3, s. 2.

[21] Beyer, *Religion and Globalization*, s. 104.

[22] Roland Robertson, "Globalization and The Future of Traditional Religion", *God and Globalization*, ed. M. L. Stackhouse, P. J. Paris, Trinity Press, International, Harrisburg 2000, s. 68.

reselleşme, geleneksel dinlerin ve yerel kültürlerin kendilerini ifade edebilmelerine imkân tanımaktadır. Bu bakımdan, Amerika ve Avrupa'da yaygınlaşan yoga, meditasyon gibi Uzakdoğu'nun otantik kültürleri, Amerika'da ortaya çıkan Yeni Hıristiyan Sağı, Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi, İran İslam Devrimi, İsrail'deki Yeni Dinî Siyonizm ve Moonculuk gibi zikredilebilecek pek çok dinsel hareket, küresel toplumda dinin ve yerel kültürlerin geleceğini belirlemede kullanılabilecek önemli materyaller konumundadır.

Öte yandan din, toplumların küresel duruma katılım biçimlerinin yapılanmasında da önemli rol oynamaktadır. Toplumların iç özellikleri, onların küresel duruma katılım biçimlerini önemli ölçüde belirlemektedir. Dolayısıyla, dinsel-kültürel toplumsal örüntülerin, toplumların küresele katılım biçimlerinin şekillenmesinde oynadığı rolün kapsamlı bir açıklamasının da geliştirilmesi gerekmektedir. Örneğin, Robertson, Japon dini (Şimtoizm) ile Japonya'nın çağdaş küresel duruma katılımı arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında, Japonya'nın küresel sistem içerisinde yer almasında Şintoizmin önemli katkısının olduğunu ileri sürmektedir. O, Japon dininin kurumsallaşmış 'çoktanrıcılığı'nın, çok farklı türlerdeki dünyevi görüşlerin uyumlu hâle getirilebilmesinde, bağdaştırılabilmesinde, işlevsel kılınabilmesinde ve ayrıca tüm bunların yapılması gerektiği düşüncesinin cesaretlendirilmesinde önemli bir rol oynadığını iddia etmektedir.[23] Burada üzerinde durulması gereken nokta, din ile toplumların küresel duruma katılımı arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulmasının, çağdaş dünyanın oluşumunu anlamaya katkıda bulunmasının yanında, çağdaş küresel sistemin yalnızca kapitalizmin, modernliğin, emperyalizmin ya da benzerlerinin bir sonucu olduğu görüşüne karşı koyma açısından da önemli bir açılım sağlayacağıdır.[24] Dolayısıyla, kültürel ve dinsel söylemlerin, toplumların küresel sisteme katılımında oynayabileceği rollerin araştırılması gerekmektedir. Özellikle, İslam dininin, Müslüman toplumların küresel sistem içerisinde yer alıp almamasında nasıl bir rol oynayacağı üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.

Sonuç

Küreselleşme, Soğuk Savaş sonrası dünyanın somut yapılanmasına yönelik süreçleri simgeleyen bir fenomendir. Küreselleşme, ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda alışılagelmiş değerlerin hızla değişimini ve yeniden yapılandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Küreselleşmeye anlam veren öğeler, bir yandan dünyanın 'tek bir mekân' hâline gelmesi ve toplumsal ilişkilerin söz konusu mekâna uygun biçimde yeniden düzenlenmesi süreçlerini simgelerken, diğer yandan da dünyanın her köşesine ulaşılabilmesini mümkün kılan teknolojinin yardımıyla, yerel/alt söylemlerin küresel boyutta kabul görmesine de imkân tanımaktadır. Dolayısıyla günümüz küreselleşme süreci, homojenleşme ve heterojenleşme süreçlerinin eş-zamanlılığı ve ilişkiselliği bağlamında işlemektedir.

[23] Geniş bilgi için bkz. Robertson, "Globalization and The Future of Traditional Religion", s. 141-159.
[24] Robertson, "Globalization and The Future of Traditional Religion", s. 158.

Sonuç olarak, küreselleşme-din ilişkisi bağlamında şunları ifade edebiliriz:

1. Küreselleşme kapsamında dinin, izafileşme ve özelleşme süreçleriyle karşı karşıya kalması, dinî tecrübenin anlatım biçimlerinde birtakım değişim ve dönüşümlere yol açmıştır. Globalizm, modernite-din ilişkisinde olduğu gibi, dinin teolojik ve ibadet boyutunda da ciddi tahribatta bulunmuştur. Dinî içerikleri nesnelliklerinden çıkararak göreceleştirmiştir. Ayrıca, dinin toplumsal işlevini zayıflatarak, küresel toplumda dini, sosyal alandan ferdî alana sıkıştırmıştır. Yani objektif din, küresel toplumda sübjektifleşme sürecine girmiştir. Öte yandan, globalistler, ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda küresel söylemler oluşturmalarına rağmen, zihniyet ve ahlak alanında küresel düzene uygun dogmatik ve ulusal kimliklerden soyutlanmış, insanlar arası müşterek akıl temeline oturtulmuş bir 'küresel etik' doktrini de geliştirememişlerdir.

2. Küreselleşme, bir yandan sekürlerleşmeyi içerirken, diğer yandan da geleneksel dinlerin canlanmasına ve yeni dinsel hareketlerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamaktadır. Amerika'da ve Avrupa'da yaygınlaşan İslami ve Evangelik gibi dinî hareketlere baktığımızda bunu net olarak görebilmekteyiz. İnsanlar dine her zaman ihtiyaç duymuşlar ve din her zaman var olmuştur. Küreselleşme de, dinin önemini ortadan kaldırmamış ve dinin mevcut bir iletişim şekli olarak kalmasına imkân tanımıştır. Dolayısıyla, küresel toplumda da din, hâlâ önemli bir konumdadır. Globalizmin ortaya çıkardığı sosyal ve ahlaki problemlerin yoğunluğundan bunalan insanlar, kendilerini dinsel ve otantik kültürel geleneklerin gizemli ve rahatlatıcı dalgalarına bırakmaktadırlar.

3. Küreselleşmenin bir bileşeni olarak dinsel ve kültürel söylemler, toplumların küresele katılım biçimlerinin şekillenmesinde önemli bir paya sahiptir. Dolayısıyla, bu konu üzerinde sosyoloji ve din sosyolojisi disiplinlerince, çağdaş küresel sistemin nasıl oluşturulduğu ve oluşturulmaya nasıl devam edildiğini anlayabilmek için, geniş ve derinlemesine araştırmalar yapılması gerekmektedir.

Son olarak, M. S. Aydın'ın da haklı olarak vurguladığı gibi, küreselleşme ne şeytani ne de rahmani bir süreçtir. Küreselleşmenin hangi yönde ilerleyeceği, küresel sistem içerisinde tahakküm unsuru olarak ortaya çıkan globalizm söylemiyle ilgilidir. Bu bakımdan, günümüz globalizmini oluşturan Amerika'nın, dünyayı düzene ve bütünleşmeye mi, yoksa yepyeni düzensizliklere ve belirsizliklere mi sürükleyeceği, izleyeceği politikalara bağlıdır. Dinsel ve etik söylemler, bugün dünyamızın, Amerikan globalizminin ortaya çıkardığı kimlik problemi, geleneksel ve yerel değerlerin asimilasyonu, ekonomik eşitsizlik ve dengesizlik, ekolojik tehdit gibi pek çok sosyal ve ahlaki problemle karşı karşıya kaldığı noktasında hemfikirdirler. Bu yüzden, dünyamızın iyi yönde ilerlediğini söylemek çok güç görünmektedir. Dolayısıyla, küresel sistem içerisinde dinin ve dindarların geleceği nedir? Din, küresel arenanın şekillenmesinde nasıl ve hangi boyutta bir rol oynayabilir? gibi soruların cevabı, kanaatimizce dinin ve dindarların, günümüzdeki hâkim globalizm söyleminin meydan okumaları karşısında kendilerine nasıl bir rol tayin edecekleri ve küreselleşmenin kendilerine tanıdığı 'yeniden var olma' imkânı kullanıp kullanmamalarıyla doğrudan ilişkilidir.

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 77-86

Küresel Köyde İslam

BİLAL SAMBUR
DR., SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
bsambur@yahoo.cu.uk

özet
Dünyamızın içinden geçtiği süreç küreselleşme olarak tanımlanmaktadır. Küreselleşme çok sık olarak kullanılmasına rağmen onun net bir tanımı yapılmış değildir. Küreselleşmenin, Batının ürünü olması ve dünyada mevcut çok kutupluluğu kapatmak yerine onu daha da derinleştirmesi onu ciddi bir şekilde tartışılır kılmıştır. Ayrıca küreselleşme, medeniyetlerarası ilişkileri geliştirmemiş, onların bu sürece pozitif katkılarını dışlamıştır. Bu yazı, küreselleşmenin, İslam'ın kendisini üretmesi için bir fırsatlar alanı yaratmadığını, bilakis bunu engelleyici bir yapıda olduğunu tartışmaktadır. İslam'ın, küreselleşen dünyada en büyük isteğinin kendisi olmasına imkân tanınması olduğuna ayrıca vurgu yapılmaktadır.

anahtar kelimeler
Küreselleşme, İslam, Global Köy, Batı Medeniyeti

Çok sık bir şekilde 'küreselleşme' kavramını günlük hayatımızda duymaya kulaklarımız çok alıştı. Bu terim sadece dar entelektüel çevrelerde tartışılan soyut bir kavram olmayıp, sokaktaki normal vatandaşın hayatını düzenlemekten, en karmaşık uluslararası ilişkilerin çözümüne kadar bütün insan ilişkilerini düzenleme iddiası taşıyan somut bir gücü ifade eden bir anlam içeriği kazanmaya başladı. Küreselleşme kavramı herhangi bir kavramdan çok daha farklı olarak, insan psikolojisi üzerinde derin bir etki yaratıp güçlü bir çekim merkezi oluşturma yeteneğini kendisinde barındırmaktadır. Bu çekiciliğin yarattığı kerameti kendinden menkul hava dalgasına kapılan birçok insan, glob-

alizm kavramını söylediklerinin doğruluğu için ölçü olarak göstermekte ve her söylediklerinin meşruiyetini küreselleşmenin gereği diye temellendirmeye çalışmaktadırlar. Dediklerini küreselleşmeyle dayatma yoluna gidenler için her şeyin temel kriteri küreselleşmeden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle globalizasyon bir süreci ifade etmesi gerekirken, kendisini globalizm şeklinde dayatmacı bir ideolojiye dönüştürmüştür.

Globalizmin temel ölçüt hâline donüştürülmesi onun bütün dünyanın doğasını değiştirme gücüne sahip olduğu sanısına dayanmaktadır. Bu sanının bir realiteyi mi yoksa bir miti mi temsil ettiği açık bir soru olarak önümüzde durmaktadır. Bu soruya vereceğimiz cevap ne olursa olsun küreselleşme potası içerisinde her şeyin bir durumdan bir başka duruma geçmek zorunda olduğu, hiçbir şeyin artık aynı kalamayacağı ve her şeyin mevcut sınırlarından vazgeçip küreselleşmeye göre yeni pozisyonlar almak ve kendisine yeni sınırlar belirlemek zorunda olduğu şeklinde kendisini dayanılmaz bir ağırlıkla hissettiren gerçekliği de görmezlikten gelemeyiz.

Globalizasyona insanlığın bütün problemlerinin çözümlerini içinde barındıran sihirli bir formül gibi bakanların sayısı az değildir. Çünkü ona insanlığın bütün büyük beklentilerini gerçekleştirecek umut olarak bakılmaktadır. Küreselleşmeyle birlikte artık insanlararası sınırlar kalkacak, insanlar daha yakınlaşacak, aralarındaki refah paylaşımı artacak, her çeşit fanatizm ve şiddet yerini çoğulculuk, hoşgörü ve barış ortamına bırakacaktı. Savaşlar, jenosidler, fakirlik ve terörizmden bıkan insanlık, küresel boyutlarda barış, hoşgörü, özgürlük ve çoğulculuk beklentilerini somut olarak hayat düzleminde tecrübe etmeyi ummaktaydı. Globalizasyon insanlığın işte birbirine tamamen zıt ama bir o kadar da yüksek beklentilerinin toplam ifadesi olarak içinde yaşadığımız zaman dilimine nitelik oluyordu. Charles Dickens'in şu ifadeleri, insanlığın küresel çağ hakkındaki hislerini sanki özetliyor gibidir:

> O zamanların en iyisiydi, o zamanların en kötüsüydü, o bir bilgelik çağıydı, o bir aptallık çağıydı, o bir inanç çağıydı, o bir inançsızlık çağıydı, o bir aydınlanma mevsimiydi, o bir karanlıklar mevsimiydi, o umudun baharıydı, o umutsuzluk kışıydı. Biz her şeye sahiptik. Biz hiçbir şeye sahip değildik. Hepimiz doğrudan cennete gidecektik ya da hepimiz toptan cehenneme gidecektik.[1]

Globalizasyon kavramını insanlar dudaklarından eksik etmeyip ona yüksek anlamlar yüklemelerine rağmen, onun ne olduğu konusunda net bir tanım birliği yapmış değildir. Herkes kendi öznel perspektif ve pozisyonuna göre küresel bir tanımı olmayan globalizasyonun bir anlatımını vermeye çalışmaktadır. Küreselleşme konusunda bazı temel yaklaşımları sunan bazı fikirlere işaret ederek bu fenomenin ne olduğuyla ilgili anlayış çoğulculuğuna dikkat çekmek istiyoruz. Örneğin Robertson, globalizasyonu insanlığın ve dünyanın bütünlü-

[1] C. Dickens, *A Tale of Two Cities*, Hertfordshire : Wordsworth, 1993, s. 3.

ğü konusunda ortak insanlık bilincinin küresel boyut kazanması olarak tanımlamaktadır.[2] Sosyolog Giddens ise, iletişim ve bilgi teknolojileri alanlarında katedilen gelişmeler sayesinde dünyanın en ücra köşelerinde bulunan insanların artık kolayca birbirlerine ulaştığı ve böylece yeni ilişki biçimlerinin yaratıldığını söyleyerek küreselleşmeyi bu çerçeveden tanımlamaktadır.[3] Globalizasyon, Marksist ve neo-Marksist açıdan bakıldığında kapitalizmin dünya sistemi olarak globalizasyonundan başka bir şey değildir. Küreselleşme Marksist perspektifte bir nevi ultra-kapitalizm olarak değerlendirilmektedir.[4] Bu tanımların hiçbiri tek başına küreselleşmeyi betimlemeye yetmezken, sanki bütün bunların koleksiyonu globalizasyon denilen şeyi ifade etmektedir. Çünkü globalizasyon bütün bunları aşan bir fenomeni ifade etmektedir.

Küreselleşmenin ne olduğu konusunda hangi modern gelişmeyi kendimize kriter alırsak alalım, onun bir cazibe merkezi olarak köklü bir etki yarattığını görmezlikten gelemeyiz. Köyün küre (*glob*), kürenin de köy olamayacağını bilmemize rağmen, Kanadalı McLuhan'ın 'küresel köy' (*the global village*)[5] ve dünyanın somut parçalanmışlığına rağmen Amerikalı Dubos'un kullandığı 'tek dünya' (*One earth*)[6] nitelemeleri, globalizasyon etrafında derin bir mistik hava yaratmaktadır. Bunlar, küreselleşmeye duyulan derin hayranlık ifadeleridir. Globalizasyon, kendisine romantik hayranlığı kaldıramayacak kadar ciddi ve derin bir sürecin adıdır. Bundan dolayı ona karşı geliştirilen tavır, hayranlık ve teslimiyetten çok, sorgulayıcı ve yaratıcı nitelikte derin ve ciddi yaklaşımları içermelidir. Ona karşı geliştirilen eleştirel tavır, küreselleşmenin, halkın ve entelektüellerin afyonu (*the opium of people and intellectuals*) hâline gelmesine engel olacak, küreselleşme ile daha verimli karşılaşmayı mümkün kılacaktır.

Küresel yanılgı düzeyinde küreselleşmenin hayata geçirilmiş ve şu ânda tecrübe edilen somut bir tecrübe olduğuna dair genel bir kanı vardır. Küreselleşmenin küresel bir realite olduğunu Müslümanların yaşadığı küresel tecrübeler açısından söylemek pek de kolay gözükmemektedir. Müslümanların bizzat kendilerinin, küreselleşme sürecinin ne kadar içinde oldukları veya olmadıkları ayrı bir soru olarak değerlendirilebilir. Müslümanlardan da öte, insanlığın topyekûn olarak mı globalizasyonu tecrübe ettiği ya da sadece küçük bir kısmının mı bu sürecin içinde olduğu, globalizasyonun kimlik ve doğasını gösteren en kri-

2. R. Robertson, *Globalization*, London : Sage, 1992, s. 8.
3. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge : Polity Press, 1990, s. 64.
4. C. W. Kegley ve E. R. Wittkopf, (Ed.), *The Global Agenda : Issues and Perspectives*, içinde R. Gilpin, "Three Ideologies of Political Economy," New York : McGraw,1995, ss. 247-251. Globalizasyonun, kapitalizmin globalleşmesi olduğu savının en önemli temsilcisi Immanuel Wallerstein'dir. O, bu konudaki görüşlerini 'Dünya Sistemi' kuramıyla temellendirmiştir. Onun bu konudaki görüşlerinin detaylı bir sunumu için bkz. I. Wallerstein, *The Capitalist World Economy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1979.
5. M. Mcluhan, *Understanding Media*, London : Routledge, 1964, s. 35.
6. B. Ward ve R. Dubos, *Only One Earth*, Middlesex : Penguin Books, 1972.

tik sorudur. Modernite parçalanmış bir birey (*the divided self*)[7] yarattığı gibi, küresel dünya da, küresel olmayıp kompartımanlara ayrılmış bir dünyadır. Hâlâ ne olduğunu anlamadığımız bir şekilde insanlık 'birinci dünya' (*the First World*), 'ikinci dünya' (*the Second World*) ve 'üçüncü dünya' (*the Third World*) şeklinde küresel olarak kategorize edilmektedir. İnsanlığın bu parçalanmışlığı globalizasyonun dünyada bütünleştirici mi yoksa mevcut parçalanmışlığı daha da derinleştirici bir rol mü oynadığı sorusunu sordurtmaktadır.

Dünyanın parçalanmışlığı bir tesadüf eseri olmayıp, birinci dünya kategorisine kendilerini koyarak, diğer dünya uluslarını alt dünyalara ayıran küresel kolonyal ulusların kolonyalizm ve emperyalizmlerinin bir ürünüdür. Fanon, kolonyalizmin üçüncü dünyayı nasıl yarattığını şu canlı ifadelerle betimler:

> Yüzyıllarca kapitalistler gelişmemiş dünyaya savaş suçluları gibi davrandılar. Sürgünler, katliamlar, zorla çalıştırma ve kölelik, kapitalizmin ana metodlarıydı. Bu vasıtaları zenginliklerini artırmak, altın ve mücevher rezervlerini korumak ve iktidarlarını kurmak için kullandılar. Somut olarak, Avrupa kendisini, sömürülen ülkelerin –Latin Amerika, Çin ve Afrika– altın ve hammaddeleriyle donattı. Bütün bu kıtalardan Avrupa'ya yüzyıllar boyunca petrol, mücevher, ipek, yün ve egzotik ürünler aktı. Avrupa'nın refah kuleleri böylece yükseldi. *Avrupa, kelimenin gerçek anlamıyla üçüncü dünyanın yaratıcısıdır.* Onun kursağındaki zenginlik, gelişmemiş ülkelerden çalınmıştır.[8]

Dünyanın anti-hümanist temelde farklı dünyalara parçalanması şöyle çarpık bir tablo ortaya koymaktadır. Yaşanan tarih kesitinde asıl önemli olanın birinci dünya halkları olduğu, diğer dünyalara ait ulusların sanki tarih ve hayat dışı oldukları şeklinde bir imaj vermektedirler.[9] Bu tabloda tarihin yaratıcıları birinci dünya halkları iken, tarihin figüranları ise, diğer dünyaların uluslarıdır. Asıl problem de buradan kaynaklanmaktadır. Parçalanmış bir dünyada sağlıklı bir globalizasyon mümkün mü? Globalizasyon, birinci dünyayı oluşturan Batı toplumlarının ürünü gibi gözükürken, diğer uluslar globalizasyon yoluyla Batı'dan aktarılanların pasif bir alıcısı durumundadır. Mevcut formuyla globalizasyonu Batı toplumları olmadan düşündüğümüzde, onun, gücünü kaybettiğini görüyoruz. Fakat onu Batı ile beraber düşündüğümüzde, globalizasyonun bağımsız bir küresel olgu olma kimliğini kaybettiğini, Batı'nın globalize edilmesi enstrumanına dönüştüğünü keşfediyoruz. Bu çarpıklığın nedeni, globalizasyonun bütün insanlığın aktif olarak katkı sağladığı bir süreç olmasından çok, Batı'nın küresel bir dayatmasına dönüşmesinden kaynaklanmaktadır.

Aynı kürede yaşayan insanların farklı dünyalara ayrılması, globalizasyon açısından da, globalize olmuş dünya ile globalize olmamış dünya şeklinde iki farklı dünya çıkarmaktadır. Küreselleşmiş dünya, kendisine misyon olarak diğer

[7] R. D. Laing, *The Divided Self*, Londra : Tavistock, 1960.

[8] F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth : Penguin Books, 1967, s. 80-81.

[9] R. West, *Psychology and World Order*, Middlesex : Penguin Books, 1945, s. 20.

dünyayı küreselleştirmeyi hedef edinmiştir. Öteki Dünyanın küreselleşmemesi, globalize olmuş Resmî Dünya için bir güvensizlik, istikrarsızlık ve huzursuzluk kaynağıdır. Tamamen küreselleşmemiş bir dünyada globalize olmuşlar kendilerini ne kadar güvende hissedebilirler ki? Öteki Dünyaya Resmî Dünyanın globalizminin dayatılması, globalizasyonun yeni bir emperyalist strateji olarak 'Diğerleri' için küresel ölçekli bir tehdit olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

Küresel bütünleşme ve düzenin sağlanması henüz gerçekleştirilmiş değildir. Küreselleşme sanki daha çok bir dağılmayı, bir kaos hâlini temsil etmektedir. 'Entegrasyon' kavramından çok, 'polarizasyon' kavramının uygun düşeceği dünya insanları arasında hâlâ geçerli olan küresel kategoriler bu dağınıklığı, bu karışıklığı ortaya koymaktadır. Küresel polarizasyon, globalizasyonu detayda değil, özünde tartışılır hâle getirmektedir. Temel karakteristikleri komplekslik ve kaos olan globalizasyon ile, gezegenin önemli bir parçasını oluşturan İslam arasındaki ilişkiler de bir o kadar içinden çıkılmaz bir hâldedir. İster küreselleşmenin yanında olalım ister karşısında olalım, İslam'ın bu olguya ilgisiz olacağını düşünmek mümkün değildir. Küreselleşme reddedilebilir ya da savunulabilir; ama aslâ ona ilgisiz kalınamaz. İslam'ın bütün dünyada şu ya da bu şekilde etkinlik ve ağırlığını hissettiren, hatta dayatan bir trendi görmezlikten gelme, onu ihmal etme tavrı içine girmesi nasıl realist bir seçenek olarak gözükmüyorsa, ikisi arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu net olarak ortaya koymak da imkânsızlık derecesinde zor gözükmektedir. Biz burada, imkânsızı deneyerek böyle bir ilişkinin net bir resmini ortaya koyma iddiasında değiliz. Ama bir teoloji öğrencisi olarak, İslam ve küreselleşmenin birbirleriyle olan ilişkilerindeki güven ya da güvensizlik, kaygı ya da umut unsurlarının altını çizmek istiyoruz.

Küreselleşme ile yüzleşme durumunda kalan İslam için, bu karşılaşma rahat ve kolay olmamıştır. İslam için, küreselleşen dünya ile nasıl baş edileceği temel bir soru hâline gelmiştir. Bu sorunun çözümünü belki de zor kılan temel etken, İslam'ın kendisini sürpriz bir şekilde kendisinin dışında gelişen bir sürecin içinde buluvermesidir. Küreselleşmenin dışsal olarak oluşumu İslam için problem olduğu kadar, İslam'ın kendi içsel proplemlerinin bile hâlâ çözülmemiş olması, acılı ve ızdırap dolu bir süreç olan küreselleşmeyi daha da katlanılmaz kılmıştır. Din, donuk dogmalar mecmuası değildir. O öyle olmayı kabul ettiği zaman, hayatla bütünleşme yeteneğini kaybeder. İslam'ın hayatla bütünleşmesinin önündeki en temel engel, İslam'ın, ağırlığı altında ezildiği kurumsal İslam'dır. Globalizasyon süreciyle yüzleşen, aslında, İslam'ın kurumsal din versiyonudur. Müslüman zihniyetinin en büyük baş ağrısı, ortaya çıkan bütün problemlere kurumsal dinin penceresinden cevap verilmeye kalkışılmasıdır. Kurumsal dinin gündemi pek değişmediği gibi, soruları da pek değişmemiştir. Tarihsel nitelikli sorunların bugün bile canlı bir şekilde hâlâ tartışılması, bu tek boyutluluğun göstergesidir. Din, sadece değişmez dogma ve ritüellerden ibaret değildir. O, insan ve hayatla dinamik olarak örtüşüp bütünleştiği zaman an-

lamlı olan ve anlamlı kalan bir fenomendir. Hep geçmiş referans gösterilerek hayatın dinamik problemlerine dinsel bir bakış açısı sunmak hem dinin içini boşaltacak hem de hayatın önünde gitmeyi imkânsız kalacaktır. Asıl olan, hayatı kutsal bir otoriteryanizme uydurmak değil, dine hayatın özgürlükçü havası içerisinde mobilize olma yeteneği kazandırtmaktır. Bu çerçevede, dünün kurumsal dini bugünün ve yarının küresel dünyasının dini olma yeteneğine sahip değildir. Kurumsal dinin ne söylediğinin kriter alınması, sadece hayatın boşa harcanmasından başka bir sonuç vermeyecektir. Kurumsal dinin sınırlarından bağımsız olarak, globalizasyon sürecinin yaşandığı dünyada İslam'ın anlamı nedir ve böyle bir dünyada Müslümanım dediğim zaman bununla neyi kastediyorum sorusunun sorulması hayatidir. Bu sorunun cevabı dogmatik ve kalıp hâle gelen yanıtlar olmamalıdır. Açık uçlu bu sorunun cevapları da açık uçlu olmalı ve cevaplar da bir başka cevabı gerektirecek kadar verimli ve doğurgan olmalıdır. Direkt olarak İslam ve Müslüman kimliğini sorgulayan bu sorunun amacı, geçmiş için bir cevap bulmak değil, bugün ve yarın için tatmin edici yanıtlar bulmaktır. Fazlur Rahman bu konuda takip edilecek stratejiyi can alıcı şekilde şöyle seslendirmektedir: "Kur'an ve Sünnet modelini kendi şartlarına göre özgürce yorumlayan önceki nesiller gibi, biz de ilerici Müslümanlar olarak yaşama yeteneğine sahip olmak istiyorsak, kendi çağdaş tarihimiz için kendi çabamızla aynı pratiği biz de gerçekleştirmek zorundayız."[10]

Kurumsal din ve geçmişin pençesinde kendi içsel açmazlarıyla globalizasyonla karşılaşan İslam kadar, onun coğrafyası olan İslam dünyasının da bu süreçle karşılaşması sağlıklı olmamıştır. İslam dünyası, küresel köyün globalize olamayan, ama globalizasyonun bütün ağırlıklarını ve etkilerini hisseden kısmıdır. İslam dünyası normal bir coğrafyanın adı değildir. O, fakirlik ve sefaletin had safhada olduğu, eğitim ve sağlık hizmetlerinin çok yetersiz olduğu, insanların hayata dolu dolu ve üretken olarak katılamadıkları, özgürlük yerine dayatmalarla toplumların ve insanların kontrol altında tutulduğu bir coğrafya görünümü vermektedir. Bu hâliyle İslam dünyası küresel köyün merkezinde değil, periferisinde yer alan bir kenar mahalle gibidir. Küresel köyün merkezinde oturanlar için, bu kenar mahalle küresel istikrarsızlık ve güvensizlik yaratmaktadır. Mevcut formuyla globalizasyonun en önemli sorunlarının başında, bir türlü küresel sisteme eklemlenemeyen bu coğrafyanın entegrasyonunun nasıl sağlanacağıdır. İslam'ı kendisi için bir tehdit ve istikrarsızlık kaynağı olarak gören globalizasyon kadar, İslam da bu sürecin emperyalizmin küresel biçimi olup olmadığı konusunda kaygılıdır. Taraflar için esas soru şudur: İslam dünyasının kenar mahalle olduğu bir küresel köyün merkez sakinleri kendilerini ne kadar güvende hissedebilir? Kendisini periferiye iten bir globalizasyon süreci, İslam için ne kadar güven vericidir?

[10] F. Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi : Central Institute of Islamic Research, 1965, s. 178.

Güven ve diyalog yerine, kuşku, korku ve tehdit İslam ve globalizasyon arasındaki ilişkinin temel doğasını oluşturmaktadır. İslam'ın globalizasyona olan güvensizliği temelsiz değildir. Mevcut küresel dünyada küresel ilişkiler 'güç' (*power*), 'çıkar' (*interest*) ve 'nüfuz' (*influence*) kavramlarına göre belirlenmektedir.[11] Bu kavramları dengeleyecek 'adalet' (*justice*), 'hak' (*right*) ve 'aşk' (*love*) kavramları, globalizasyon terminolojisinde reel-politikle uyuşmayan romantik kavramlar diye işlevsiz hâle getirilmişlerdir. Küresel dünyanın egemen aktörleri periferidekilere, özellikle de İslam dünyasına, sadece bir çıkar, nüfuz ve egemenlik alanı olarak yaklaşmaktadırlar. Merkezdeki egemen güçler için, periferinin ve İslam halklarının ve coğrafyasının bundan başka kayda değer bir anlam ifade ettiğini söylemek, zordan öte, imkânsız gibidir.

İslam dünyası büyük güçlerin nüfuz ve çıkar çatışmalarının cereyan ettiği bir oyun alanı olmaktan bıkmıştır. O, büyük çıkar çatışmalarının üzerinde oynandığı bir araçsal alan olmanın ötesinde, daha fazla bir anlam ifade etmek istemektedir. Globalizasyon süreci, İslam'ın, gerçek anlamını ve fonksiyonunu gösterebileceği bir fırsatlar alanı yaratmamıştır. Bunun önündeki en büyük engel, küreselleşmenin, küresel taşıyıcısı olan Batı emperyalizmiyle iç içe geçmesidir. Klasik kolonyal dönemin sona ermesiyle, emperyalizmin artık düne ait bir şey olduğu, günümüzde artık geçerliliğini yitirdiği sanılıyordu. Yeni milenyumun başında Rusya'nın Çeçenistan'da emperyalist bir işgale girişmesi ve terörizmle mücadele adına İslam coğrafyasının ana parçalarında emperyalist işgallere girişilmesi, emperyalizmin dün başlayıp bugün biten bir şey olmaktan öte, derinlikli ve sürekli bir olgu olarak tarihselliğini küresel ölçekte devam ettirdiğini ortaya koymaktadır. Globalizasyonun, emperyalizmi düne ait bir olguya indirgememesi onun en büyük başarısızlığıdır.

Batı medeniyeti küresel köyün belirleyici pozisyonundaki tek hâkimidir. Şu ânda onun kadar bağımsız ve baskın olan başka bir medeniyet söz konusu değildir. Küreselleşme bütün insanlığın ortak ürünü olmaktan çok, Batı medeniyetinin spesifik bir prodüksiyonudur. Batı kolonyalizminin homojenizasyon ve hegemonizasyon boyutları şu ân tecrübe edilmekte olan globalizasyon sürecinin özünü oluşturmaktadır. Batı'ya varlık veren ve onu dinamik kılan, onun dününü ve bugününü oluşturan kolonyalizmidir. Bu medeniyet kendi asli günahı olan kolonyalizmden arınmayı aslâ gerçekleştirememiştir. Bunun aksine, onu kendi kültür kalıpları içinde derinleştirmiş ve ona süreklilik kazandırmıştır. Bugün dünyada küresel ölçekte yaşanan ana problemlerin bir çoğunun yaratıcısı Batı kolonyalizmidir. Kolonyalizm düşkünlüğü dünya insanları arasında sevgi ve barış yerine nefret ve şiddet kültürü yaratmaktadır. Yıllar önce Bernard Lewis'in "Neden Müslümanlar Batı'dan bu kadar nefret ediyor?" (*Why do Muslims hate the West so much?*) sorusuna cevap arayan makalesini okumuş-

[11] K. J. Holsti, "Power, Capability, and Influence in International Politics," içinde C. W. Kegley ve E. R. Wittkopf, *The Global Agenda: Issues and Perspectives*, New York : McGraw-Hill, 1995, s. 11-23.

tum.[12] Lewis, makalesinde, nefret gibi bir duygusal uçurumun oluşmasında Batı'nın karanlık yönünü oluşturan kolonyalizme duyulan öfkeye temas etmiyordu. Eğer Müslüman psikolojisinde iddia edildiği gibi bir öfke varsa, bu, Batı'nın değerlerine ve kurumlarına değildir. Nefret edilen, aslında Batı halkları da değildir. Nefret edilen, Batı'nın, insanlığı dehümanize eden kolonyalizmidir.

Sürekli, İslam *versus* Batı, Batı *versus* Doğu gibi ikilemler, değişik biçimlerde yaratılmaya ve canlı tutulmaya çalışılmaktadır. Gerçekte bu tür ikilemler alt düzeydeki zıtlıklardır. Bütün bu ikilemleri besleyen ana ikilem 'Batı *versus* Diğerleri' (*the West V the Rest*) diktomisidir.[13] Batı'nın, kendisini bir tarafa ve dünyanın geri kalanını karşı tarafa koyması, küresel olduğu iddia edilen dünyada bile devam eden temel bir hastalıktır. Kendisini seçilmiş merkez ve medeniyet olarak algılayan Batı, sadece kendisini anlamaya değer görmekte, küresel köyün diğer medeniyet mahallellerini pek dikkate değer olarak düşünmemektedir.

Maksimum düzeyde bir medeniyet egoizmi ve kolonyalizmi hastalığına tutulan Batı'nın, yarattığı globalizmle küreselleştirdiği fenomenlerin başında şiddet gelmektedir. İnsanlık tarihinin hiçbir döneminde şiddet bu ölçüde küreselleşmemişti. 'Dünya Savaşı' olarak tanımlanan iki küresel çatışmaya 20. yüzyılın ilk yarısında insanlık ilk defa tanık oldu. Aslında Dünya Savaşları, Batı'nın, küreyi kolonize etme iştah ve ihtirasının meyvelerinden başka bir şey değildir. Şu ânda bile Batı'da, insanlığı dehşete düşüren küresel şiddet teorileri üretilmektedir. Bu şiddet teorileri arasında küresel itibara sahip olan en önemli teori, Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" (*The clash of civilizations*) tezidir.[14] Huntington'a göre, Batı dışı medeniyetlerde –Asya, Hint, Çin, İslam medeniyetleri– giderek Batılı değerleri sorgulayan ve onu reddeden bir tavrın geliştiği ve Batı'nın, medeniyet olarak, giderek diğerleri için cazibesini yitirdiğini vurgulamaktadır. Buna karşılık, Batı dışı medeniyet gruplarında yer alan halklarda köklü bir medeniyet bilinci gelişmektedir. Batı'dan bağımsız bir öz medeniyet bilincinin geliştirilmesi, onun için, kabul edilemez bir tehdit oluşturmaktadır. Huntington'un tasarısına göre, artık dünya politikasını Batı ve Diğerleri arasında meydana gelecek bir medeniyetler arası çatışma belirleyecektir. Gelecekte, olası bir Üçüncü Dünya Savaşı bile medeniyetler arası çatışma yüzünden çıkabilir.[15]

Medeniyetler arası çatışma teorisi, özellikle Müslüman halkların İslami değerleri yeniden keşfetmelerini, üretmelerini ve bir medeniyet bilincine dönüştürme-

[12] B. Lewis, "Islam and Liberal Democracy," *The Atlantic*, cilt. 272, 1993, s. 89-98.

[13] K. M. Mahbubani, "The West and the Rest," *National Interest*, 28, yaz 1992, s. 3-13.

[14] Bkz. S. Huntington, 'The Clash of Civilizations,' *Foreign Affairs*, cilt, 72, No. 3, 1993, s. 20-49. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York : Simon and Schuster, 1996. Huntington'dan çok önce, bir misyoner aynı isimde bir kitap yazmıştır; B. Mathews, *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*, Londra : Church Missionary Society, 1926.

[15] S. P. Huntington, 'The Coming Clash of Civilizations or the West against the Rest,' içinde C. W. Kegley ve E. R. Wittkope, *The Global Agenda : Issues and Perspectives*, New York : McGraw-Hill, 1995, s. 179-182.

lerini Batı hegemonyasındaki dünya düzenine bir tehdit olarak sunmaktadır. Çünkü, Huntington'a göre, İslam, Batı'nın varlığını bütünüyle tehlikeye düşüren tek medeniyettir ve hâlâ bunu yapabilme potansiyelini kendisinde barındırmaktadır.[16] Müslümanların medeniyet bilinci geliştirme süreçlerini, şiddet ve tehditten oluşan bir 'Fundamentalist İslam' formunda sunma çabaları, bir realiteyi belirtmekten çok, mitik bir fiksiyonun yaratılmasına çalışmaktan başka bir şey değildir. İslami medeniyet değerlerinin küresel köyde yeniden üretilme çabalarını bir tehditten çok, hayatla bütünleşmek isteyen bir medeniyet anlayışının ve köyün gecekondularına sürülmüş olan mensuplarının 'yeniden hayata dönüş çığlıkları' olarak algılamak lazımdır. Bu süreçte Müslümanların üretmek istedikleri, Fundamentalist bir İslam değildir. Hedeflenen; tamamen insanı merkez alan, adaletçi, eşitlikçi ve evrensel bir İslam'dır. İslam'ın İslam olarak doğal bir şekilde oluşumuna olanak sağlayan şartların mevcut olmaması, küresel köyün periferisinde yaşayan Müslümanların en büyük handikapıdır. Küresel köydeki İslam'ın en büyük talebi, kendisi olmasına izin verilmesidir (*Let Islam be Islam*).

Müslüman halklar, sadece kendi medeniyet değerlerinin farkına varmakla yetinmemeli, aynı zamanda, diğer medeniyetlerin farkına varmalı, onlarla yaratıcı ve zenginleştirici tarzda ilişkiler geliştirmelidir. İnsanlığın diğer medeniyet bölgelerinden gelecek tecrübelere kendisini sonuna kadar açmak, İslam'a büyük dinamizm kazandıracaktır. Küresel köyü bir medeniyetler pazarı olarak algılamak, diğerinin farkında olmayı ve diğerine olan bağlılığı gerektirmektedir. Globalizasyonu modernleşmenin bir ürünü olarak gören Giddens, küreselleşmenin "eşgüdümlerken parçalara ayıran eşitsiz bir gelişim süreci olduğunu ve dünya üzerinde artık 'başkalarının' olmadığı yeni bağımlılık biçimleri ortaya çıkardığını iddia etmektedir."[17] Eğer küreselleşme modernite için temelse ve Batı kültürünün globalizasyonu "başkalarının olmadığı" (*there are no Others*) birbirine bağımlı bir dünya yarattı ise, bu durumda Batı dışı kültürler globalizasyon ve modernlik süreçlerine nasıl katkıda bulunabileceklerdir? Giddens'in argümanı kendi kendini yanlışlamaktadır. Başkalarının olmadığı, sadece Batı'nın kontrol edici olduğu bir dünyada birbirine bağımlı yeni ilişki biçimlerinin ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. Bu ancak, bugünü kolonize eden Batı'nın, insanlığın yarınını da kolonize edeceğini ifade etmektedir. Önemli olan, Batı'nın ağırlığını azaltmak, onu insanlık kültürünün bir alt bölgesi hâline getirip Diğerlerinin karşılıklı bağlılık biçimleri geliştirmelerine olanak sağlamaktır.

Sonuç olarak küreselleşme, dünya halkları arasındaki bütünlüğü sağlayamamış, bilakis, var olan polarizasyonu derinleştirmiştir. Batı emperyalizminin globalize edilmesi, küresel güvenlik ve istikrarı bozmaktadır. Küreselleşme süreci, İslam için, kendini özgürce yeniden gerçekleştirme ve hayatla bütünleştirme olanağı yaratmamıştır. Bilakis, İslam coğrafyası ve medeniyetiyle sadece

[16] Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order*, s. 210.
[17] Giddens, *The Consequences of Modernity*, s. 175.

çıkar ve nüfuz kavramları açısından ilgilenilmesi İslam'ı ve Müslüman halkları küresel köyün kenar mahallelerine zayıflatarak hapsetmiştir. Bu, İslam'ın kendisini gerçekleştirmesinin önünde engel oluşturduğu gibi, insanlığın diğer medeniyet bölgeleriyle sağlıklı alışverişte bulunmasına da handikap oluşturmaktadır. Küresel köyün problemi Batı'nın varlığı değildir. Ama *sadece* Batı'nın var olmak istemesidir. Sağlıklı olan; Batı'nın, İslam'ın, Çin'in, Latin Amerika'nın, Afrika'nın, Hind'in ve diğer medeniyet halklarının hep beraber küresel adalet ve eşitliğe dayanan bir globalizasyon sürecini gerçekleştirmeleridir. Bu, gezegenimizi insanlık için daha yaşanılır bir yer hâline getirecektir.

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 87-102

Son Dönem Siyasi Gelişmelerin Akademik Yansımaları, Oryantalizm ve Akademik Özgürlük

Daniel Pipes'ın 'Campus Watch' Sitesi ve Konuya Dair Bir Bibliografya Denemesi

BİLAL GÖKKIR
DR., SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
bgokkir@hotmail.com

özet
Batı'da, Oryantalizmin politik güçle olan sıkı bağlantısı ve politik gelişmelerin her zaman oryantalist akademiyi etkilediği, bilinen bir gerçektir. Bu yazı 11 Eylül olayı ve Irak savaşı gibi son dönem politik gelişmelerin Batı İslam araştırmalarına olan etkilerine dikkat çekecektir. Bir örnek olarak Daniel Pipes'ın Campus Watch adlı sitesi ele alınacak, sitenin faaliyetleri, hedefleri ve neden olduğu tartışmalar incelenecektir. Yazının sonundaki seçme konu bibliyografyasının bu hususta detaylı araştırma yapacaklar için faydalı olacağını umuyoruz.

anahtar kelimeler
Oryantalizm, Akademik özgürlük, Batı'da İslam Araştırmaları, Ortadoğu Araştırmaları, Daniel Pipes, Campus Watch

Giriş

Oryantalizmin tarihçesini incelerken Ahmet Davutoğlu[1] II. Dünya Savaşı sonrasını 1980'lere kadar *dekolonizasyon*, yani kolonilerde anti-sömürgeci faaliyetlerin başladığı dönem olarak değerlendirir. Anti-sömürgeci faaliyetlerin neticesi olarak ulus devletlerin doğduğu 1980 öncesinde oryantalist çalışmaların, modernizasyon teorileri ışığında bu ulus devletlerini analize yöneldi-

[1] Büyükelçi ve Beykent Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler üzerine dersler veren Prof.Dr. Ahmet Davutoğlu'nun bu düşünceleri *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslam Araştırmaları* konulu sempozyumda (Adapazarı 11-12 Mayıs 2002) yaptığı açış konuşmasında yer almıştır. Bildiri metni için bkz. "Batı'daki İslam Çalışmaları Üzerine" *Marife Dergisi, Oryantalizm Özel Sayısı, 2* (2002), sayı: 3 s. 39-52.

ğini belirten Davutoğlu, oryantalizmin esas siyasallaşmasının 1980'lerden sonrasında başladığı kanaatindedir.

Davutoğlu'nun da işaret ettiği gibi, 1980 sonrasında İslam siyasal, kültürel ve ekonomik alanlarda tekrar yükselişe geçmiş, buna paralel olarak da Batı'da İslam'ın siyasal ve sosyal dinamiklerini incelemeye yönelen bir oryantalist çizgi ve yeni bir oryantalist nesil ortaya çıkmıştır. Davutoğlu'nun ifadesiyle John Esposito bu oryantalist neslin iyi örneği, Daniel Pipes ise en kötü örneğidir. Davutoğlu, Batı'daki özellikle anti-İslam söylemlerin gelişmesinde bu çizginin önemli payı olduğunu ve bu çizgiyle yüzleşmenin gerekliliğine vurgu yapar.

Biz bu yazımızda 11 Eylül sürecinde de etkili olan bu çizgiyle yüzleşmenin bir örneğini arz etmeye çalışacağız. 11 Eylül olayları sonrasında Batı oryantalizminde meydana gelen gelişmelere bir örnek olması açısından önem arz eden ve Daniel Pipes tarafından kurulan 'Campus-Watch' http://www.campus-watch.com. sitesinin faaliyetleri ve yol açtığı tartışmalar üzerinde duracağız. Site, özellikle ABD akademi çevresi üzerinde yapmaya çalıştığı 'düşünce polisliği' göreviyle, Batı akademik ortamının gerçekte özgür olup olmadığı sorusunu gündeme taşımıştır.

Batı İslam araştırmalarının 11 Eylül sonrası siyasi gelişmelerden nasıl etkilenmiş olduğunu göstermesi açısından önemli olduğunu düşünerek yazımızda söz konusu sitenin faaliyetleri ve neden olduğu tartışmalar üzerinde duracağız. Konuyla ilgili detaylı inceleme yapmak isteyen araştırmacılara faydalı olacağını düşündüğümüz bir seçme bibliyografya denemesini ise araştırmacıların istifadesine sunacağız. Batı İslam araştırmalarının politik bağlantıları bu çalışmaların ardındaki önemli faktörlerden biri olarak sıkça gündeme gelmekle beraber, bu konu daha çok, tarihin derinliklerindeki politik bağlantılara referansla sınırlı kalmakta ve güncellenmemektedir. Amacımız oryantalist çalışmalar hususunda tarihin derinliklerinden çıkarak güncel bir konuya dikkat çekmek ve Batı'da politika-akademi bağına veya başka bir ifadeyle, politikanın, hatta günlük politikaların akademide ne tür bir dalgalanma oluşturduğuna işaret etmektir.

1. Daniel Pipes Kimdir?

Harvard mezunu olan Pipes, çoğunlukla politik İslam konusunda oldukça yanlı ve polemik tonda 11 civarında esere sahiptir.[2] Buna rağmen, pek çok Ortadoğu uzmanına göre Pipes, saha dışından birisi olarak görülmektedir. Pipes'ın sitesinde hedef aldığı Michigan Üniversitesi Ortadoğu araştırmaları profesörü Juan Cole'a göre, Pipes'ın yönettiği Middle East Forum, gerçekte bir forum değildir. Sadece paralı birileri tarafından Pipes'a birkaç odalık bir ofis ve faks makinesi verilmiş kendisi de buraya yönetici tayin edilmiştir. Pipes'ın forum adına yayımladığı *Middle East Quarterly* ise, millete 'kaba saba' denecek türden saldırılar yönelten bir yayın organından başka bir şey değildir. Bilim adına hiçbir şey bulunmayan 'ısmarlama işi' bir dergidir. Zaten Pipes'ın kendisi köklü bir üniversitede gerçek anlamda bir profesör de değildir. Aslında Midd-

[2] D. Pipes'ın *Militant Islam Reaches America* (2002) adlı çalışması en yeni ve popüler eseridir.

le East Forum yine sitedeki ifadeler ışığında söylenecek olursa, Pipes dışında -ki görevi fon oluşturmaya kadar varan– tek bir araştırmacı mevcuttur.

Üniversitede kendine pek yer bulamayan Pipes, neo-conservative hareket içinde yer bulmuş biridir. Ronald Reagan dönemi gazilerinden olarak Savunma bakanlığı Terörizm ve Teknoloji özel tim mensubu vasfıyla çalışmış aynı zamanda Richard Perle ve Jeanne Kirkpatrick ile birlikte *Washington Institute for Near East Policy* de göre' yapmıştır.

Pipes yazılarında oldukça ırkçı bir yaklaşıma sahiptir.[3] Müslümanların bir şekilde Amerikan medyasında serbestçe fikir beyan etmesi, kendisini rahatsız etmektedir. Pipes Müslümanlara söz hakkı veren Council on Foreign Relations adlı kurumu, fundemantalist Müslümanların sesi olmakla suçlayarak susturmaya çalıştı.[4] Amerika Yahudi Kongresi'nde 21/10/2001 tarihinde yaptığı konuşmasında Pipes, Amerika'daki Müslüman varlığını Amerika'daki Yahudiler için tehdit unsuru olarak görür. Ona göre, Filistinliler zavallı sefil yaratıklardır ve millet olarak buna layıktırlar.[5] "America's Muslims against America's Jews" başlıklı yazısında olduğu gibi, tüm yazılarında Müslümanlarla Yahudileri karşı karşıya getirmektedir.[6] Pipes, İsrâ ve Miraç olayı bir safsatadır ve Müslümanların tarihsel olarak Kudüs ile hiçbir bağlantıları söz konusu değildir[7] diyerek, Kudüs'te İslam'ın izlerini yok etme gayretinde olan İsrail politikasına sözde entelektüel destek vermektedir.

Pipes'ın ismi akademik eserlerde pek fazla görülmez. O daha çok gazete kupürlerinde İslam ve Müslümanlara karşı faaliyet sürdüren bir isimdir. Bu yazılarında Kur'an'a ve Kur'an'la ilgili[8] konulara da yer verir ve sürdürdüğü her zamanki polemiğinden vazgeçmez. Yaptığı çalışmaların eleştirileri de hâliyle daha çok gazetelerde kendini gösterir. Daha 1983'de D. Pipes eserinin eleştirisini yapan *Washington Post* gazetesi tarafından aşırı düşman bir tavır takınmakla ve Müslüman karşıtı yazıların tesirinde kalem oynatmakla eleştirilmiş ve çalışmalarının abartmalarla ve tutarsızlıklarla malul olduğu belirtilmiştir.[9]

Büyük bir Batılı eleştirmen kesim tarafından polemik yapıda bulunan *Why I Am Not a Muslim* adlı kitabı herkesin aksine Pipes, *The Weekly Standard* (22/1/96)'da yazdığı tanıtım yazısında oldukça güzel ve harika bir hikâye olarak tavsif eder. ABD'nin seçkin Katolik basın organı *The National Catholic Reporter* (17/11/95) bile çok önce bu kitabın nefret kusan bir çalışma ve İslam'a

[3] ABD'deki Müslümanlara karşı ırkçı tavrını sergilediği yazıları: *Los Angeles Times*, 22/7/99; *National Review*, 19/11/90; *Wall Street Journal*, 30/10/92; "The New Anti-Semitism", http://freeman.io.com/m_online/jan98/pipes.htm; *Commentary*, 9/1/99; *Commentary*, 6/1/2000 *The Baltimore Sun*, 11/24/1999, Page 1A; *Los Angeles Times*, "It Matters What Kind of Islam Prevails", 7/22/99.

[4] "Fundamentalist Flap Roiling Council on Foreign Relations", *Forward*, 5/10/1996.

[5] *Washington Report on Middle East Affairs*, July 2001.

[6] "America's Muslims against America's Jews", *Commentary*, 5/01/1999.

[7] *The Jerusalem Post*, 7/21/2000 (İsrâ ve Miraç olayına dair); "If I forget thee: does Jerusalem really matter to Islam?" *The New Republic*, 4/28/1997.

[8] *The Jerusalem Post*, 5/12/2000 (Kur'an'a dair).

[9] *The Washington Post*, 12/11/83.

açılmış literatür savaşının parçası olarak değerlendirmişti. Bu Katolik dergi haklı olarak eserin sadece Müslümanlarla eski usûl polemik kavgayı sürdürmek isteyenlerden başkasına yaramayacağı kanaatindedir.[10]

Edward Said'e göre sürekli İslam tehlikesini gündemde tutmaya çalışan Pipes ve benzeri Müslüman karşıtı sözde uzmanlar, İslam'a terör ve şiddet bağlamında saldırarak paralı danışmanlık teklifleri alırlar, sık sık TV ekranlarında boy gösterme imkânı elde ederler ve çalışmalarına yayın imkânı bulurlar.[11]

2. *Campus Watch*

Daniel Pipes, Campus Watch http://www.campus-watch.com adlı internet sitesini Ortadoğu araştırmalarına yönelik faaliyet gösteren Middle East Forum'un[12] bir faaliyeti olarak 18 Eylül 2002 tarihinde kurmuştur. Amacı, Filistin meselesinde İsrail taraftarı bir tutum sergilemeyen ve Amerika'nın Ortadoğu politikasını desteklemeyen akademisyenleri 'kontrol etmek ve haklarında bilgi toplamak' olan bu sitenin kuruluşu, bazı Yahudi internet siteleri tarafından 'müjde'[13] çığlığıyla duyurulması ve övücü yazılarla desteklenmesi[14] söz konusu sitenin bu çevrelerle olan ilişkisi hakkında ipucu vermekteydi. Ayrıca *Middle East Forum*'un *Middle East Intelligence Bulletin (MEIB)* http://www.meib.org/ adresinde yürüttüğü diğer bir faaliyet de ilgi alanını açıkça ortaya koymakta ve *Middle East Forum*'un akademik olmaktan çok, siyasi amaçlı hareket ettiğini göstermektedir. Middle East Forum'un yöneticisi ve Campus-Watch sitesinin de kurucusu olan Daniel Pipes sitenin amacını şu ifadeleriyle belirtir: 'Ana akımın söylemleri dışında kalanları üniversite kampusunun dışına itmek' ve Ortadoğu araştırmaları profesörlerine 'Dikkatli ol! Hareketlerine çeki düzen ver' mesajını vermek!

Nitekim bu amaca yönelik olarak Campus-Watch sitesinin ana sayfasında Reports from Campus başlığıyla öğrencilerin doldurarak kendi kampüslerindeki hocalar hakkında rapor sunmaları için bir form eklenmişti. Böylece öğrencilerin kendi profösörlerini ihbar etmeleri ve bu yolla belli bir baskı uygulamaları sağlanacaktı.

Sitenin açılmasının daha ilk günlerinde Dossiers on Professors başlığında altısı Arap olmak üzere sekiz Ortadoğu araştırmacısı profesör hakkında 'dosier' (dosya) oluşturuldu. Sitenin bu kara listesinde isimleri yer aldıkları için bu bilim adamları elektronik posta ve telefon yoluyla tehdit almaya başladılar.

Dossiers on Institutions kısmında ise başta Amerikanın en meşhur üniversiteleri Harvard ve Yale olmak üzere bazı üniversiteler kara listede yer aldı-

[10] Geniş bilgi için bkz. http://www.cair-net.org/misc/people/daniel_pipes.html

[11] *The Nation*, 8/12/1996

[12] Middle East Forum'un web sayfası için bkz. http://www.meforum.org/

[13] Arutz Sheva Israel Broadcasting Network. "Good News: Campus Watch Launched on the Web", 2 October 2002. http://www.israelnationalnews.com/article.php3?id=1416

[14] Kurtz, Stanley. "Balancing the Academy: The West Stakes a Claim on Campus", *National Review Online*, 23 September 2002. http://www.nationalreview.com/kurtz/092302.asp http://www.aish.com/jewishissues/jewishsociety/Middle_East_Studies_Blacklist.asp

lar. Bunların yer almalarının sebepleri programlarının ve burada görev yapan profesörlerin Pipes ve çevresinin kriterlerine göre tavır takınmamalarıydı. Açık bir ifadeyle İsrail'in Filistin politikasına ve Amerika'nın Ortadoğu politikasına eleştirel yaklaşmaları bu kurum ve kişilerin kara listeye alınmaları için yeterli olmuştu.

3. Siyasi ortam

Pipes'ın site yoluyla yürüttüğü bu kampanya gereken cesaret ve imkânı siyasi atmosferden almaktaydı. Zira 'Campus Watch'ın faaliyete başladığı süreçte Amerika'da siyasi ortama göz attığımız da muhtemel Irak savaşı ve Amerika'nın Ortadoğu politikalarının etkinliği dikkati çekmektedir. Bir yandan Irak'a karşı yapılacak muhtemel savaşın sesleri yükselirken neo-conservatives (yeni muhafazakârlar) diye adlandırılabilecek grup ve yandaşları Ortadoğu ile ilgili söylenen ve yazılanlar hakkında polis görevine soyunmuşlardı. Irak'a karşı yapılacak savaşın meşruluğunu sorgulayanları yıpratmaya çalışan bu grubun baş hedefi Ortadoğu konusunda farklı fikir ve bakış açılarını objektif biçimde ortaya koymaya çalışan üniversitelerdir.

Mart 2002'de Amerika millî eğitim eski bakanı William Bennett AVOT şeklinde kısaltılan Americans for Victory over Terrorism projesini başlatmıştı. Bennet'in ifadesiyle, projenin amacı "her şeyde ilk önce Amerika'yı suçlayanları ve bizim temel prensiplerimizi anlamayan ya da savunmaya pek gönüllü olmayan kimseleri eleştirmek" olarak belirlenmişti.

Bennett 10 Mart 2002'de *New York Times*'a gönderdiği açık mektupta Amerika'ya yönelik iç ve dış tehditlerden söz etmekteydi. Dış tehditler, radikal İslamcılardan, iç tehditler ise Bennet'e göre fırsattan istifade her şeyde "öncelikle Amerika'yı suçlama" politikasını güdenlerden oluşmaktaydı. AVOT'a göre George Bush'un *şeytan eksenleri* (*axis of evil*) ifadesini fazlasıyla basit ve ters etki yapacak bir ifade şeklinde eleştiren eski başkan Jimmy Carter bu fesatçı iç düşmanların başında gelmekteydi. AVOT'un listesinde Bush'u öyle veya böyle Ortadoğu politikasında eleştiren Kongre'den Dennis Kucinich (D-Cleveland) Maxine Waters (D-Los Angeles), *American Prospect* editörü, Robert Kuttner, ve *Harper's Magazine* editörü Lewis Lapham gibi isimler de vardı.[15]

Sitenin kurulması arefesinde ABD üniversitelerinde muhtelif öğrenci hareketleri görülmekteydi. İsrail'in Filistin politikasından hoşnut olmayan Amerikalı öğrenciler, kampus girişlerinde Filistin'deki İsrail kontrol noktalarını hatırlatan sembolik bariyerler oluşturmakta, böylelikle İsrail'in Filistin'e yapmakta olduğu baskı ve zulmü protesto etmekteydiler. Aynı süreç içinde İsrail eski başkanı Benyamin Netanyahu'nun, Montreal Concordia Üniversitesi'nde planlanmış bir konuşması, gelen yoğun tepkiler ve protestolar nedeniyle iptal edilmişti. Bu gelişmeyle birlikte, Üniversite yönetimi Ortadoğu ile ilgili bütün faaliyet-

[15] Joel Beinin (2002), "Who's Watching the Watchers?", *Culture Watch*, (30 Sept. 2002)

leri askıya alma kararı almış ve Anti-Siyonist Norman Finkelstein'ın da planlanan konuşması aynı şekilde iptal edilmişti.[16]

Kısacası 11 Eylül olayının kalın sis tabakası altında savaş senaryoları yazılırken, diğer yandan da benzer senaryoları birtakım Ortadoğu uzmanları akademik alana, yani üniversiteye taşıyorlardı. Bu ortamda, savaş ve Amerika'nın Ortadoğu politikasında akademinin performansını beğenmeyen bir kısım kimseler, ABD ve İsrail politikasının yanında yeterince yer almayanlara bu site aracılığıyla savaş açmaya başlamışlardı. Pipes, üniversitelerin devleti eleştirme yerine yardımcı olmaları gerektiğine inancındadır.

İşte bu bağlamda Campus-Watch, üniversite kampüslerinde Ortadoğu araştırmaları bölümlerindeki araştırmacıları eleştiriye tâbi tutan ve bu tür muhalifleri fişleyen bir çabanın göstergesi olarak ortaya çıkmıştır.

4. Sitede Listelenen İsimler

Sitede "Dossiers on Institutions" başlığı altında, başta Harvard University, Columbia University, New York University, University of Chicago, University of California –Berkeley ve University of Toronto olmak üzere pek çok önde gelen Amerikan ve Canada üniversitesi kara listeleye alınır.

"Dossiers on Professors" başlığında ise, basta John Esposito (Georgetown University), Juan Cole (University of Michigan) gibi tanınmış Batılı Ortadoğu uzmanlarının yanı sıra, M. Shahid Alam (Northeastern University), Hamid Dabashi (Columbia University), Rashid Khalidi (University of Chicago) ve Ali A. Mazrui (State University of New York, Binghamton) gibi tanınmış Müslüman ilim adamları da sayfanın kara listesinde yer almaktaydı Bütün bu isimlerin ortak noktası ise, sağcı İsrail politikasına ve ABD'nin Ortadoğu politikasına eleştirel yaklaşıyor olmalarıydı.

Bu isimlerden John Esposito, sitenin de yer verdiği gibi, Georgetown Üniversitesi profossorü olup, the Center for Muslim-Christian Understanding adlı merkezin kurucu direktörüdür. Çalışmaları daha çok politik İslam ve Kuzey Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya İslami akımların tesirleri üzerine yoğunlaşır. Dört ciltlik *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* ve *The Oxford History of Islam* adlı çalışmaların editörüdür. 25 kadar eseri mevcut olup bunların başlıcaları şunlardır: *Unholy War: Terror in the Name of İslam, The Islamic Threat: Myth or Reality?, Islam and Politics, Islam and Democracy* (John Voll ile birlikte), *Islam: The Straight Path*, and *Women in Muslim Family Law*. Esposito'nun eserleri Türkçe, Arapça ve Farsça başta olmak üzere pek çok dile çevrilmiştir. *Middle East Studies Association of North America*'nın (*MESA*) başkanlığını yapmış olan Esposito, Clinton döneminde the Department of State için Islami meselelerde danışmanlık vazifesi de yapmıştır.

[16] Michelle Goldberg (2002), "Mau-mauing the Middle East", http://www.salon.com/news/feature/2002/09/30/campus/index_np.html September 30, 2002

Yine listedeki isimlerden olan Juan Cole ise, 1995'ten bu yana University of Michigan tarih profesörü olarak vazife yapmaktadır. Aynı zamanda *International Journal of Middle East Studies*'in de editörüdür. Lisansını Northwestern University (1975) dinlerin tarih ve literatürü üzerine yapmış, ardından Arap tarihi üzerine de mastır çalışmasını Kahire Amerikan Üniversitesi'nde yapmış (1978), doktorasını ise Islamic Studies, University of California Los Angeles'den İslam araştırmaları üzerine tamamlamıştır (1984). Daha önce, University of Michigan Center for Middle Eastern and North African Studies'in direktörlüğünü yürüten Cole: *War and Society in the Modern Middle East, Modern Middle East History, Iran and the Gulf States* ve *Introduction to the Comparative Study of History* gibi alanlarda dersler vermiştir.

5. Campus Watch'a Tepkiler

Site akademik özgürlüğü sınırladığından ötürü, hem ABD'deki hem de diğer ülkelerdeki akademisyenlerin tepkilerine yol açmakta ve kısa zamanda bilhassa Ortadoğu araştırmacılarının gündemine oturmakta gecikmedi. Siteye yönelik üç tip tepki göze çarpar.

1. İlk tepki Pipes'ın sitesinde yapmış olduğu taraflı ve baskıcı tavrı dergi ve gazete köşelerine taşıyarak eleştiriye tâbi tutmak oldu. Bu noktada bu yazının sonunda verdiğimiz seçme bibliyografya incelendiğinde görülecektir ki, varlığı ilk günden tartışmaya yol açan bu site yoğun bir eleştiri almıştır. Pipes'ın listesinde bulunanlardan Oxford'da eğitim görmüş ve halihazırda Chicago Üniversitesi Profesörü Rashid Khalidi, Pipes ve arkadaşlarını 'entelektüel caniler' diye niteler ve Pipes ve yandaşlarının bütün bu kızgınlıklarının ve aşırı fikirlerinin sahadaki diğer kişiler tarafından paylaşılmıyor olmasına bağlayarak, 'intikam peşinde' olduklarını söyler. Khalidi'ye göre, bazı şeylerin ifade edilmesi Pipes ve çevresinin hoşuna gitmediğinden, bu hoşnutsuzluğu ifade etme cesareti gösterenlere karşı yıldırma politikası güdülmektedir. Bu konuda Khalid'e hak veren Michelle Goldberg, son dönemlerdeki kargaşadan istifadeyle son 30 yıldır Batı'da Ortadoğu araştırmalarına hâkim olan akıma karşı koyma çabası içinde olduklarını ifade eder. Stanford Üniversitesi'nde Ortadoğu tarihi profesörü olan ve Campus Watch sitesinde adı dosyalanan Joel Beinin'e göre, aslında Pipes akademik kariyerde başarısızlığının bir sonucu olarak bu hareketiyle kendisini bir nevi dışlamış olan akademik topluluktan intikam alma çabasındadır. Bazılarına göre ise, Pipes'ın bu hareketi Amerikan akademik çevresi üzerine gerçekleştirilmiş bir 'intihar saldırısıdır'.[17]

2. İkinci önemli tepki ise siteye 'kendini ihbar' biçiminde gerçekleşti. İsimleri kaydedilen insanlara destek olmak ve siteye tepki göstermek amacıyla ilim adamları kendi isimlerinin de kaydedilmesi için site organizatörüne mesajlar yazarak siteye tepkide bulundular. Biz üyesi olduğumuz uluslararası bir kısım

[17] Abdelwahab al-Affendi, "Pro-Israel 'Suicide Attacks' on US Academia are Worse than Previously Thought", *The Daily Star*, 10 October 2002. http://www.dailystar.com.lb/opinion/ 08_10_02_c.htm

platformlar kanalıyla siteye ve sahiplerine yönelik bu tepkisel mesajları elde etme imkânı bulduk. Şimdi bunlardan bir kısmına göz atalım.[18]

Berkeley'de Karşılaştırmalı Edebiyat Profesörü Judith Butler yazdığı mesajda tepkisini şu cümlelerle ortaya koyar:

> ABD'nin akademik enstitülerinde çalışan, İsrail'in Filistin işgaline ve barbarlığına karşı olan, Filistin halkının kendi yönetimine kendi karar verme haklarını ve İslam'ın bugün ABD medyasında temsil edildiği hâlinden daha çok bilgiye ve akla dayalı bir İslam anlayışını savunan profesörleri kurumunuzun fişlediğini henüz yakınlarda öğrenmiş bulunmaktayım. Aktif olarak bu yaklaşımda olanlar arasında sayılmayı kendim için büyük bir onur addeder, şu dönemde adalet için mücadele edenler listesine eklenmek isterim.[19]

Central Michigan Üniversitesi'nden John Robertson da 'kendini ihbar' etmeyi yeğlediğini şu ifadeleriyle belirtir.

> Öyle sanıyorum çoğumuz ya İslam ve Ortadoğu'yu öğretme şeklimizden ötürü ya da yayımlarımızdan ötürü bir şekilde 'Campus Watch' listesinde bulunmayı 'hak etmiş' olsak gereğiz. Neden teslim olmuyoruz ki? Gerçekten neden Pipes ve Kramer beylere listelerine bizi de eklemelerini rica etmiyoruz. Ben Campus Watch'ın bir çaba olarak yansıttığı nefret dağıtımcılığına ve paranoyaklığa karşı durmayı tercih ederek Profösör Esposito, Cole, Khalidi ve benzerleriyle birlikte listelenmekten gurur duyarım.[20]

New York Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları profesörü ve bölüm başkanı Zachary Lockman'ın Pipes ve Kramer'e yönelik ifadeleri ise böyle bir teşebbüse olan hayret ve kızgınlığını yansıtmaktadır.

> Size iki şey için yazıyorum; birincisi, 'Campus Watch' adıyla anılan yeni projenize dair tiksintimi kaydetmek; ikincisi ise, size göre güya yurtsever olmayan düşüncelere sahipler diyerek denetleyip kınadığınız fakülte listelerinden şahsımı hariç tutmanızı da protesto etmektir.
>
> Sizin ikinizin de faaliyetlerini yıllardır takip etmekteydim, akıl ve serbest fikir teatisiyle başaramadığınız akademik hayatın dürüstlük ve ilkelerinin yı-

[18] Okuyucuya, inceleme ve yaptığımız çevirileriyle karşılaştırma imkânı vermek amacıyla bu profösörlerin orjinal e-postalarını dipnotlarda sunuyoruz.

[19] I have recently learned that your organization is compiling dossiers on professors at U.S. academic institutions who oppose the Israeli occupation and its brutality, actively support Palestinian rights of self-determination as well as a more informed and intelligent view of Islam than is currently represented in the U.S. media. I would be enormously honored to be counted among those who actively hold these positions and would like to be included in the list of those who are struggling for justice during these times.

[20] John Robertson (Central Michigan University): I suspect that many of us, either because of how we teach about Islam and the Middle East or because of what we have published, somehow "deserve"to be in the Campus Watch list. Why don't we all turn ourselves in? Indeed, why not beg Messrs. Pipes and Kramer to add us to their list. I would be proud to be listed in the company of Profs. Esposito, Cole, Khalidi, et al., as willing to stand against the hate-mongering and paranoia that an endeavor such as Campus Watch reflects.

kımına sizi ima, yanlış bilgilendirme ve el altından tehditle ulaştıracak bu ham çabaya teşebbüs edecek kadar alçalacağınızı hiç düşünmemiştim.

Tahmin ediyorum 11 Eylül olayından sonra sonunda sizin vaktinizin gelmiş olduğunu [fırsatı yakalamış olduğunuzu]ve artık bu olayı olabildiğince istismar etmeniz gerektiğini düşünmüş olmalısınız.

Bu yeni kampanyanızın sebep olacağı sıkıntı, gözdağı ve baskılar –ve belki de işini kaybetme, reddedilmeler– sizi muhtemelen çok az veya hiç ilgilendirmemektedir. Dahası önayak olduğunuz bu kampanyanın bu ülkedeki entelektüel atmosferi hangi şekilde zehirleyeceği ve toplumda açıkça tartışılan kritik meselelerin tartışılmasını nasıl zorlaştıracağı da sizi pek rahatsız etmeyecektir. Öyle görünüyor ki, zaten hedefiniz de bu.

Zachary Lockman mektubunun devamında aslında kendisinin de yaklaşık 25 yıl ABD Ortadoğu dış politikası lehinde konuştuğunu ancak bunu kesinlikle "insan hakları, demokrasi ve adalet" çerçevesinde ve herhangi bir çifte standarta düşmeden gerçekleştirdiğini söyler. Mektubunun sonunda her ne kadar kendi kurumu New York Üniversitesi kara listede olmasına rağmen, kendisinin isim olarak bulunmayışına dikkat çeker ve kendisinin de listeye eklenmesini şu ifadelerle ister:

(Her ne kadar eğitim verdiğim kurum New York Üniversitesi listeniz de gözükse de) şahsımı kara listenize katmakta noksanlık arz etmeniz bana sanki yeterince aktif ve sesli olmadığımın işaretlerini veriyor. Bu nedenle bundan sonra daha gür ve etkili şekilde sesimi yükseltme gayreti içinde olacağım. Şayet bu beni listenize yerleştirecekse varsın öyle olsun; demokratik bir toplumun vatandaşları olarak sorumluluklarına ciddiyetle sarılan bir kısım seçkin ilim adamıyla beraber olmak benim için bir onur olacaktır.[21]

[21] Zachary Lockman (New York University): I write both to register my disgust with your newest project, "Campus Watch", and to protest my exclusion from your list of faculty to be monitored and censured for having views you deem unpatriotic. Though I'd watched you two in action for many years, I never thought you'd stoop quite this low, to such a crude effort to undermine the integrity and norms of academic life and achieve by innuendo, misinformation and implied threat what you could not achieve by reason and free intellectual exchange. I would guess that, after September 11th, you thought that your moment had finally come and that you should exploit it for all it was worth. The distress, intimidation, and harassment –and perhaps also loss or denial of employment– that your new campaign may cause, especially to those not protected by tenure, will probably be of little or no concern to you, nor will you be much bothered by the ways in which the campaign you are spearheading may further poison the intellectual atmosphere in this country and render open public discussion of critical issues more difficult. That would, in fact, seem to be your goal. I have for some twenty-five years spoken out in favor of a U.S. foreign policy toward the Middle East that would be consistently based on a commitment to human rights, democracy and justice, without double standards of any kind; at the same time, in the classroom and in public forums, I have encouraged open, honest and respectful debate about these issues –the very antithesis of your apparent intent in creating this website, which is to sharply narrow the range of permissible opinion. Like a number of others in our politically sensitivefield, I was in the past subjected to an organized effort (without the new technology you have at your disposal) to deny me employment in my profession. That threat did not silence me then, nor will this new blacklist you arecompiling and purveying stop me or others from speaking out on issues of public concern and expressing views of the kind you now seek to suppress, by distorting them and by abelling them as subversive and dangerous, if not treasonous.

3. Karşı atak yapan bir sitenin kurulması. 'Kendini ihbar' usûlü tepki hayli rağbet görür, fakat bunun yeterli olmayacağı kanaati ağırlıktadır. Öte yandan bazı bilim adamlarının böyle bir hareketi yapabilecek bir iş güvencesine sahip olamayacağı ve işlerinden olabilecekleri endişesiyle başka alternatifler üzerinde durulması teklifleri gündeme gelir.

Başka bir internet sayfasıyla karşı atakta bulunmak ve akademik özgürlük üzerinde durarak sitenin amacını ortaya koymak teklifi de kısa sürede hayata geçirilir ve bir site kurulur. http://www.campus-watch-watch.com/ adresinde kurulan bu sitede ise özellikle akademik özgürlük üzerinde durulur.

Karşı atak için kurulan site çok fazla ses getirmez. Bu tepkiler içinde en etkilisi bizzat kendini ihbar yoluyla Pipes'ın listesini kabartma hareketi olacaktır. Nitekim tepkiler etkili olur ve bir müddet sonra Pipes'ın sitesi kendini yeniler; ancak, yenilik daha çok üslûpta görülür. Site yeni bir üslûpla aynı işi yapmaya devam eder. Dikkat çeken en önemli nokta, üslûp ve ifadenin yumuşamış ve daha kurnaz bir tavır almış olmasıdır. Örneğin 'Dosier' yerine 'Survey' tercih edilmiş, ama yine üniversite ve profesörler fişlenmeye devam etmiştir. Yukarda mektuplarına yer verdiğimiz Judith Butler, John Robertson ve Zachary Lockman gibi 'kendini ihbar' şekliyle tepkilerini ortaya koyan 100'den fazla isim ise sitede "solidarity with apologist" kısmında listelenerek, bunların Esposito ve Cole gibilere destekçilik yaptıkları ima edilmiştir.

Sitenin, Nisan 2003 itibarıyla faaliyetine hâlâ devam ettiği görülür. Yukarıda genel hatlarıyla verdiğimiz olayın Batı da akademi ile siyasetin iç içeliğini göstermesi açısından önemli olduğu ortadadır. Biz burada şu sorularla konuyu diğer araştırmacıların incelemesine sunmak istiyoruz. Özellikle uluslararası ilişkiler uzmanları ve siyaset tarihçilerinin aşağıdaki sorular etrafında söyleyecekleri çok şey olabilir.

Bu site, 11 Eylül 2001 ile Irak Savaşı'nın olduğu Mart-Nisan 2003 tarihleri arasında yaşanan sıcak siyasi gelişmelerde ABD politikasına katkısı ne olmuştur? Oryantalizmin gerçek yüzü Pipes ve çevresinin ısrar ettiği tipte bir oryantalizm mi? Acaba Davutoğlu'nun yazının başında atıfta bulunduğumuz ve kötü örnek dediği Pipes tipi oryantalizm fonksiyonu açısından aslına uygun oryantalizm mi? İyi oryantalizm dediği Esposito benzeri –ki Pipes vb. tarafından eleştirilmektedir– oryantalizm, aslını yitirmiş asli görevini icra etmeyen bir oryantalizm midir?

Aşağıda vereceğimiz bibliyografyanın özellikle konu üzerinde derinlemesine akademik çalışmalar yapmayı düşünecekler için önemli bir kaynak olacağı kanatindeyiz.

Konuya Dair Bir Bibliyografya Denemesi[22]

al-Affendi, Abdelwahab. "Pro-Israel 'Suicide Attacks' on US Academia are Worse than Previously Thought", *The Daily Star*, 10 October 2002. http://www.dailystar.com.lb/opinion/08_10_02_c.htm

[22] Bu bibliyografyanın oluşmasında yardımlarını esirgemeyen ABD-University of Utah'dan Charles Brown'a teşekkür ederim. BG

Alexander, Edward. "Those Who Don't Know–Teach", [book review] *Jerusalem Post,* 8 February 2002, 13B.

Anderson, Gary, et al. "Daniel Pipes Represents a Danger to Academic Freedom", [letter to the ed.] *The Oklahoma Daily*, 1 October 2002, http://www.oudaily.com/vnews/display.v/ART/2002/10/01/3d991bd1e134e

Ann Arbor News. "U-M Prof Insists Pro-Israel Web Site's Claims Untrue", *Ann Arbor News,* 28 September 2002.

Associated Press. "Philadelphia Group Monitors Calif. Schools for anti-Israeli Bias", 23 September 2002.

Arab-American Anti-Discrimination Committee. "ADC Denounces Efforts to Chill Academic Freedom", (press release), 26 September 2002, http://www.adc.org/index.php?id=1142

Arutz Sheva Israel Broadcasting Network. "Good News: Campus Watch Launched on the Web", 2 October 2002. http://www.israelnationalnews.com/article.php3?id=1416

Bartindale, Becky & Sandra Gonzales. "Campus Says Patriotism Welcome at Observance", *San Jose Mercury* News, 6 September 2002.

Barron, Ben. "Controversial Web Site Changes Format", *The Daily Californian,* 2 October 2002.

Beinin, Joel. "Who's Watching the Watchers?" History News Network, 20 September 2002, http://www.hnn.us/articles/1001./html

....., "Dissent is Not Treason", *Bangkok Times* 13 January 2002, 1.

....., "An Obligation to Question Prevailing Wisdom: Vigorous Debate is Especially Needed When Our Country is at War", *Los Angeles Times,* 30 December 2001, M3.

Berman, Debbie. "Campus Watch Launches Controversial Monitoring of Academic Bias", *Israel Insider,* 4 October 2002.

Bernstein, Richard. "Experts on Islam Pointing Fingers at One Another", *New York* Times, 3 November 2001. http://nytimes.com/2001/11/03/arts/03EXPE.html

Campus Watch. "Esposito: Apologist for Militant Islam", 3 September 2002.

Chronicle of Higher Education. 'Colloquy,' on-line responses to Kramer controversy. (33 responses as of 8 April 2002) http://chronicle.com/colloquy/2001/middle/middle.htm

Council on American-Islamic Relations. "Who is Daniel Pipes?" http://www. cair-net.org/misc/people/daniel_pipes.html

Donahue, Phil. "Campus Watch–A Good Idea?"

Epstein, Sheldon. "Web Site Necessary to Combat Anti-Israel Bias", [letter to the ed.] *The Daily Californian,* 24 September 2002

Fields, Suzanne. "Whiffs of Smoke and Sanctimony: Blame America Firsters Have Forgotten the Lessons of Pearl Harbor", *Washington Times,* 6 December 2001, A19.

Foer, Franklin. "Disoriented", *The New Republic* 21 November 2001. http://www.thenewrepublic.com.120301/foer120301/.html

Fox News (Hannity & Colmes). "Debating Campus-Watch.org: An Interview with Daniel Pipes and Stephen Zunes", 27 September 2002.

Franzen, Ernst-Ulrich. "Why Terrorism Works and Militant Islam Reaches America", [book review] *Milwaukee Journal Sentinel,* 11 September 2002, 1.

Freund, Michael. "British Lecturer Justifies Suicide Bombings", *Jerusalem Post,* 11 July 2002, 4.

Frohlinger, Barry M. "Letter to the Editor: Anti-Israel Diatribe Hits Rock-Bottom", *Wall Street* Journal, 11 December 2001, A19.

The Frontier Post. "Debate Heats Up Over Two Boycotts", *The Frontier Post* [Peshawar, Pakistan] 9 October 2002. http://www.frontierpost.com.pk/articles.asp?id=2&date1=10/9/2002.

Gause, F. Gregory III, "Who Lost Middle Eastern Studies? The Orientalists Strike Back", *Foreign Affairs* 81: 2 (March-April 2002), 164-168.

Gupta, Shankar. "Academia Watchdog Web Site Not McCarthyist", *Washington Square News,* 30 September 2002.

Halin, Hillel. "Orientalism", book review of Kramer, *Commentary* 113: 1 (January 2002), 53-55.

Hayward, Ed. "Prof Shocks Northeastern with Defense of Suicide Bomber", *Boston Herald,* 5 September 2002.

History News Network. "Middle East Professors Say They are Under Seige", [sic] 23 September 2002,

Horowitz, David. "How the Left Undermined America's Security", *Frontpage* website: http://www.frontpagemag/horowitzsnotepad/2002/hn02-18-02.htm

IslamOnLine. "Pro-Israel Site Encourages Students to Spy on Professors", 19 September 2002, http://islamonline.net/English/News/2002-09/19/article35.shtml

Jobbins, David. "US Panel to Look at Impact of 9/11", *Times of London,* 27 September 2002,

Kahana, Baruch E. "Letter to the Editor: Anti-Israel Diatribe Hits Rock-Bottom", *Wall Street* Journal, 11 December 2001, A19.

Khan, M.A. Muqtedar. "Policy Entrepreneurs: The Third Dimension in American Foreign Policy Culture", *Middle East Policy* 5: 3 (October 1997), http://www.mepc.org/journal/9710_khan.html

Kotkin, Stephen. "A World War Among Professors", *New York Times,* 7 September 2002, 9.

Kramer, Martin S. "MESA: Nothing Learned, Nothing Forgotten", 9 October 2002, http://www.martinkramer.org/pages/899529

....., "MESA Culpa", *Middle East Quarterly* (Fall 2002)

....., "Ask Professor Esposito", 26 September 2002, http://www.martinkramer.org/pages/899529

....., "*Qui custodiet ipsos custodes?* Campus Watch", 18 September 2002, http://www.martinkramer.org/pages/899529

....., "Anti-Americans Mark 9/11", 12 September 2002, http://www.martinkramer.org/pages/899529

....., "Arabic Panic", *Middle East Quarterly* (Summer 2002)

....., "Professors of Palestine", *Middle East Quarterly* (Winter 2002)

....., "Terrorism? What Terrorism?" *Wall Street Journal* 15 November 2001, A26.

....., "The Status of Middle Eastern Studies in America", *Policywatch 577* (WINEP), 24 October 2001. http://www.wahingtoninstitute.org/watch/Policywatch/policywatch2001/577.htm

....., *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America.* Washington: Washington Institute for Near East Policy, 2001.

....., "Islam"s Sober Millennium", *Jerusalem Post,* 31 December 1999, 13B.

....., *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East.* New Brunswick: Transaction Publishers, 1996.

....., *The Salience of Islamic Fundamentalism.* London: Institute of Jewish Affairs, 1995.

....., *Hezbollah's Vision of the West.* Washington: Washington Institute for Near East Policy, 1989.

....., *The Moral Logic of the Hizballah.* Tel Aviv: The Dayan Center for Middle Eastern and African Studies/Shiloah Institute, Tel Aviv University, 1987.

....., *Israel in the Muslim-Christian Dialogue.* London: Institute for Jewish Affairs, 1986.

....., *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses.* New York: Columbia University Press, 1986.

....., *Political Islam.* Beverly Hills: Sage Publications, 1980.

Kramer, Martin S. & Daniel Brumberg, (eds.) *The Islamism Debate.* Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1997.

Kurtz, Stanley. "Balancing the Academy: The West Stakes a Claim on Campus", *National Review Online,* 23 September 2002. http://www.nationalreview.com/kurtz/092302.asp or http://www.aish.com/jewishissues/jewishsociety/Middle_East_Studies_Blacklist.asp

....., "Exposing Esposito: How the Academy Infected Intelligence", *National Review* Online, 3 December 2001. http://www.nationalreview.com/contributors/kurtzprint120301.html

Langeland, Terje. "A Spy in the Ivory Tower: New Project to Monitor Professors of Middle East Studies", *Colorado Springs Indy,* 19-25 September 2002, http://www.csindy.com/csindy/2002-09-19/news.html.

Lazarus-Yafeh, Hava. "The Transplantation of Islamic Studies from Europe to the Yishuv and Israel", in Martin S. Kramer (ed.) *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis.* Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University, 1999.

Levy, Faygie& Geoffrey W. Melada. "A Watchful Eye on Education: New Web Site Hits a Raw Nerve with Reports on Academia", *Jewish Exponent,* 3 October 2002. http://www.jewishexponent.com/Zoom.asp?StoryID-1402&pubID=176

Lewin, Tamar. "Web Site Fuels Debateon Campus Anti-Semitism", *New York Times,* 27 September 2002, 28.

Marlow, Sandra Hill. "Letters to the Editor: See No Terrorism, But See Evil: Ours", *Wall Street Journal* 29 November 2001, A19.

Mawlawi, Farouk. "Shades of McCarthyism", (letter to the editor) *The Daily Star* [Beirut], 28 September 2002, http://www.dailystar.com.lb/opinion/28_09_02_h.htm

May, Clifford D. "Fighting World War IV", *Cincinnati Post,* 11 September 2002, 10A.

Middle East Forum. "Campaign Launched to Monitor Middle East Studies", *Middle East Forum,* 18 September 2002.

Miller, D.W. "Middle East-Studies Programs are Accused of Scholarly Orthodoxy", *The Chronicle of Higher* Education, 26 October 2001. http://chronicle.com/free/v48/i09/09a02601.htm

Miller, John J. & Ramesh Ponnuru. "MESA Madness: Meet the Awful New President of the Middle Eastern Studies Association", *National Review Online,* 19 November 2001. http://www.nationalreview.com/daily/nr111901.shtml

Miller, Judith. "Naming the Evildoers: Daniel Pipes Identifies Islamism, a Totalitarian Ideology, as America's Enemy", *New York Times Book Review,* 29 September 2002, 7-12.

Miniter, Brendan. "No, not that Billy Graham: The Islam Expert who Now Heads a Divinity School", *Wall Street Journal,* 6 September 2002.

Misthal, Jennifer. "Prof, 'U' Targets on Watchdog Website", *The Michigan Daily online,* 4 October 2002,

Morin, Richard & Claudia Deane. "Mideast Professors Get Failing Grade", *Washington Post,* 30 October 2001, A19.

NewsMax.com. "Anti-U.S. Profs Targeted", 21 September 2002. http://newsmax.com/showinsidecover.shtml?a=2002/9/21/104158

Norwood, Stephen H. & Eunice G. Pollack, "Pipes Used Freedom of Speech to Fight Misinformation", *The Oklahoma Daily,* 1 October 2002. http://www.oudaily.com/vnews/display.v/ART/2002/10/01/3d991bd1e134e

O'Brien, Rebecca D. "Alum Group Starts Watchdog Group", *The Harvard Crimson* Online, 24 September 2002, http://www.thecrimson.com/article.aspx?ref=254183

Ottawa Citizen. "Campus Critics: Academic Debate on Mideast is Badly Biased Web Watchdog Suggests", *Ottawa Citizen,* 3 October 2002.

Parry, Nigel. "Campus Watch: Interview with Prof. Hamid Dabashi", *The Electronic Intifada,* 30 September 2002. http://electronicintifada.net/v2/article747.shtml

....., "Campus Watch: Interview with Prof. Joseph Massad", *The Electronic Intifada,* 27 September 2002. http://electronicintifada.net/v2/article732.shtml

....., "Campus Watch: Interview with Prof. M. Shahid Alam", *The Electronic Intifada,* 26 September 2002. http://electronicintifada.net/v2/article721.shtml

....., "Campus Watch: Interview with Prof. Juan Cole", *The Electronic Intifada,* 26 September 2002. http://electronicintifada.net/v2/article719.shtml

....., "Campus Watch: Interview with Prof. Rashid Khalidi", *The Electronic Intifada* 25 September 2002. http://electronicintifada.net/v2/article718.shtml

Parry, Nigel & Ali Abunimah. "Campus Watch: Middle East McCarthyism?" *The Electronic Intifada,* 25 September 2002. http://electronicintifada.net/v2/article714.shtml

Paskey, Janice. "Campus Unrest Spurs Concordia U. in Montreal to Ban Campus Activities on the Mideast", *Chronicle of Higher Education,* 12 September 2002.

Perazzo, John. "Academic Appeasers", *FrontPageMagazine.*com, 9 October 2002. http://www.frontpagemag.com/articles/ReadArticle.asp?ID=3736

Philadelphia *Daily News.* "Can We Talk? About the Middle East? College Campuses are Killing Freedom to Express Views", *Philadelphia Daily News,* 4 October 2002, http://www.philly.com/mld/dailynews/news/opinion/4209744.htm

Pipes, Daniel. *Militant Islam Reaches America.* New York: W.W. Norton, 2002.
....., *In the Path of God: Islam and Political Power.* New Brunswick: Transaction Publishers, 2002.
....., "A Pro-America Forum", [letter to the ed.] *New York Times,* 3 October 2002.
....., "The Left's New Idea", *Jerusalem Post,* 25 September 2002, 9.
....., "The War on Campus", *New York Post,* 17 September 2002.
....., "Terror Assault on U.S. Launched in 1979: Pre-9/11 Victims Mostly Forgotten", *Chicago Sun-Times,* 12 September 2002, 37.
....., "Getting it Wrong on the Middle East", *New York Post,* 5 November 2001.
....., *The Hidden Hand: Middle East Fears of Conspiracy.* Basingstoke: Macmillan, 1998.
....., *Conspiracy: How the Paranoid Style Flourishes and Where it Comes From.* New York: Free Press, 1997.
....., *Friendly Tyrants: An American Dilemma.* Basingstoke: Macmillan, 1991.
....., *From a Distance: Influencing Foreign Policy from Philadelphia.* Washington: Heritage Foundation, 1991.
....., *The Long Shadow: Culture and Politics in the Middle East.* New Brunswick: Transaction Publishers, 1990.
....., *The Politics of Muslim Anti-Semitism.* Jerusalem: Dept. of Information, World Zionist Organization, 1981.
....., *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System.* New Haven: Yale University Press, 1981.
Pipes, Daniel & Jonathan Schanzer. "Extremists on Campus", *New York Post,* 25 June 2002.
Pitt News. "Watchdog Web Site Good for Debate" 1 October 2002.
Press, Eyal. "It's a Volatile, Complex World..." *New York Times,* 11 November 2001, A20.
Rooney, Megan. "Berkeley Goes Red, White, and Blue after Flap over Campus's Patriotism", *Chronicle of Higher Education* 9 September 2002.
Rubin, Barry. "And the Meek Shall Inherit the Worst", *Jerusalem Post,* 31 October 2001, 7.
Ruby, Robert. "Militant Islam –Ignoring History and Current Reality", [book review] *Baltimore Sun,* 29 September 2002, 9E.
Said, Edward. "Letter to the Editor: Israel's Terrorist Military Occupation", *Wall Street Journal,* 4 December 2001, A19.
Salita, Steven. "'Pipes' Program Presents a Grave Threat to Civil Liberties", *The Oklahoma Daily,* 1 October 2002, http://www.oudaily.com/vnews/display.v/ART/2002/10/01/3d991bd1e134e
Simpson, Dan. "What are the Goals of Militant Islam?" *Pittsburgh Post-Gazette,* 8 September 2002, F8.
Schevitz, Tanya. "'Dossiers' Dropped from Web Blacklist: Mideast Center Says Denouncing Professors was Counterproductive", *San Francisco Chronicle,* 3 October 2002.
....., "Professors Want Own Names Put on Mideast Blacklist: They Hope to Make it Powerless", *San Francisco Chronicle,* 28 September 2002, A2.
Schwartz, Emma & Michael Rosen-Molina. "Site Tags UC Berkeley Students as Anti-Israeli: 'Campus Watch' Seen as Threat to Academic Freedom", *The Daily Californian,* 20 September 2002, http://dailycal.org/article.asp?id=9516

Sexton, Steve. "School-Sponsored 9-11 Remembrance Day to Exclude Patriotic Symbols and Religious References", *The California Patriot Online.* http://www.calpatriot.org/issueupdate/911.html.

Singer, David. "Web Site Necessary to Combat Anti-Israel Bias", [letter to the ed.] *The Daily Californian,* 24 September 2002.

Sorokin, Ellen. "'Biased' Professors Posted on Web Site", *Washington Times,* 6 October 2002.

Sparks, Adam. "Poison Ivy", *FrontPage Magazine.com,* 30 September 2002.

Sturrock, Carrie. "Trio of Bay Area Universities Monitored for anti-Semitism: Action is in Response to Nationwide Campaign to Divest from Israel", *Contra Costa* Times, 21 September 2002, www.bayarea.com/mld/cctimes/4121173.htm

Sutherland, John. "Campus Watch: So a US Website Wants Students to Target Professors Who Question the War on Saddam. Oh, Grow Up..." *The Guardian,* 7 October 2002.

Timmins, Patrick. "Site Monitors Critics of Israel, U.S. Policies", *The Daily Texan,* 27 September 2002.

Tobin, Jonathan. "Watch on the Campus", *Jewish Exponent,* 3 October 2002.

....., "Academia's Arabist Cheering Section", *Jewish World Review,* 26 November 2001. http://www.jewishworldreview.com/cols/tobin112601.asp

Todt, Ron. "Pro-Israel Web Site Causes Furor", *Associated Press,* 27 September 2002.

Tuller, David. "Not Academic: The Middle East Studies Association Wards Off Rebukes", *The American Prospect Online,* 29 November 2001. http://www.prospect.org/webfeatures/2001/11/tuller-d-11-29.html

Vincent, Norah. "The Battle to Win Hearts and Minds has Begun at Home: Pro-American Sentiment Appears to be Unwelcome at Top U.S. Campuses", *Los Angeles Times,* 26 September 2002,

Wisconsin State Journal. "If Only Real Islam Were Like Islam of Academia", *Wisconsin State Journal,* 22 August 2002, A16.

Youmans, Will. "Campus Watch: The Vigilante Thought Police", Counterpunch, 23 September 2002, http://www.counterpunch.org/youmans0922.html

Young, Michael. "An Ornamental Education? Political Relevance and the Funding of Middle East Studies in the U.S." *Reasononline,* 27 November 2001. http://reason.com/hod/my112701.shtml

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 103-122

Kur'an Yorumlarındaki Meşruiyet Krizi Karşısında Ebû Zeyd ve Câbirî

'Metnin Kıyameti' (*Apocalypse of the Text*) Üzerine Bir Deneme

RECEP ALPYAĞIL
O.M.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
recepalpyagil@yahoo.com

özet
Yazarın ve kitabın ölümü pahasına okurun ve metnin doğumunu ilan eden postmodern hermeneutiğin temel savlarının yol açacağı durum metnin kıyameti olarak adlandırılmıştır. Öte yandan, Kur'an yorumlarının içinde bulunduğu meşruiyet krizi bu genel atmosfer içinde değerlendirilmiştir. Bu anlamda, Cabirî ve Ebû Zeyd'in çalışmalarının kıyametçi tahayyüle karşıt olduğu gösterilirken, her iki düşünürün krize neden olan şeyi yorumlama tarzlarındaki bazı açmazlara işaret edilmiştir.

anahtar kelimeler
J. Derrida, Cabirî, Ebû Zeyd, Kıyametçi Tahayyül, Yapısalcılık, İdeoloji Eleştirisi

Son iki asırdır sosyal bilimlerdeki hâkim söylem, kriz söylemidir. Krize neden olan şey, kısaca, disiplinlerin, yargılarına mesnet teşkil edecek *meşru* bir temel bulmadaki çaresizlikleridir. Çaresizdirler, çünkü krizden kurtulma yolunda sarf edilen çabalar, sadece krizin daha da derinleşmesine yol açmaktadır. Kelimenin Yunanca kökü bize daha fazlasını söyler: Fiil kökünden türeyen ve "seçmek, yargılamak, ayırmak" gibi anlamlarına gelen kriz sözcüğü, artık *karar verilmesi gereken ânın geldiğini* ifade eder. Ne yazık ki, disiplinler bu noktada bir acziyet içindedirler. Zira içinde yer aldığımız postmodern çağ, kriz düşünürlerini seçim yapabilme ve karar verebilme ehliyetinden mahrum bırakmıştır. Bu, yorumbilgisinin epistemolojiye galebe çaldığı bir ândır. R. Rorty'nin ayırımını hatırlayacak olursak, neler olup bittiğini gayet iyi anladığımızda ve de olup biten-

leri, genişletebilmek, temellendirebilmek vbg. amaçlarla kodlamak istediğimizde *epistemolojik*; neler olup bittiğini anlamadığımız ama bunu kabul edecek kadar dürüst olduğumuzda ise *yorumbilgisel* tavır almışsız demektir.[1] Kriz ânı yorumbilgiseldir; çünkü krizdeyken neler olup bittiğini gerçekten de anlamayız; bir dönüşüm olduğunu sezer ama bunun *nerede ve nasıl biteceğini* kestiremeyiz. Esasen, kriz denilen şey de, yorumbilgisinin *her yolun* yürünebilir bir görünüme sahip olduğunu ihsas ettirmesidir.

Her nedense bu tarz buğulu atmosferler, çağının düşünürlerinin kıyametçi fantezilerini harekete geçirmiştir. ("O kadar çok kaos var ki, kıyametin kopuşu ân meselesi"). Martin Jay, dinsel ve bilimsel apokaliptiklerin yanı sıra, üçüncü bir kıyametçi yönelimin olduğunu ileri sürer: Postmodernler.[2] Onlar, diğer iki grup kadar sabırlı değillerdir, kıyameti beklemede. O nedenle de, bir bir eşyanın kıyametini koparmaktan yanadırlar: Tarihin sonu, felsefenin sonu, insanın sonu (veya son insan), dinlerin ve ahlakın sonu, sınıf mücadelesinin sonu, sanatın sonu, bilimin sonu, yazarın ölümü, Tanrı'nın ölümü ve dünyanın sonu –*kıyamet şimdi*. Zaten evrensel insanın sonunun gelmesi, en azından cüz'i kıyametin koptuğu anlamına gelir.[3] Bu durumun krizle olan yakın bağına birkaç şekilde değinilebilir. Diğer iki grubun aksine postmodernler, kıyametin kopuşundan bir kurtuluşun olabileceği kanaatini taşımazlar:

> Kıyametçi metafiziğe yol verip bütün gücünü saf ve müstakil bir yıkım mantığı üzerine yığarak, postmodern düşünce, kendini derin bir ihtiyaçtan, tarihi değiştirecek veya sonlandıracak bir olay beklentisinden kurtardı.[4]

Hâliyle postmodern düşünürler, içinde bulunulan krizin kıyameti getirecek oluşundan (veya getirmiş oluşundan) rahatsız değilmişler izlenimi vermektedir. Sorunun yorum kriziyle ve metnin kıyametiyle olan bağı ise şudur: Metnin yorumunda yaşanan kriz (veya karar verilemez yorumlar çokluğu denilmeliydi), metnin kıyametini mi koparacaktır yoksa bir karar ânı yakalanarak kopmakta olan kıyamet kurtuluşa mı dönüşecektir? Postmodernlere bakılırsa, kıyametin kopması kaçınılmazdır; onların kurtuluşa olan itimatları sıfır noktasındadır. Bu nedenle olsa gerek ki, Hirsch, onları 'kognitivist ateistler' olarak tanımlamaktadır. Diğer taraftan, dinsel ve bilimsel kıyametçi tasavvur için, en azından kurtuluşun *imkân*ından söz etmek mümkündür: "Henüz her şey bitmemiştir." Eğer çok fazla dinsel kaçmayacaksa denebilir ki, zaten dinsel kıymetçi tasavvurda kıyamet olarak görülen şey, gerçekte bir son değildir. Bu sebeple, kıyametin

[1] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, s. 321.

[2] Martin Jay, "Kıyametçi Tahayyül ve Matem İktidarsızlığı", çev. Ertuğrul Başer, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, ed. G. Robinson-J. Randell, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 57 vd.

[3] Jacques Derrida, "İnsanın Sonları", çev. Zeynep Direk, *felsefelogos*, (2001), sayı: 13; ayrıca son fikrinde yatan ironiye ilişkin olarak bkz. Murat Güzel, "Tarihin Sonundaki İroni", *Tezkire*, (2001), sayı: 20.

[4] Klaus Scherpe, "Dramatization and De-dramatization of 'the End", s. 122'den aktaran, Jay, agm., s. 57.

yakınlığı ile kurtuluşun imkânsızlığı arasında postmodernlerin düşündüğünün aksine bir alâka yoktur. (Arapça kıyamet teriminin aynı zamanda diriliş olması burada hatırlanmaya değer.)

Vurgulamak isteğimiz noktayı şöyle bir soruyla açabiliriz: Tek tek şeylerin kıymetini betimlemekten zevk alanlar, niçin, metnin kıymetini ilan etmek yerine, *yazarının ölümü*nü ilan etmişlerdir? Ölen bir kimsenin kıymetinin zaten koptuğu dikkate alınırsa, onunla kaim olduğu düşünülen bir metnin kıyameti neden kopmamış olsun? Bütün bunları anlamak güç! (mü?) Bakınız kıyametçi bir düşünür olan R. Barthes neler söylüyor:

> Şimdi biliyoruz ki metin, tek bir 'teolojik' anlamla (Yazar-Tanrı'nın Mesajı'yla) gerçekleşen sözcükler dizisi değildir (...) Artık yazar silinmiştir, bir metnin şifresini çözme iddiası bütünüyle boş bir iddiadır. (...) Okurun doğuşu Yazarın ölümünün bedeli olmalıdır.[5]

Yazar Tanrı'nın ölümünü ilan edip ondan kalan hatıraya beka biçmenin anlamı, okur ile yazar arasındaki bitimsiz *dava*da yatmaktadır. Kıyameti koparan kavga, metnin mülkiyet hakkı üzerindeki bir kavgadır. Bu, aynı zamanda kimin efendi olacağına ilişkin bir kavgadır da: Yazar mı? Okur mu? İşte kriz buradadır: Bu kavgayı karara bağlayacak, meşru bir davaya dönüştürecek bir kriterin, dayanağın, otoritenin yokluğudur kriz. Postmodernler, bu otorite boşluğunu değerlendiren göçebe düşünürledir. Metnin anlamını yağmalamanın, onu meşru olmayan bir biçimde istimlak etmenin en kestirtme yolu, yazarın ölüm fermanını verirken okura işleyebileceği cürümler için bir beraat metni vermektir. Kıyametçi tahayyülün el kitabı olan, *Of Grammatology*'nin ilk bölümünün başlığının "Kitabın Sonu ve Yazının Başlangıcı" olması burada anılmaya değerdir. Derrida'ya göre, şimdiki vasat, kitap uygarlığının öldüğü bir vasattır. Ona göre, kitabın ölümü, konuşmanın (Söz'ün) öldüğüne ve yazının (yazarın) tarihinde önemli bir değişimin gerçekleştiğine işaret eder.[6] Bir başka yerde de ifade ettiği üzere, yazıyı başlatabilmek için, 'kitabı kapamak' gerekmektedir.[7] Bunun anlamı şudur: Bütünlüklü bir kitap tasavvuru, yerini post-Nietzscheci bir elips figüre –bir anlam merkezinden yoksun yazının elipsine– bırakır. (Burada kitapla (*book*) metin (*text*) arasında ayırım yapmak önemlidir.)

Hâlâ metnin kıyametine gelememiş olsak da, yazarın ölümünden söz edenlerin, niçin metnin kıyametini bilmedikleri (!) biraz daha açığa çıkmış durumdadır. Şöyle ki: Gerçekte, yazarı olmayan bir metin düşüncesi, insanın –eğer hâlâ bir insaniyetten söz edilebilirse– teleolojik ve nedensel tasavvuruna aykırıdır. Hiçbir biçimde, kendiliğinden oluşmuş bir metinden söz edilemez. *Ex hypotesi*, bir metnin varlığı yazarını zorunlu kılar. Peki, bu noktada postmo-

[5] Roland Barthes, "Yazarın Ölümü", çev. Hüsamettin Çetinkaya, *Edebiyat Eleştiri* (Güz 1993), s. 142-144.

[6] J. Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976, s. 8.

[7] J. Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1978, s. 294.

dernlerin yazarın ölümünü ilanları ne anlama gelir? Bu, yazarın otoritesi yerine okurun otoritesini ikame etme girişimidir. İşte metnin kıymeti de budur zaten. Yani ortada yazar olmadığından metin de yoktur; evet, metnin reel varlığı var olmasına vardır ama, bu artık *yeni* bir metindir: "Okurun yazdığı metin." Bu ise, aslâ, yazarın metni değildir. Yani anlayacağımız, metin postmodernlerin elinde, kıyameti koparacakları bir *sur* gibidir. Yazarın ölümü, sahipsiz kalan sura, apansız bir biçimde ifritlerin üfürmesi demektir. Bu zaviyeden bakıldığında, yazarın kıyameti olarak görülen şey gerçekte metnin kıyametidir. Peki, kurtuluş, yazarın ihya edilmesinde mi yatmaktadır? Çözüm bütünüyle bu olmasa bile, en azından, yazarın ihya edilmesindeki teşebbüsün *metni kurtarma*[8] yolunda atılan önemli bir adım olduğu muhakkaktır.

Peki, makale boyunca ele almayı düşündüğümüz Kur'an yorumları için durum nedir? Ne yazık ki, Kur'an yorumları da bu genel havadan bağımsız kalamamıştır. Hatta denebilir ki, eğer Kur'an yorumları için bir tanıda bulunulacaksa, bunun için kriz kavramı da yetersizdir. Zira manzara; ancak, mega-kriz, ultrakriz (krizötesi) terimleriyle izah edilebilir bir durumdadır. Öyleyse metnin kıyameti kopmuş veya kopmak üzere midir? En önemlisi de, bu, kaçınılmaz bir son mudur? Neyse ki dinî tahayyül için, durumun vahameti –postmodenlerin aksine– kıyamet senaryoları üzerine yoğunlaşılacağı anlamına gelmez. Kıyamet olasılıklardan sadece biridir. Bu durumun böyle olup olmadığını şu soruyla netleştirebiliriz: Kur'an yorumcuları, geliştirdikleri stratejilerde kendilerini postmodern tahayyüle mi yoksa dinsel (ve bilimsel) tahayyüle mi yakın hissetmektedirler? Bu soruyu şöyle bir önermeye de dönüştürebiliriz: Eğer, yaptığımız yorumların meşru dayanaklarını postmodern hermeneutikte buluyorsak veya o akımın teorik malzemelerini kullanıyorsak yahut da yaptığımız şey böylesi bir yorumlama biçimine karşılık geliyorsa, o takdirde biz kıyameti bekliyoruz demektir. Yok eğer bu semptomları kendimizde gözlemlemiyorsak, hâlen bir şansın daha olduğundan söz edebiliriz.

Yukarıdaki betimin son derece serbest ve antidünyevi olduğunun farkındayım. Ancak bu, içinde yer aldığımız kriz atmosferinden –kıyamet senaristlerinin düşündüğünün aksine– kurtuluşun olduğunu can alıcı bir biçimde söylemenin fena bir yolu olmasa gerek. Meseleyi dramatik bir biçimde anlatmanın, çözümü basitleştirdiği öne sürülebilir. Bu yöndeki bir endişe yersiz de değildir. Bununla birlikte, çözümün hiç de zannedildiği kadar kolay olmadığını, krize çözüm sunma teşebbüslerindeki aporiaları* gördükçe anlayacağız. Yani, yazarı öne almak da, ayrı bir krize neden olabilecek bir unsurdur. Sözü getirmek istediğimiz yer, çağdaş İslam düşüncesi içinde kriz üzerinde kafa yormuş ve de çözüm önerileri sunmuş iki önemli düşünür, Muhammed Âbid el Câbirî ve

[8] Buna benzer bir tema için bkz. Geoffrey Hartman, *Saving the Text*, John Hopkins University Press, Baltimore 1982.

* aporia: nesnenin kendisinde ya da kavramındaki bir çelişkiden ileri gelen, çözülmesi güç bir probleme, bir düşünce faaliyetinde söz konusu olan aşılamaz çelişmeye verilen ad.

Ebû Zeyd'dir. Birazdan daha açık bir biçimde görüleceği üzere, her iki düşünürün görüşlerinin ana mihveri, yazarı ihya etmeye dönüktür. Her ikisinin de vurgusu yazaradır. En önemlisi de, onların kıyametçi tahayyülden yana olmayışlarıdır. Şimdi bu iki önemli şahsiyetin kriz bağlamındaki düşüncelerine ve bu düşüncelerinin etrafındaki argümanların geçerliliğine bakalım.

A. Câbirî

1. Krizden Kalan (:) Artı-Keyif

Muhammed Âbid el-Câbirî, çalışmalarının büyük çoğunluğunu İslam düşüncesinin içinde bulunduğu kriz üzerine analizlere teksif etmiş Mağribli bir mütefekkirdir. Ona göre, bugünkü gelinen noktada gelenek, toplumsal, siyasal ve fikrî alanlarda 'kapsamlı bir kriz'le karşı karşıyadır.[9] Câbirî, İslam düşüncesinin içinde bulunduğu bu krizin nedenlerini açıklayacağını düşündüğü ilginç bir yapısal model sunar: Beyan, irfan ve burhan. Ona göre, her boyutta üç farklı bilgi sisteminin rekabet ve çatışması söz konusudur. "Kriz de, bu bilgi sistemlerinin ilişkilerinden doğan bir krizdir."[10] Peki, bu üç bilgi sistemi de krize mi yol açmaktadır? Doğrusu, hayır! Câbirî, "Temellerin Krizi, Krizin Temellendirilmesi" adlı bölümde krize yol açan ana virüsü irfani düşünce olarak gösterir. O derece ki, irfani düşünce, beyan, burhan ve irfanın alabileceği bütün kombinasyonları ifsat eden bir unsur görünümündedir. Yani Arap aklının krizi, irfani düşüncenin yol açtığı bir krizdir. Onun kritiğini yapmak ise (krizin temellendirilmesi), irfani aklın nasıl diğer bilgi sistemlerine sızdığını göstermekten ibarettir. Semptomun ana nedeni bu şekilde tespit edilince, bütün bir çaba söz konusu virüsün *bünye*den (burada *bünye* kelimesiyle yapısalcılık arasındaki etimolojik bağa dikkat edilmelidir) atılmasına yoğunlaştırılır.

Peki, ne olmuştur da irfani düşünce bütün bir sistemin tıkanmasına neden olmuştur? Başka bir deyişle, irfanda sistemin işleyişini dinamitleyen şey nedir? Öyle anlaşılıyor ki, Câbirî'nin irfani düşünce sistemine karşıtlığının ardındaki asıl unsur, onun, söz konusu düşünme biçimini, aklı durduran, onu atalete sevk eden (*atıl akıl*), onun teşbihiyle aklın istifasını temsil eden irrasyonel bir düşünme biçimi olarak görmesidir (*AAO*, 232, 289).[11] Bu yönüyle irfan, hem beyana hem de burhana ters düşer. Câbirî bu noktada şunları kaydetmektedir:

> Sonuç itibariyle 'irfan' galip gelmiş; 'beyan', "akıl-alışkanlığa"; 'burhan' da, alışkanlık-akla dönüşmüştür. Bunlar, Arap-İslam aklının istifası gerçeğinin başlıca göstergeleriydi (*AAO*, 468).

[9] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İ. Parla-M. Ş. Çıkar, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 7.

[10] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 362; bundan sonra Türkçe çeviriye *AAO* kısaltmasıyla metin içinde referansta bulunulacaktır.

[11] Ayrıca bkz. Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Kütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *Toplum ve Bilim*, (1999), sayı: 82.

Dikkat edilirse yukarıda, hem beyanın hem de burhanın gerçek işlevini yapmasına engel olarak irfan gösterilir. İrfan, bir başka *bünyeye* dahil olduğunda o *bünyenin* çalışma biçimini fesada uğratmaktadır. O nedenledir ki kriz, *sistemler arası bir tür girişikliğin (tedahülün) uzantısı*[12] olarak görülür. İşin bir diğer yönü de şudur: 'Bitişiklikten çok *ayrışma* temeli üzerine kurulu olan'[13] beyani bilgi sistemi *yapısı gereği* bu türden bir iletişimi ve olanağını dışlar.

Câbirî'nin metin kurgusu ilginç bir özellik taşır. Önce beyana yer verilir, ardından beyanı ifsat eden irfana değinilir. Bu arada Endülüs deneyiminden hiç söz edilmez. Câbirî, bu betimin ardından 'yeni bir başlangıç projesi' için kolları sıvar, işte bu noktada anlarız ki, o bir bütün hâlinde Endülüs deneyiminin krizden kurtuluş için bir proje umudu vaat ettiğini düşünmektedir. Fakat asıl gariplik bu noktada başlamaktadır; çünkü onun öne çıkardığı proje, genel İslam düşüncesi içinde pek rağbet edilmemiş olan zahiriliktir. O, başlangıç noktası olarak İbn Hazm'ı alır ve şunları kaydeder:

> İbn Hazm'ın zahiriliği, bir yandan Şii irfan öğretisiyle tasavvufi irfanın reddine, diğer yandan da fer'in asla, gaibin şahide kıyas edilmesine dayanan Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli fıkıhçıların kıyasının reddine dayanmaktaydı. (...) Şu hâlde mesele ... beyanı bir bütün olarak yeniden yapılandırma meselesiydi (*AAO*, 430-431). (vurgu Câbirî)

Yani, Câbirî'ye göre, İbn Hazm'ın projesi zannedildiği üzere kuru bir zahirilik değil, epistemolojik açıdan, "beyanı yeniden tesis etmeyi hedefleyen ve irfanı dışlayarak burhan ile beyan arasındaki ilişkileri yeniden düzenlemeye çalışan felsefi boyutlara sahip düşünsel bir projedir" (*AAO*, 441). Bu anlamda, İbn Tumert'in dinde, İbn Bacce'nin felsefede asıllara dönme çağrısı, İbn Hazmın 'büyük projesi' ile bağlantılı görülür (*AAO*, 446). Hatta İbn Hazm'ın zahiriliği İbn Ruşd'ün habercisidir (*AAO*, 442).

Tabii ki Câbirî'nin ileri sürdüğü bu görüşler, bir açıklama modelidir ve tartışmaya açıktır. Aksinin ispatı da bu makalenin konusu değildir. Burada bizi asıl ilgilendiren şey, onun geliştirdiği bu projenin Kur'an yorumlarındaki krizle olan bağıdır. Doğrusu yukarıda özet bir biçimde anlatılanlardan bu bağı kurmak zor değildir. Zira Kur'an yorumlarında da üçlü bir yapıdan söz edilebilir ve bu yapıyı bozan şey, yine irfani gelenektir. Bizce onun sunduğu bakış açısının metnin kıyametiyle olan bağı şöyledir: Gerçekte irfani gelenek yazarın ölümüne, yani metnin kıyametine, karşılık gelir. Diğer taraftan Câbirî'nin yeniden başlangıç için zahirilikten yana olması yahut da zahiriliğin bakiyesini ön plana çıkarması, onun aynı zamanda yazarın ihyasından yana olduğunun bir *beyanıdır*. Yani o da yazarı kurtarmaya çalışır ve bu yönüyle de kıyametçi bir düşünür değildir. Örneğin o, İbn Hazm'dan hareketle şunları söyler:

[12] M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999, s. 605.

[13] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 50.

> İbn Hazm Kur'an'ın kendi kullanım alanı içinde okunması üzeride ısrarla durmuştur. Ona göre bu alan, Arapça ve onun ifade tarzları ve kavramsal içerikleri tarafından belirlenmekteydi. (...) Onun bu konu üzerinde ısrarla durması; dinî söylemin özgün karakterini çok iyi anladığını ve bu karakterin başka söylemlerin kategori ve mekanizmalarına bağlanmaya çalışılmasının hatasını idrak ettiğini göstermektedir (*AAO*, 441).

Câbirî'nin İbn Hazm'ın şahsında gördüğü şey, öyle zannediyorum ki, onun kendisinin geliştirme uğraşısı verdiği bir projedir. Buna göre Kur'an, beyana dayalı bir metindir; dolayısıyla ona, *başka söylemlerin kategori ve mekanizmalarıyla* yaklaşmak, krizin ana nedenidir. Krizden kurtuluş için Kur'an'ı *kendi kullanım alanı içinde* okumak gerekmektedir. Câbirî'nin ardından birçok araştırmacı, bu son düşüncenin Kur'an yorumlarının içinde bulunduğu krizden kurtulması amacıyla istihdam edilebileceği kanaatine varmışlardır. Onun sunduğu ana çatının –irfan-burhan-beyan– Kur'an yorumları için son derece kullanışlı bir şema olduğunu söylemeye gerek yoktur sanırım.[14] Öyleyse şimdi tartışılması gereken şey, bu şemanın Kur'an yorumlarını kasıp kavuran krizi defetmeye ne derece elverişli olduğu sorusunu yanıtlamaktır.

Peki, niçin artı keyif? Bu terimin 'artı-değer' kuramıyla olan bağı bir yana, Câbirî'nin, sunduğu bu açıklama modelinin krizi aşacak yeterlilikte olduğunu düşünmesi, kendisine fazladan bir keyif vermektedir. O, bu keyfin bozulmasını istemeyecektir. Oysa birazdan yapacağımız analizler, onun keyfini kaçıracak niteliktedir.

2. Yapısalcı Söylemin Açmazları ve Beyan

Bir geleneği önceden inşâ edilen kavramsal bir çatıyla anlamaya çalışmak başlı başına sorunludur. Bu yapıldığında başta benimsenen sistemle uyumlu olmayan faktörler ya göz ardı edilir ya da sistemle uyumlu hâle getirilir. Yapısalcı sistemin bu temel handikapına P. Robinow, Ricoeur'e referansla şu şekilde işaret eder:

> Yapısalcığın amaçlarına ancak yapısalcıların ihmal ettikleri bir bedel karşılığında ulaşılabilir ve ulaşılmıştır. Onların girişimini olanaklı kılan koşullar –operasyonların ve elemanların saptanması ve bunların bileşimleri (kombinezonları) için bir cebrin bulunması–, daha baştan ve tanım gereği, araştırmacının önceden–kurulmuş, durmuş, kapalı ve belli bir anlamda da ölü bir malzeme kümesi üstüne çalışıyor olması sonucunu kaçınılmaz kılar. Yapısalcılık tam da kendine göre başarılı olduğu yerdedir ki, anlamlı söylemi 'kuran' tüm eylemleri, operasyonları ve süreçleri anlamaktan uzaklaşır.[15]

[14] Bu tür bir ayırım tefsir alanında yapılan şarkiyat araştırmalarında da kullanılmaktadır. Örneğin Goldziher'in klasik eseri *el-Mezâhib* büyük ölçüde böyle bir ayırım üzerine temellenmiş görünmektedir.

[15] Paul Rabinow-William Sullivan, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, ed. P. Rabinow-W. Sullivan, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, s. 8; P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, Northwestern University Press, Evanston 1992, s. 79.

Bu zaviyeden baktığımızda Câbirî'nin projesini daha sağlıklı bir biçimde değerlendirebiliriz. Şöyle ki, insan onun metnini okuduğunda kendini, ancak polisiye romanlarında rastlanabilecek türden bir sürükleyiciliğin içinde bulur. Kombinasyon o biçimde yapılmıştır ki, okur bir sonraki bölümü sabırsızlıkla bekler. Bunu sağlayan en temel faktör, Câbirî'nin kurgusudur. Bütün bir düşünce tarihi arasında öyle bir ağ örer ki, ondan bir unsuru çekip alacak olursanız kurduğu sistem çöker. Kurguyu ayakta tutan şey ise ideolojidir. Bütün her şeyin ardında siyasal etmenler vardır. Sistemin ilerleyişi ve bağlantı noktalarının düğümünü bu siyasallık sağlar. Câbirî, sistemini (kurgusunu) tam da eleştirdiği irfani geleneğin yorumlama stratejisine benzer bir biçimde yerine getirir. Örneğin, Halife Me'mûn'un rüyasının te'vilini (*AAO*, 309-314) dinlediğimizde insanın, 'Vay be!' diyesi gelir. İşte işin sırrı buradadır: Bilin(e)meyen bütün denklemlerin çözümünü tek bir etmene bağlamak: İdeoloji. O, bu meyanda şunları kaydeder:

> En çok bilinen *Kelile ve Dimne* adlı eseri ise Hind-Pers kökenli olmasına rağmen Arapçaya tercüme edilişinin su götürmez siyasi hedefleri vardır. ... İnsan tedvin girişimlerinin bütün şekillerinin arka planında ideolojik ve sosyopolitik bir çatışmanın yattığını varsaymakta zorlanmaz (*AAO*, 96).

Derrida'ya bakılırsa, yapısalcılık yapı denilen şeyi kendisine atfedilen bir merkez yoluyla nötralize eder ve indirger. Bu merkez sayesindedir ki yapısalcılık, diğer öğelerin permütasyonunu veya dönüşümünü yasaklayabilmektedir.[16] Câbirî de, yukarıdaki alıntıda görüleceği üzere, *ideolojiyi* kurduğu yapının merkezine alarak diğer türden olabilecek değişimleri yasaklamış olur. Bu, bize gerçekte, Derrida'nın içgörülerinin sağladığı bir stratejidir. Derrida, "gözlemcinin kültür, ideoloji veya bastırılmış arzular yoluyla yapısal metaforları kendisiyle birlikte getirdiğini iddia eder. Metaforun kaynağı gözlenen objenin dışında olduğu için objenin anlamı ve amacı gözlemci tarafından inkâr edilir veya görmezden gelinir." Ona göre, yapısalcı yazının tipik aporiası, bu, bastırılmış örgütleyici metaforda aranmalıdır.[17] Bu açıdan baktığımızda, Câbirî'nin bütün retoriğinin böylesi bir yasaklayıcı metafor üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Evet, o bu üçü arasında bir ilişkinin olduğunu kabul eder; ancak, ona göre bu ilişki olmaması gereken bir şeydir.

Yapısalcılığın bir diğer açmazı da, özneyle nesnenin birbirinden ayrılabileceğine olan inançtır; bu inanç sayesindedir ki yapısalcılık, kendini bilimsel bir yöntem olarak tanımlama cesaretini kendinde görür ve objektiflik iddiasında bulunma şansını elde ettiğini düşünür:

> Okuyucu bilincinin, okunan mirastan ayrılması kesinlikle zorunlu bir işlemdir. (...) Kültürel mirasımızdan gelen önyargıların veya şimdiki amaç ve emellerimizin oluşturacağı 'anlama tarzından' azâdolmalıyız. Ön inancımızı ve şimdiyle il-

[16] J. Derrida, "İnsan Bilimlerinde Yapı, Gösterge ve Oyun", *Toplumbilim*, (1999), sayı: 10, s. 165.
[17] Leonard Binder, "Oryantalizmin Yapıçözümü", çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam-Küreselleşme ve Din*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 172.

> gili hedeflerimizi parantez içine alıp tek bir işe yönelmeliyiz. (...) Okuyan beni, geçmiş zaman metninden azâd etmek, o metni ince ve derin bir ameliyatın yapılacağı masaya yatırmakla olur; bu sayede metin, öznenin nesnesi hâline gelir; bir 'okuma maddesine' dönüşür.[18]

Yukarıdaki alıntıda yer alan ifadelerden hiçbiri Gadamer'in tilmizleri tarafından kabul edilmeyecektir. Meselenin bu yönü en azından şimdilik bizi ilgilendirmemektedir; bizi ilgilendiren şey, Câbirî'nin bu sözleri söyleyebilme cesareti ve söyleyebildiklerinin gerçekleşebileceğine olan kat'î inancıdır. Oysa, bu biçimde çalışan kimsenin kendi özel durumu üzerine bir kuramı yoksa, yani "bilmesi gereken şeyi bilmeye devam ederken, aynı zamanda kendi öz-bilgisi için herhangi bir temel açıklama sağlayamıyorsa o kuramın sonunda farkına varmadan kendi gözünü çıkarması uzak bir olasılık değildir."[19] Câbirî, kaş yaparken gözünü çıkardı mı bilinmez; ama gözünü çıkarayazdığı muhakkaktır. Çıkarayazdı diyoruz; çünkü o, belli bir düzeyde öz-bilinçlilik içinde olduğu izlenimini verir:

> Bütün cephelerde bir tekamül ve etki-tepki ilişkisi esası üzerinde yoğunlaşmamıza rağmen birçok şeyi dile getirirken *birçok şeyi de sükût geçtiğimizi* itiraf etmemiz gerekir (*AAO*, 358-359 –vurgu bize ait).

Câbirî yine bir başka yerde, kullandığı söylem kavramının tanımını yaparken, ortaya çıkardığı tablonun nasıl bir şeyin ürünü olduğu hakkında bize bilgi vermiş olur:

> Söylem; eşya hakkında sistemli konuşma, bazı şeyleri göz ardı edip bazı şeyleri ön plana çıkarmaya denir. Diğer bir ifadeyle; birçok şeyi göz ardı ederek bazı şeyleri bazı şeylerle kanıtlamaya denir (*AAO*, 84).

"Bir metodun hakkındaki bilinçlilik onun *sınırları* hakkındaki bilinçlikten ayrılmaz"[20] diyen Ricoeur'ü dikkate alırsak, bu alıntılar bize, cüz'i de olsa Câbirî'nin kültürel miras üzerinde ne türden tasarruflarda bulunduğunun bilincinde olduğunu göstermenin yanında, onun sistemini nasıl yapı-bozumuna uğratacağımız konusunda da bilgi verir. Câbirî, ortaya çıkardığı tabloda, arka plana ittiği veya tabloya hiç almadığı şeylerden söz ettiğine göre, şayet tabloya yansımayan unsurlar yeniden ele alınacak olunursa ortaya pekâlâ, bambaşka bir tablo çıkar. Bu gerçeğin somut örneklerini vermek, kültür tarihçilerinin görevidir; bizim amacımız ise Câbirî'nin kullandığı teorik malzemeyle hesaplaşmaktır. Câbirî'nin söylem kavramına yüklediği temel işlev, onun yapısalcı analizlerinin asıl aporiasını oluşturur: "İrfan, burhan ve beyan sistemi arasındaki dinamik alâkayı, söylemin diyalojik yapısını bastırmak." O, ancak bu şekilde, beyana sonradan *ek*lenen unsurların Arap aklının krizine neden olduğunu ileri sürebilir. Oysa durum tam tersidir. Yani, bu üç bilgi sistemi arasındaki geçişleri bas-

[18] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 27.
[19] F. Jameson, *Dil Hapishanesi*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul 2002, s. 182.
[20] Ricoeur, *age.*, s. 30-31.

tırmaya çalışmak krizin ana nedenidir. Kaldı ki, bu yöndeki bir çaba gerçekçi değildir; o nedenle de Câbirî'nin yapmaya çalıştığı şeyin başarı oranı son derece düşüktür. M. Bahtin'in çalışmaları, Câbirî'nin yapısalcı analizlerinin nasıl bir açmaz içinde olduklarını anlamamıza yardımcı olacak son derece güzel içgörüler sağlar. O, söylem türleri arasındaki ilişki hakkında şunları söyler:

> Tarihsel varoluşunun herhangi bir uğrağında *dil*, baştan aşağı hetoroglot'tur: Şimdi ve geçmiş arasındaki, geçmişin farklı dönemleri arasındaki, şimdinin farklı toplumsal-ideolojik grupları arasındaki, eğilimler, ekoller, çevreler vb. arasında, hepsi de bedensel bir biçim almış *toplumsal, ideolojik çelişkilerin birlikte varoluşunu* yansıtır. Hetoroglossia'nın bu 'dilleri', toplumsal açıdan tipleştirici yeni 'diller' oluşturarak çeşitli şekillerde *birbiriyle kesişir*.[21] (vurgu biz ait)

Bize göre, Câbirî, Bahtin'in hetoroglossia dediği şeyi gözden kaçırmış görünmektedir.[22] Tüm sözceler, bir güçler matriksinin işlevleri olmaları anlamında hetoroglot'lardır. Hetoroglossia ise, merkezcil ve merkezkaç güçlerin, çarpıştıkları mahallin mümkün olan en sadık kavramsallaştırılışıdır.[23] Diğer bir deyişle, önemli olan bu üç bilgi sistemini sadece belli bir merkez (beyan) etrafında cemetmek değil, belli bir temerküze engel olan merkezkaç güçlerini de dikkate almaktır. Alıntı da çok açık bir biçimde görüldüğü üzere, söylem türleri arasındaki ilişkilere yeni bir rota verebilmek önemlidir. Bu da çözüm için güçlü bir potansiyel sunar. En önemlisi de, Câbirî'nin iddia ettiği biçimde, beyan, burhan ve irfanın birbirinden ayrıksı bir biçimde işlemesi şeklindeki bir otantiklik anlayışı mümkün değildir. Câbirî'yi yanıltan şey, söylem türleri arasındaki bu diyalojik ilişkiden kaçılabileceğine duyduğu nahif inançtır. Otantiklik arayışında olabiliriz, ancak bunu ne dereceye kadar yapabileceğimizin bilincinde değilsek o zaman bir tür perspektif şaşılığı içindeyiz demektir. Sözgelimi, Câbirî'nin beyana olan düşkünlüğü, onu bilimperestliğe, irfana olan kızgınlığı ise irfanı bilimin gelişmemesinden sorumlu tutmaya sevk etmiştir (*AAO*, 481). Bu değerlendirmelerde bir mübalağa yoktur. O, bir yerde kendini alamayıp şu soruyu yöneltir: "Büyü ile rönesans gerçekleştirmek ne derece mümkündür?" (*AAO*, 489) Buradan, beyan içinde iyi bir irfan temizliği yapılabilirse, burhan da beyan temeli üzerinde boy salarsa her şey düzelecektir izlenimi edinmek zor değildir. Oysa onun sözünü ettiği Batı da bile, bu üç bilgi sistemi arasındaki ilişki ayrıksı değil, iç içedir: Heteroglottur. Burada konuyu açacak bir kaç örnek vermek yerinde olacaktır sanırım.

Sözgelimi Câbirî, beyandan irfani unsurların atılması hâlinde bilimin gelişeceği ve de bunun Batılı türden aydınlanmaya (veya rönesansansa) yol açacağı şeklindeki beklentisi, Aydınlanma gibi toplumsal bir dönüşümü tek taraflı bir biçimde okumasının ürünüdür. Câbirî'nin varsayımlarında olduğu şekliyle, kendisine

[21] Mikhail Bahtin, *Karnavaldan Romana*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 68-69.

[22] Bahtin, *age.*, s. 49; bu kavram için bkz. Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, Öteki Yayınları, Ankara 1999, s. 33-34.

[23] Bahtin, *age.*, s. 169.

aydınlanma diyebileceğimiz saf bir gelişme ve bilim süreci yoktur. Aydınlanmayı aydınlanma yapan şey, kendi içinde karşıtı barındırabilmesidir. Örneğin, bir aydınlanma düşünürü olan Rousseau, aydınlanmanın amansız bir eleştirmedir.[24] Bu eleştirilerinin kaynağında ise, Câbirî'nin irfan deyip kenara itebileceği türden mistik eğilimler bulunmaktadır. Ve yine, şu türden bilgileri duymak Câbirî'nin yüzünü ekşitecektir: Modern bilimin ve mekanizmin kendisine sıkça referansta bulunduğu Newton'un, *Pirincipa*'nın yayımlanmasından bir kuşak sonra bile, hâla cennetin topografisinin en yakın haritası olduğuna inandığı Hz. Süleyman'ın tapınağının tam planını keşfetmeye çalışıyor olması;[25] modern bilimin öncüsü addedilen F. Bacon'ın mistik bir tarikate (Fransisken) mensup olması, ortaçağda bilimin gelişmesinde mistik bir tarikatin (Bendiktenler) önemli bir payı bulunması, son dönem kuantum fiziğinin verileri ile mistisizmin içgörüleri arasında çok güçlü benzerliklerin olması,[26] gibi gerçekler Câbirî'nin duymak istemeyeceği gerçeklerdir. Buradaki amacımız, elbette bu bilgilerle vulgarize hakikatler üretmek değildir; amacımız sadece aydınlanmanın mütecanis bir yapı olmadığını, aydınlanmayı aydınlama yapan şeyin bu türden dinamik ilişkiler ağı olduğunu vurgulamaktır. Bize göre, eğer hakkı verildiği takdirde yerine göre, krize neden olduğu düşünülen irfani tasavvur, krizden çıkış için bir umut bile olabilir.

Sonuç olarak, Câbirî'nin, irfanı dışlayan bir biçimde beyana vurgu yapması ve irfanı bütün bir sistemin işleyişini bozan bir faktör olarak görmesi, yeterince güçlü bir argüman olarak görünmemektedir. O nedenledir ki, beyanı öne çıkarmanın irfanı da düşman ilan etmenin aydınlanma getireceğine olan inanç naiflik barındırır. Câbirî'nin yeterince anlayamadığı veya anlamak istemediği şey, irfanın beyanın işleyişine yaptığı katkılardır. Bu tespitlerin üzerine yapılması gereken, tekrar irfani geleneği ihya etmek değildir, aksine irfan, burhan ve beyan arasındaki dinamik ilişkiye geri dönmektir. Kur'an yorumlarının içinde bulunduğu meşruiyet krizinin üstesinden gelmeye en yakın proje bu dinamik ağın yeniden tesis edilebildiği projedir.

B. Ebû Zeyd

Ebû Zeyd, Kur'an yorumlarının içinde bulunduğu meşruiyet krizini aşma yolunda son derece cesur atılımlar yapmış ve bunun bedelini olukça ağır bir biçimde ödemiş olan bir mütefekkirdir. Onun bu yönü, kendisini diğerlerinden ayrıcalıklı kılmaya yetecek bir özelliktir. Bu yargılar bütünü, onun bu sahada ortaya koyduğu külliyata hakkını vermek gerektiğini telkin ettiği kadar, onun deneyimlerine bir daha bakmak gerektiğini de telkin eder. Buna göre öncelikli olarak, onu, *her şeye rağmen eleştiri* şeklindeki radikal tutumundan ötürü kutlamak gerekir:

[24] Bahtin, *age.*, s. 55-56, terim için bkz. Michel Holquist, *Dialogism*, Rotledge, London 1990.
[25] Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, YKY, İstanbul 1997, s. 111.
[26] Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 30.

> İnancımızı gerçek anlamda tehdit eden şey, (...) İslam'ın, bilimsel araştırmanın ortaya koyduğu verilere tahammül edemeyecek, akıl ve basiretin rehberliğinde ayakta duramayacak ölçüde zayıf ve cılız, müminlerin imanının da yılgın ve bitkin bir karaktere sahip olduğu şeklindeki tasavvurdur.[27]

Buradan da anlaşılacağı üzere Ebû Zeyd'in, İslam düşüncesinin içinde bulunduğu krizden kurtulabileceğine olan inancı ve güveni tamdır. O nedenledir ki, korkak ve muhafazakâr tutumlardan hoşlanmaz; o nedenledir ki, *her şeye rağmen eleştiri*den yanadır. Sadece onun düşüncelerinin ilham ettiği bu gerçek bile, Ebû Zeyd'in sorgusuz sualsiz benimsenmesinin yine onunla bağdaşmayacağını ifade eder. Zaten, ona sempati duymanın kendi düşüncelerinin gözden geçirilmesine mâni olması, Ebû Zeyd'in reddedeceği bir tutum olurdu. Sanırım böylelikle Ebû Zeyd'in görüşlerini eleştirme cesaretini bizzat kendisinden almış bulunmaktayız. Burası önemlidir; zira, çağdaş İslam dünyasında, Ebû Zeyd'in görüşlerinin algılanma ve deneyimlenme biçimini *gözden geçirmek*, onun Kur'an yorumlarındaki meşruiyet krizinin çözümü yolundaki kazanımlarını göstereceği kadar, niçin, bir türlü sözü edilen krizin üstesinden gelememiş oluşumuza da açıklık getirebilecektir. O hâlde, Ebû Zeyd'in belli başlı düşünceleri hakkındaki mülahazalarımızı beyan edebiliriz.

1. Yorumunun Keyfini Çıkar! (Che Vuoi?)

Günümüz Müslümanlarının üzerinde hemfikir olabilecekleri konuların başında, Kur'an'ın mutlak surette [yeni] bir yorumuna ihtiyaç duyulduğudur. Fakat görünüşteki bu benzerlik, çok geçmeden büyük bir ihtilafa dönüşebilmektedir. Denebilir ki, herkes kendi yorumlama biçiminin *olması gereken yorum* olduğunu iddia etmekte, bu tek taraflı tutum da Kur'an yorumlarında bir krize neden olmaktadır.

Yorumcular şöyle bir varsayımla yola çıkmaktadırlar, Kur'an'ın günümüz Müslümanına ulaştırılma [yorumlanma] biçimi *eksik*tir. Eksiklik hissi, tatmin edilmesi için arzuyu güdüler. Fakat burada taraflarca fark edilemeyen şey, bu arzunun ve doğal olarak ona yol açan eksiğin giderilmesinin kelimenin tam anlamıyla mümkün olmadığıdır. Şöyle ki, günümüzdeki yorumcuyu meşgul eden soru *che vuoi?*dir. Diğer bir ifadeyle, yorumcu sürekli bir biçimde "bana bunu anlatıyorsun, ama bununla ne yapmak istiyorsun, neyi amaçlıyorsun?"[28] diyen kişidir. Burada yorumcu şöyle bir niyetle güdülenmiştir: Kur'an metninde ifadesini bulan talep, her zaman düz anlamından daha öte bir şeyi amaçlamaktadır. İşte bu varsayım, fantezilerimizi yardıma çağırır ve artık yorum başlar. Gizlice ima edilmiş olan şeyi yakalamak, yorumcuya müthiş bir haz verir. Yorumcu böylelikle metnin hazzına varır, çıkardığını düşündüğü anlam ise gerçekte yorumcunun metnin tadını çıkarmasıdır.

[27] F. Capra, *Fiziğin Taosu*, çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınları, İstanbul 1991.

[28] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. M. Emin Maşalı, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 16.

Yukarıdaki paragrafı okuyan bir kişi büyük olasılıkla fazla acımasız olduğumuzu düşünecektir. Gerçekte böyle bir düşünme yersiz de değildir; ancak, bizlerin bu seküler yüzyılda unuttuğu bir şey vardır: "Şeytanın varlığı". Şeytanı sembole dönüştürmek, onun sürekli mevcudiyetinden kurtuluş için yeterli değildir. Özellikle Kur'an yorumları söz konusu olduğunda, burada hatırlanması gereken bir ayet vardır:

> Senden önce gönderdiğimiz bütün resul ve nebiler, bir şey *temenni* ettiklerinde şeytan onların *ümniyesine* muhakkak bir şey ilka etmiştir. Fakat, Allah, şeytanın attığını siler, sonra kendi ayetlerini sağlamlaştırır. (...) [Böyle yapar ki] şeytanın attığını kalplerinde hastalık olanlar ve kalpleri katılaşanlar için bir imtihan eylesin (22/Hacc, 52).

Ayetin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin epeyce bir yorum söz konusudur; biz burada bunların ayrıntısına girecek değiliz. Bizim için önemli olan şey, herhâlükârda şeytanın, masun olan elçilere müdahil olma istemidir. Bunun nasıl bir şey olduğu ayette müphem bırakılmıştır. Fakat genel kanı, *temenni* kelimesinin ezbere okumak; *ümniye* kelimesinin ise bu şekilde okunan şey olduğu yönündedir. Buna göre ayette, vahyin okunuşuna (onun lafzi şekline) şeytanın müdahil olma çabasından söz edilmektedir. Burada şöyle bir öngörüde bulunmak zor olmasa gerektir: Vahyin nüzûlü esnasında, lafzına müdahil olma isteği, günümüzde onun yorumuna müdahil olma isteğine dönmüştür. Bu gerçek bizi şöyle bir vecize kullanmaya sevk etmektedir: "Yorumun olduğu her yerde şeytan da olacaktır." Bunu ifade etmedeki amacımız, bütün bir yorumlama etkinliğinin şeytaniliğin ürünü olduğunu söyleme küstahlığı değildir; aksine, günümüz yorumcularının bu olasılığı (veya riski demeliydim) fazlaca arka plana itmiş olmaları gerçeğine dikkat çekmektir. Bu açıdan Ebû Hanîfe'nin istihsan metodunun 'telezzüz'ü barındırabileceği şeklindeki tenkide hak vermemek mümkün değildir. Bu, yorum yapmayalım demekten çok, yaptığımız şeyde son derece hassas olalım demektir. Yine benzer bir biçimde Kur'an'da yer alan 'heva' ve 'heves' terimleri de hatırlanmaya değerdir. Bu terimlerin bütünüyle inkâr içinde olan kimselere has olduğu söylenemeyeceğine göre, Kur'an metnini yorumlama durumunda olan kişinin sürekli bir biçimde oto-kontrol içinde olması gereklidir. Ki, heva ve heves biçiminde zemmedilen dürtülerin kontrolüne girmesin.

Yorumcunun böyle bir şeyin etki alanına girip girmediğini anlamak için, düz bir bakış yeterli değildir; yorumcunun kendine yamuk bakması gerekmektedir. Burada Lacan'ın sunduğu teorik temelden yararlanmak etkili olacaktır sanırım. Lacan'a göre, anamorfotik (burada yorumcunun içinde bulunduğu durum) cisimler, ancak belli bir bakış açısıyla (yamuk bakılarak) kavranabilirler. O, buna örnek olarak Holbein'in sefirler tablosunu verir. "Bu tabloda iki sefirin önünde, yerde duran ve anlamsız bir döşeme deseniymiş gibi görünen şey, tabloya yandan ve hafifçe başımızı yana eğerek (yamuk/doğru) baktığımızda, bir kafa tası olarak algılanır."[29] Buna benzer bir biçimde, yorumcunun da, yap-

[29] Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2002, s. 128.

tığı yorumlarda sorunsuzmuş gibi duran unsurların, gerçekte sorunlu oluğunu görebilmesi için kendine yamuk bakabilme cesaretinin olması gerekir. Yorumcu, eğer böyle bir şeyi başarabilirse, krizden kurtulma, semptomlarının üstesinden gelme yolunda çok önemli bir adım atmış demektir.

Doğrusu Ebû Zeyd, ilk bakışta bu ayırımın farkında olduğu izlenimini vermektedir. O, yorumlama faaliyetinde üç düzeyden söz eder, burada bizim açımızdan önemli olan üçüncü düzeydir; ki o da, "araştırmacının kendi konumuna yönelik eleştirel bilinci ile önyargılarına yönelik eleştirel idrakidir."[30] Örneğin onun, 'te'vil' ile 'telvin' arasında yaptığı ayırım, bizim yukarıda dile getirmeye çalıştığımız sıkıntının farkında oluşunun kafiyeli bir ifadesidir. Ebû Zeyd, bazı yorumcuların, yaptıkları şeyin metinle diyaloğa girmek olmayıp, "sadece, başlarken arzulamış oldukları şeye ulaşmak" (*DSE,* 116)[31] olduğunu söylerken haklıdır. Bir başka yerde o aynı durumu sihirbaz örneği ile anlatır: Sihirbazın yaptığı, *gizlediği* tavşanı sahnede çıkarmaktır;[32] yorumcunun metinle ilişkisinde yaptığı bundan farklı değildir. Ebû Zeyd bunları söylerken, te'vilin masum olduğunu kastetmediğini vurgular. O, amacını belirginleştirmek için, 'masum olmayan okuma'yla (te'vil) 'önyargılı okuma' (telvin) arasında bir arıyım yapar ve gerçekte masum olmayan okuma olarak adlandırdığı şeyden yana olduğunu belirtir (*DSE* 115). Burada onun masum olmayan okumadan yana oluşunun, fiilî bir zorunluluk olduğunu söylemeye gerek yoktur sanırım.

Telvinle te'vil arasında yapılan ayırımın ne ölçüde gerçekçi olduğunu tartışmadan önce, Ebû Zeyd'le E. D. Hirsch arasındaki bağa dikkat çekmek gerekmektedir. Bura bizi özellikle ilgilendiren Ebû Zeyd'in, Hirsch'ün *anlam* ve *önem* arasında yaptığı ayırımdan oldukça yararlanmış olmasıdır (*DSE,* 203). Hirsch, *anlamı*, sınırları konuşma eylemi esnasında belirlenen kendisiyle özdeş bir fikir veya şema olarak değerlendirirken, *önemi* de kendisiyle özdeş olan anlam ile başka bir şey arasında kurulan *ilişki* olarak tanımlar. Ona göre, anlamla önemin karıştırılması, metne yaklaşım hatasını doğurur. Zaten yorumcular arasındaki uzlaşmazlıkların çoğu, metnin *anlamı* üzerinde değil, bu anlama atfettikleri *önem* üzerindedir.[33] Ebû Zeyd bu ayırımı şu biçime dönüştürür: Ona göre *anlam*, metnin (Kur'an'ın) çağdaşlarının ondan anladıkları şeydir; *önem* ise, nassın önce dilde, ardından kültür ve olguda gerçekleştirmiş olduğu hareketin ölçütünün bir ürünüdür. Ona göre anlam sabitken; önem, ilişkisel karakterinden ötürü değişkendir. Her ne kadar anlamla önem birbirinden bağımsız değilse de, *önem* "çağdaş bir karakter taşır. Yani metnin doğduğu asrın dışında kalan başka bir asra ait okumadan elde edi-

[30] Burada Zizek'in yorumlarını takip ettik, *age.*, s. 116.

[31] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 22.

[32] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Naḳdu'l-ḫıṭābi'd-dînî*, Sînâ Neşr, Kahire 1993, Türkçesi *Dinsel Söylemin Eleştirisi: Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru*, çev. F. Ahmet Polat, kitâbiyât, Ankara 2002. Bundan sonra Türkçe çeviriye *DSE* kısaltmasıyla metin içinde referansta bulunulacaktır.

[33] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 50.

lir" (*DSE*, 205).[34] Sonuçta, Ebû Zeyd'e göre, eğer *önem* anlamdan hareketle eld edilmiyorsa, o okuma te'vil olmaktan çıkıp telvine dönüşür (*DSE*, 204).

> Dinsel metinler olsun diğerleri olsun, 'anlam', 'önemle' karışınca, yorum da b tür astroloji olup çıkmakta, özellikle dinsel metinlerde, metnin sahibi Allah'ta kopuk birtakım metafizik anlayışları metinlerin delaletlerine dayatmaya ve d lalet de, daha önce metinleri konuşturmak suretiyle peşinen verilmiş bir hükm metne söyletmeye dönüşmektedir (*DSE*, 204).

Ebû Zeyd, anlamla önemin tefrik edilmesi hâlinde, yorumcunun telvin çı kurundan te'vil ufkuna çıkabileceğini beyan eder (*DSE*, 174). Bununla birlikt o şu uyarıyı yapmaktan da geri durmaz: Anlamla önemin tefrik edilmesi bu ik si arasında bir bağın olmadığı anlamına gelmemelidir; aksine, ikisi arasınc kopmaz bir bağ vardır; ancak bu alâka, tek yönlü değil, diyalektiktir. Onu kullandığı bir benzetme ile söylersek, söz konusu diyalektik, sarkaçın hareki tine benzer. Bu hareket,

> metnin/geçmişin anlamını ortaya çıkarmak için *olgudan/önemden* hareket e meyle başlar ve daha sonra, önemi inşâ etmek ve başlangıç noktasını düzenl mek için tekrar anlama döner (*DSE*, 117).[35]

"Önem anlamla iç içe değilse ve anlamdan hareket etmiyorsa, o zaman okı ma te'vil olmaktan çıkıp telvin dairesine girer" (*DSE*, 204) diyen Ebû Zeyd, yir de şöyle bir kayıt koymaktan kendini alıkoyamamıştır: "Önem sadece anlam zorunlu bir şekilde iç içe olmaya mahkûm değildir; aynı zamanda önemin har keti mevcut olgunun ve çağın ufuklarını da yönlendirir" (*DSE*, 205). Bizce bu k yıt, Ebû Zeyd'in aporiasını oluşturur ve te'ville telvin arasındaki ayırımın ne d rece öznel bir zemine dayandığını anlamamıza yardımcı olabilecek ipuçları b rındırır. Şu âna kadar söyleneler son derece güzel bir şema ortaya çıkarıyor gi rünümü vermektedir; ancak, ne zaman ki, sözünü ettiğimiz kayıt ortaya çıkma tadır, işte o ânda hava bütünüyle değişmektedir. Çünkü söylenenlere ve de l söylenenlere konulan kayda, Gadamer-Hirsh tartışması bağlamında baktığımız Ebû Zeyd'in sunduğu şemanın mantıksal uzantılarında yer alan açmazları dal iyi anlayabilmekteyiz. Şöyle ki: Sabit olduğu iddia edilen anlam, yorumcunı şimdiki ufkundan bağımsız bir biçimde kendi ortamında nasıl keşfedilecekt Eğer anlamın böyle nesnel bir biçimde keşfi mümkün değilse, anlam ve –şim içinde yer alan yorumcunun ufkunun kaynaşması neticesinde elde edilecek olaı önemin (nassın gerçekleştirmeye çalıştığı hareket) geçerliliği nasıl doğrulanaca

[34] E. D. Hirsch, "Meaning and Significance Reinterpreted", *Critical Inquiry*, (1984), sayı: 11, s. 2(225; Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer versus Hisch*, Vı Yayınları, Ankara 1999, s. 77-78; Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, çev. Esen Tarım, Ayrı Yayınları, İstanbul 1990, s. 92-95.

[35] Türkçe çeviride, mağza (önem) kelimesi, *amaç* olarak karşılanmıştır; kanaatimizce gei Hirsch'den yaptığımız nakiller, gerekse amaç kavramının *makasıd* andırdığı –Ebû Zeyd'in ondan daha öte bir şey kastettiği hatırlanmalıdır– dikkate alındığında ilgili kelimeyi *önem* olaı karşılamak daha doğru gibidir. Bu nedenle Türkçe çeviri değiştirilerek kullanılmıştır.

tır? Acaba, yorumcunun, bu noktada da zaten elde ettiği anlamı metne söyletmiyor oluşunun bir garantörü mü vardır? Şayet Ebû Zeyd'in söylediği gibi önem her zaman anlamla iç içe olmak zorunda değilse, bu zaman nasıl kararlaştırılacaktır? Acaba bu kayıt, yorumcunun metne söyletmek istediği şey için metinde çok açık bir engelin olduğu durumlarda, oynanmaya müsait bir joker midir?

Yukarıda Ebû Zeyd'e tevcih edilen sorular, onun, kapattığını düşündüğü açığın gerçekte hâlen açık olduğunu ilam ederler. Yani te'ville telvin arasındaki ayırımın nerede başladığını belirlemek ve bu ikisini birbirinden ayırt etmek son derece güçtür. Bu değerlendirme, bizlerin söz konusu soruların cevabını bildiğimiz anlamına gelmez. Zaten, bizim buradaki amacımız bu soruları yanıtlamak değildir; sadece Ebû Zeyd'in, telvin çukuruna düşmüş olduğunu söylediği bazı çevreleri te'vil ufkuna çıkarmada ne ölçüde başarılı olduğunu tartışmaktır. Evet, Ebû Zeyd'in bu projeye katkıları olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz, ancak aynı rahatlığa, ne yazık ki, onun bu projede başarılı olduğunu söyleme noktasında sahip değiliz. İşin daha da ironik olan yönü, Ebû Zeyd'in tam da eleştirdiği söylemin hatasına düşüyor oluşudur. Onun eleştirdiği söylem de kendi dışında kalanları telvine düşmekle itham etmekteydi. Bizim Ebû Zeyd'den anladığımız, onun bu şemayı sadece tersine çevirmiş olmasıdır. Onda ideolojik olduğunu üşündüğümüz yön de budur.[36]

Özetle bizim temel savımız şudur: Bir önceki paragrafın bitişinde Ebû Zeyd'e yöneltilen sorular, onun te'ville telvin arasında, iddia ettiği biçimde sağlıklı bir ayırım yapamamış olduğunu gösterir. Bizim karşı savımız ise şudur: Te'ville telvin arasında, nesnel bir ayırım mümkün değildir. Bütün her şeye rağmen, Ebû Zeyd güçlü bir entelektüel olduğunun kanıtını sunar, bizleri şaşırtır ve –yakın bir zamanda kendisiyle yapılan bir söyleşide– şunları ifade eder:

> Ben, Endonezya, Türkiye ve Suriye'deki bazı gençlerin eleştirilerinden çok şey öğrendim bunlar son derece önemli eleştiriler olup; güncel sorunlardan ve *ideolojiden bağımsız bir söylemin olmayacağını* göstermektedir. Bizler, ideolojiyi teneffüs eden varlıklarız; şu veya bu araştırmacı arasındaki fark ise, ideoloji ile aramızdaki bu ilişkinin farkında olup olmamakta ve ideolojinin baskılarına karşı durabilip duramamaktadır. Kimse, ideolojinin tamamen dışında kaldığını iddia edemez.[37] (vurgu bize ait)

İşte bizim anlamakta zorlandığımız şey de budur: Bu derece öz-bilince sahip bir yorumcu, nasıl olur da muhataplarını eleştirirken, sahip olduğu düşünceler şaşmaz doğrularmışcasına bir tutum takınır? (!) Bizce bu sorunun cevabı yine ideoloji teriminde saklıdır. Fakat ideoloji, burada daha da farklı bir görünüm almıştır. Bu, S. Zizek'in çifte yanılsama dediği şeydir. Buradaki ideoloji dü-

[36] Bu ikili hareket için ayrıca bkz. Charles Hirschkind, "Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd", *The American Journal of Islamic Social Science* 12 (1995), sayı: 24, s. 468.

[37] Ayrıca krş. Yasin Aktay, "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam", *İslâmiyât* V (2002), sayı: 2, s. 43-68.

zeyi, şeylerin gerçek durumunu maskeleyen bir yanılsama durumu değil, bizatihi toplumsal gerçekliğimizi yapılaştıran (bilinçdışı) bir fantezi düzeyidir. O nedenle de klasik ideoloji tanımını şu biçime dönüştürmek gerekmektedir: "Faaliyetleri esnasında bir yanılsamayı takip ettiklerini *biliyorlar ama yine de bunu yapıyorlar.*"[38] Özetle, ideoloji eleştirisinde bulunan kişi, kendi ideolojisinin farkına varamamaktadır. Şimdi, bu savımızı bazı örnekler üzerinde tartışalım:

1. Ebû Zeyd, birçok metninde, tarihselliğin Kur'an metnini anlamada önemli bir ölçüt olduğunu ileri sürer.[39] Ona göre, şayet metnin tarihsel boyutuna gereken önem verilirse te'ville telvin arasındaki ayırım da ortaya çıkmış olacaktır. Onun tarihsellikten anladığı şeyi en iyi biçimde açıklayan bir başka terim de *olgu*dur. Ebû Zeyd bu konuda şunları kaydeder:

> O hâlde, esas olan olgudur ve aslâ yok sayılamaz. Nass olgudan doğar; nassın kavramları onun dilinden ve kültüründen formüle edilir; anlamları, insani yapıp etmelerle girdiği ilişkiler sürecinde üretilir. İlk olarak da olgu vardır, ikinci olarak da olgu vardır, sonuncu olarak da olgu vardır. Anlamı sabit, donuk bir nass lehine olgunun yok edilmesi, her ikisini birden mitolojiye dönüştürür (*DSE*, 104).

Acaba, olgu denilirken ne kast edilmektedir? Bu yeterince açık değildir. Her şeyden önce olgu, beşerî bilimler sahasına doğa bilimlerinin hediye ettiği bir kavramdır. Buna göre olgu kavramı, sosyal bilimler alanında, örneğin fizik biliminde olduğu türden net bir olgunun olabileceği izlenimini vermektedir. Oysa sosyal alanda olgu adlandırmasına karşılık gelebilecek olan şeyler, doğa bilimlerinde olduğu türden netlik ve kesinlik taşımazlar. Bu sebeple sosyal bilimler alanında kat'î bir olgudan söz etmek, gerçeği yansıtmayan bir tutum olur. Söz konusu sahada, daha çok hâdiseler vardır. Eğer mutlaka olgu adlandırması kullanılacaksa bunun adı hâdise olabilir. Hâdisenin en önemli özelliği ise, değerlendirmeden masun olmayışıdır. Eğer burada zorunluluk icabı olgu kavramı kullanılacaksa bu, ancak *hâdisenin olguya dönüştürülme biçimi olarak* anlamında kullanılabilir. Bu ise tamamen paradigmal bir konudur. Örneğin, İslam şehidi Seyyid Kutub'un düşünceleri eleştiriden uzak değildir; ama, onu olguyu dikkate alamayan bir kimse olarak nitelemek (bkz. *DSE*, 64 vd.) ona yapılmış bir haksızlık değil midir? O da Kur'an'ı yorumlarken *kendine göre* bir olguyu dikkate almaktaydı. Fark, sadece onun olgu olarak algıladığı şeyin Ebû Zeyd'den farklı oluşundadır. Eğer Kutub, bugünkü olgu mantığı ile düşünüyor olsaydı, kendini ölüme kadar götüren düşüncelerinde diretiyor olmazdı. Bunun yerine pekâlâ, Nâsır'ın çok yakın bir kalemi olması, uzak bir olasılık değildi, ondaki bu ifade gücüyle. Onun için şehadet olan şey, günümüz olgu konsepti için aptallık bile sayılabilir. Seyyid Kutub, günümüzdeki olgucular tarafından, olguyu göremeyen, nasslardaki tarihîliği dikkate almayan, anakro-

[38] Ebû Zeyd, "Gelenek ve Çağdaşlık Arasında Kur'an'ı Anlamak", *İslâmiyât / Kitâbiyât: Bülten* (2002), no: 3, s. 6.

[39] Zizek, *age.*, s. 48.

nik dinsel söylem kurbanı olarak görülmektedir. Oysa yukarıda ifade etmeye çalıştığımız üzere, değerlendiriliş biçiminden bağımsız bir şekilde olgu diye saf bir şey yoktur. Şuna eminim ki, Ebû Zeyd ne kadar olguyu dikkate alıyorsa, söz konusu şahsiyetler de o kadar dikkate alıyorlardı:

> Geçmişe sığınma arzusundaki fanatikler olarak Müslüman eylemcilerin basmakalıp sözlerine rağmen; büyük çoğunluk, *yedinci yüzyıl Medine'sine körü körüne bir geri dönüş değil, şimdiki zamana bir cevap olarak*, toplumsal değişime olan ortak ihtiyacı paylaşıyor. Onlar *geçmişi yeniden sahneye koymak değil*; İslam prensiplerinin çağın ihtiyaçlarını karşılıyor olduğu bir İslam reformu süreci sayesinde toplumu yeniden şekillendirme çabasındadırlar.[40] (vurgu bize ait)

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, ayetleri yorumlarken herkes, olgu denilebilecek şeyi dikkate alır; ama sorun, olgunun ne olduğu noktasındadır. Adına olgu denilen şey, sabit bir gerçeklik değil; belirli bir değerlendirme neticesinde elde edilen bir bakış açısıdır. Diğer bir deyişle, doğa bilimlerinde olduğu türden bir olgu konseptinden söz edememiz nedeniyledir ki, "bir yorumcunun olgu olarak adlandırdığı şeyi, bir başkası olgu olarak değerlendirmeyebilir." Şu hâlde, dinsel söylemin içinde yer alan kişileri olguyu göremeyen kimseler olarak nitelendirmek, en azından tek taraflı bir kanaattir.

Diğer yandan, nass-olgu ilişkisi üzerine yaptığımız bu değerlendirmeler bize aynı zamanda *anlam* ile *önem* arasındaki düalite hakkında da fikir verir. Buna göre, şayet olguyu anlam olarak değerlendirecek olursak, bu durumda önemin de değişeceği açıktır. Diğer bir deyişle, bugünün ufkuna dönük olan önemin anlamdan elde edildiği hatırlanacak olursa, neyin te'vil neyin telvin olduğunu ayırt etmenin son derece güç olduğu görülebilir. Bunun tersi de doğrudur. Yani anlamı (olguyu) belirlemenin yorumcunun ufkundan bağımsız bir zemini yok ise, önemi belirlemenin de bağımsız bir zemini yok demektir. Bu yargı bizi meselenin ikinci boyutuna götürür; ki o da, önemin ne olduğu meselesidir.

2. Doğrusu burada az önce olgu hakkında söylediğimizden farklı bir şey söyleyecek değiliz. Yani yorumcunun, metnin dayandığı olgu (anlam) olarak gördüğü şeyi tayin etmesi, sadece ideolojik farklılıklar temeli üzerinde mümkün ise, yorumcunun içinde yer aldığı olgusal durumdan bir sonuç çıkarmak (önem) da, ancak ideolojik farklılar temeli üzerinde mümkündür. Örneğin, ilerleme düşüncesini ele alalım. İlerleme fikri, birçok yorumcunun *önem* (nassın gerçekleştirmek istediği hedef) olarak gördüğü bir şeydir. O nedenle de metnin anlamı bu öneme göre yorumlanmalıdır. Sözgelimi,

a) Kur'an'da yer alan büyü, hased vbg. tinsel hâdiseler, bu öneme göre yorumlanmalıdır. Ebû Zeyd bu noktada şunları kaydeder:

> Büyü, nazar, cin ve şeytan; insan bilincinin evriminde belli bir döneme ait olan bir zihnin kullandığı kelimelerdir. Bu sebeple nass, şeytanları 'engelleyici güçle-

[40] Örnek için bkz. (*DSE*, 89-90, 106).

> re' dönüştürmüş, büyüyü de bu şeytanların insanı ele geçirme araçlarından birisi olarak görmüştür. (...) Dinsel metinde *ḥased* kelimesinin geçmiş olması, hakiki anlamda fiilen böyle bir şeyin var olduğuna delil teşkil etmez; tam tersine, bunun kültürde zihinsel bir kavram olduğuna işaret eder (*DSE,* 193-194).

Ebû Zeyd'in bu değinileri, anlam olarak tanımladığı şeye karşılık gelir. Bu anlamın önemi ise şudur: "Egemen kültürel yapıyı mitoloji aşamasından aklın eşiklerine nakledebilmek" (*DSE,* 195). Aksi bir yorum, Ebû Zeyd'e göre, ancak telvin olabilir. Bize göre ideolojik olan da budur. Çünkü pekâlâ, sözü edilen tinsel şeylerin alternatif yorumu mümkündür. Sözgelimi Eliade'nin çalışmalarının önemli bir kısmı, büyüye ilişkin pozitivist anlayışın yanılgı içinde olduğunu göstermeye matuftur. Ona göre öncekilere ait büyüsel inançların bâtıl inanç olduğu düşünmek yanıltıcıdır:

> Bilim adamları (...) bu tasavvurların insanlığın zihinsel evriminin erken bir evresine ait olduğunu, Yunan biliminin doğuşuyla birlikte Akdeniz havzasındaki düşünceden çıkarılıp atılmış devasa bir boşinanç toplamından kalmış olduğunu sanmışlardır çoğunlukla.[41]

Oysa bu türden inançlar, sahiplerinin doğayla olan deneyimlerinin (oların kozmolojilerinin) bir parçasıdır. Okur buradan, bizim büyüyü savunacağımız gibi bir beklenti içine girmişse yanılmaktadır; ama bu, Ebû Zeyd'in yaklaşımını haklı bulduğumuz anlamına da gelmez. Demek istediğimiz şey, önem (şimdiki olgusal durum) olarak görülebilecek sabit bir mefhum yoktur. O nedenle de farklı önem anlayışlarının olması doğaldır. Eğer dinsel söylem içinde yer alan düşünürler, önem olarak gördükleri şeyi dayatma yoluna gidiyorlarsa bunun adı ideolojidir; ne yazık ki sözünü ettiğimiz örnekler bize, Ebû Zeyd'in önem olarak algıladığı şeyi, bu değerlendirmenin kapsama alanının dışında tutmamızı gerektirecek bir şey söylemezler. Burada örnekleri çoğaltabiliriz.[42] Fakat, biz bu bahsi, son yargımızı güçlendirecek bir örnekle tamamlamak istiyoruz. Ebû Zeyd, klasik ribâ kelimesinin, yapısı ve komplike uygulama biçimiyle İslam iktisadından daha farklı bir ekonomik uygulama biçimine işaretle kullanılmasını "yeni ve çağdaş olana köhneleşmiş elbise giydirme çabası" olarak tanımlar. Daha inceltilmiş bir ifadeyle onlar, anlam ve önemin arasını ayırt edememiş kimselerdir:

> Modern ekonomide kullanılan *ribḥ* (faizsiz kazanç) ve *faide*ye (getiri) işaret etmek üzere ribâ kelimesinin kullanıyor olması; *son derece hızlı seyreden kalabalık ulaşım vasıtaları arasında çarşaf giymek ve neticede caddelerde araba tekerleklerinin altında ezilmekte ısrar etmek gibi bir şeydir.* Unutmayalım ki, her ikisi de –çarşaf giymek ve ribâ kelimesini [tarihteki] anlamıyla kullanmak– İslami uyanış adına yapılmaktadır. Bu, yeni ve çağdaş olana köhnemiş elbise giydirme çabasıdır (*DSE,* 195). (vuru bize ait.)

[41] J. Espozito, *The Islamic Threat*, s. 165; aktaran İbrahim Abu-Rabi, *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, çev. Ali Demirci, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2001, s. 92.

[42] Mircea Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, çev. M. Emin Özcan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002, s. 17.

Alıntının ilk cümlesinin başlangıç bölümünü teşkil eden ribânın niteliği konusu tartışmaya açık bir konudur. O nedenle de, Ebû Zeyd'in klasik yaklaşımlara yönelik eleştirisi anlaşılabilir bir şeydir. Peki, ya vurgulu kısma ne demeli? Çarşafın hızla seyreden arabalarla ne alâkası var! Hadi diyelim böyle olsa bile, insanların tercihlerini bu biçimde hafife mi almak gerekir? Çarşafın anlam ve önemi bu kadar mıdır? Bizim Ebû Zeyd'in çarşafla ilgili ifadelerine ideolojinin ürünü demekten başka diyecek bir şeyimiz yoktur. Burada onun önemine ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunacağım; ancak, bu ne Ebû Zeyd'e bir itiraz ne de sözü edilen kıyafeti giyenlere bir savunmadır. Sadece günümüzde önem olarak telakki edilen şeyin özünün son derece değişken olduğunu gözler önüne serebilmek amacıyladır. Yakın zamanlarda ölen, Fransız düşününün önemli sosyoloğu P. Bourdieu *The Algerians* (Cezayirliler) adlı çalışmasında çarşafa ilişkin şu değerlendirmede bulunur:

> Peçe ve çarşaf ... geleneksel bağlamda neredeyse unutulmuş önemsiz giysi ayrıntıları, bilinçdışında oluşmuş simgesel sistemin basit öğeleriydiler. Ne var ki peçe, sömürgecilik altında ülkenin kendi değerler sisteminin doğruluğunu taahhüt etmek için olduğu kadar, yabancı düzene ve yabancı değerlere karşı direnci ifade etmek üzere bilinçli bir biçimde kullanılan bir simge olmuştur.[43]

Sömürgeci muhayyilesinde peçe, Cezayir toplumunun sömürge yönetimiyle işbirliği yapmayı reddedişini simgelediği içindir ki, Cezayirliler açısından da peçenin tekrar giyilmesi sömürgeci kültürün değerlerini özümsemeye karşı bir reddi temsil eder hâle gelmişti. Yeğenoğlu'nun da belirttiği üzere, Cezayirlilerin peçeye bu denli güçlü bir biçimde sarılmaları, sömürgeciliğe karşı geliştirdikleri direncin bir parçası olarak görülmelidir.[44]

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Ebû Zeyd'i değerlendirmede ele alınacak en önemli ölçüt, onun ısrarla savunduğu tarihsellik fikri olmalıdır. Buna göre, o da, belli bir zaman ve mekânda yaşamış, en önemlisi de dilsellik içinde yer almış bir kimsedir. Onun terimleriyle söylersek, bir beşer olarak Ebû Zeyd de, Kutsal metinde olduğu türden nass-olgu (beşer-olgu) ilişkisi yaşamıştır. Ve yine onun savunduğu gibi, görüşlerini anlamada (sözünü ettiğimiz) olgusal unsurlar öncelikli olmalıdır. Bu gerçek, bizlerin Ebû Zeyd'in kimi söylemleri karşısında daha ihtiyatlı bir tavır takınmamızı icap ettirir. Yani, bizlerin onu bazı yönlerden anlıyor oluşumuz, onun içine düştüğü açmazları görmemize engel teşkil etmez.

[43] P. Bourdieu, *The Algerians*, s. 158; aktaran, Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 184.

[44] Yeğenoğlu, *age.*, s. 183-185.

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 123-140

Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebû Muslim el-İsfahânî

MUSTAFA ÖZTÜRK
DR., O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ozturk65@yahoo.com

özet
Bu makale, Mutezileye mensup bir müfessir olan Ebû Muslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) son derece özgün Kur'an yorumlarından bazı örnekler içermektedir. Tefsir tarihinde genellikle "Kur'an'da neshin varlığını reddeden âlim" olarak tanınan İsfahânî, oldukça erken bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, günümüzde dahi son derece orijinal kabul edilebilecek türden yorumlar üretebilmiştir. İşte bu çalışma, İslam ilim ve kültür geleneğinde hak ettiği övgüye mazhar olamamış çok büyük bir Kur'an âlimine ödenmesi gereken bir vefa borcumuz olduğu düşüncesiyle kaleme alınmıştır.

anahtar kelimeler
Ebû Muslim el-İsfahânî, *Câmi'u't-te'vîl*, Mutezile, Müfessir, Nesh Teorisi

Giriş

Başlıkta yer alan 'özgünlük' sözcüğü, İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) tâbiîn ulemasına atfen söylediği belirtilen, "Onlar adamsa biz de adamız"[1] şeklindeki mânidar sözde ifadesini bulan bir zihniyete işaret etmektedir. Doğrusu, İslam tefsir tarihinde İmam Ebû Hanîfe'nin, "Biz de adamız" ifadesinde ima edilen adamların çok fazla olduğu söylenemez. Bu tarihsel olguyu mevcut İslam tefsir li-

[1] Bu sözün öncesi ve muhtelif varyantları için bkz. el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu'l-imâmi'l-a'zam ebî hanîfe*, Haydarâbâd 1321, I. 74-78; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilberr, *el-İntikâ fî fezâili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ*, Beyrut t.y., s. 143-144.

teratürü üzerinden tahlil edecek olursak, özellikle Sünni müfessirlerin, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde kendi anladıklarından ziyade, geçmiştekilerin ne anladıklarını –çoğu zaman yorumsuz bir şekilde– aktarmaya çalıştıklarına tanık olunur. Kısaca, "Selefin sözünün üstüne söz söylenmez" şeklinde özetlenebilecek bir anlayışı yansıtan bu tutum, tarihsel süreçte, bir yandan Kur'an tefsirinde daha önce söylenenlere muhalif bir şey söylemenin neredeyse tahrifle eşdeğer bir anlam kazanmasına, diğer yandan da bilhassa Sünni gelenekte büyük ölçüde birbirinin tekrarı olan yüzlerce tefsir yazılmasına sebep olmuştur.

Bu tarihsel gerçeği yine mevcut literatür üzerinden somutlaştırmak gerekirse, sözgelimi, yaşadığı döneme kadar şifahi ve kitabi olarak aktarılagelen tefsir rivayetlerinin büyük bir kısmını derleyip mevcut rivayetler arasında tercihte bulunmuş olmasından ötürü, İslam tefsir tarihinde çok ayrı bir yeri olan Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsirini gözden geçiren bir araştırmacının, aynı rivayet malzemesinin biraz eksik ve fazlasıyla İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Beğavî (ö.516/1122) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) tefsirlerinde de kayıtlı olduğunu görmemesi imkânsızdır. Keza, Beğavî ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) tefsirlerini inceleyen bir kimse, muhtelif kütüphanelerdeki onlarca yazma nüshasından Osmanlı uleması arasında en fazla rağbet gören klasik tefsirlerden biri olduğu anlaşılan Muvaffakuddîn el-Kevâşî'nin (ö. 680/1281) *et-Telhîs* adlı muhtasar tefsirinin büyük ölçüde anılan iki müfessirin tefsirlerinden iktibas edilmiş görüş, yorum ve rivayetlerden oluştuğunu fark etmekte gecikmez. Yine Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) ansiklopedik tefsirini tarayan bir araştırmacının, dirayet tefsiri olarak kategorize edilen diğer eserlerde farklı görüş ve yorumlar araması, tabir caizse nafile bir çabadır. Netice itibarıyla, bin yılı aşkın İslam tefsir tarihinde eser veren yüzlerce, hatta binlerce müfessir arasında –klasik dönemlerde yetişen Ferrâ' (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 210/825), Taberî, Zemahşerî, Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) ve Fahreddîn er-Râzî ile, son devirde yaşayan Reşid Rızâ, Tâhir b. Aşûr ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi bazı müfessirler hariç tutulmak kaydıyla–, özgün ve orijinal nitelemesine hak kazanacak çok fazla isimden söz etmek zordur.

Bununla birlikte, her müfessiri diğerinden farklı kılan birtakım mümeyyiz vasıflara sahip olduğunu inkâr etmek, kuşkusuz büyük bir haksızlıktır. Ancak, herhangi bir müfessirin diğerlerinden farklı birkaç özelliğe sahip olması, total anlamda bir özgünlük ve orijinallik vasfıyla anılmasını gerektirmez. Bu iddiamızı çok somut bir örnekle açımlayacak olursak, mesela, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının son derece özgün ve orijinal bir tefsir olduğu müsellem iken, özellikle Osmanlı uleması arasında çok fazla rağbet gören ve tamamı yahut belli bölümleri üzerinde yüzlerce şerh, haşiye ve ta'lik çalışması yapılan Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1288) *Envâru't-tenzîl*'i ile Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârik* tefsirinin mezkur nitelikleri haiz olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Kuşkusuz, bizim bu yargımız, adı geçen iki tefsirin ilmî değerden yoksun olduklarını değil, *el-Keş-*

şâf'ın âdeta muhtasar Sünni versiyonu hüviyetinde olmaları hasebiyle orijinallik vasfını taşımadıklarını ifade etmektedir.

Sünni tefsir literatürünün özgün ve orijinal eser bakımından çok zengin olmadığına ilişkin en çarpıcı göstergelerden biri de, İbn Teymiyye (ö. 728/1327) tarafından, "Bu, mükemmel fesahatinden dolayı pek çok bid'atin hak ve hakikat kisvesinde takdim edildiği bir tefsirdir," şeklinde nitelenen[2] ve "Bu fakir kulunu onun [Zemahşerî] hakkından gelmeye ehil kılan Allah'a hamdolsun" (*el-ḥamduli'llâhillezî ehhele 'abîdehu'l-faḳîra ile't-teverruki 'aleyh*) diye hamd ü senâda bulunan Maliki fıkıhçısı İbnu'l-Muneyyir'in (ö. 683/1284) kaleme aldığı *el-İntisâf* adlı panzehiriyle birlikte neşredilmesi, âdeta bir gelenek hâline gelen Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının geçmişten bugüne hemen hemen tüm müfessirlerin şu veya bu maksatla başvurdukları temel eser olma özelliğini hâlen muhafaza ediyor olmasıdır.

Bu noktada, özellikle Kur'an araştırmacıları için bigâne kalınması kesinlikle mümkün olmayan böyle bir eserin niçin bir Sünni âlimin değil de, Mutezili düşünceye sahip bir müfessirin kaleminden çıktığı sorusu son derece manidardır. Bu sorunun ilk kısmına verilecek cevap bağlamında, ictihad kapısının kapandığına ilişkin genel kabulden Sünni gelenekteki selef kültüne kadar pek çok faktörden söz edilebilir. Sorunun ikinci kısmının cevabını ise, öncelikle Mutezili düşünce sistemindeki Kur'an tasavvurunda aramak gerekir. Bilindiği gibi, Mutezili düşüncede Kur'an, Allah'ın mümkün bir tarihte, beşerî bir dilin sınırları ve kalıpları içinde konuşmasıyla vücut bulmuş hâdis bir kelamdır. Bu itibarla, Allah'ın insanlık tarihinin belli bir döneminde dilsel-sözel bir metin olarak somutlaşan kelamını anlama ve yorumlama faaliyetinde öncelikle ve özellikle Arap dilinin tüm imkânlarını sonuna kadar kullanmak ve bu süreçte, ilahi adaletin muktezasınca yapıp ettiği tüm fiillerin gerçek öznesi olan insanın aklî yetilerine güvenmek ve onu Allah'ın kelamını anlama çabasında olabildiğince etkin ve işlevsel kılmak gerekir.

İşbu makale, Kur'an'ı aklın ve Arap dilinin sunduğu imkânlar çerçevesinde anlaşılması gereken bir nass-ı lügavi olarak gören Mutezili düşünceye mensup bir müfessiri tanıtmayı amaçlamaktadır. Daha doğrusu bu makale, Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirinde kayıtlı olan son derece özgün yorumlarından hareketle İslam tefsir tarihindeki en büyük birkaç müfessirden biri olduğu kanaatine vardığımız Mutezili müfessir Ebû Muslim el-İsfahânî'nin, Kur'an ve yorum anlayışını, "Kur'an'ın Mutezili Yorumu ve Ebû Muslim el-İsfahânî" isimli bir kitapta sistematik bir şekilde ortaya koyma projemizin ilk aşaması sayılabilir. Takdir edileceği üzere, bir makalenin mahud sınırları içinde herhangi bir müfessirin tüm görüşlerini aktarmak imkânsızdır. Bu sebeple makalede okuyucunun zihninde İsfahânî hakkında yeterli bir fikir oluşmasını temin edeceğini düşündüğümüz birkaç yorum örneğiyle iktifa edilecektir.

[2] Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Muḳaddimetu't-tefsîr*, [*Mecmû'u fetâvâ* içinde], neşr. Abdurrahmân b. Muhammed, Riyâd 1398, XIII. 358-359.

Ebû Muslim el-İsfahânî'nin Hayatı ve Eserleri

Tabakât kitaplarında hayatı, ailesi ve hocaları hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ebû Muslim (Ebû Seleme ?) Muhammed b. Bahr el-İsfahânî, hicrî 254 (868) yılında doğdu. Kehhâle'nin kelamcı, müfessir, muhaddis, nahivci ve şair olarak nitelediği İsfahânî, cedelci bir kimliğe sahip olmasının yanında, özellikle tefsir ve Mutezile kelamındaki yetkinliğiyle tanındı. Basra Mutezilesinin ünlü kelamcısı Kâdî Abdulcebbar'ın şitayişle andığı İsfahânî, muhtemelen Abbasi veziri İbnu'l-Cerrâh'ın (ö. 334/946) nezdindeki saygın konumundan ötürü, devlet idaresinde kâtiplik yaptı; hicrî 300 (912) yılında, toprak vergileri ve halifenin mülkleriyle ilgilenen kurumun (*dîvânu'l-ḫarac ve'd-dıyā'*) başına getirildi. Hicrî 321 yılı Şevval ayında (Ekim 933) İsfahan valisi oldu. Aynı yılın zilkâde ayının ortalarında İsfahan'ı ele geçiren Alî b. Buveyh (Bûye) tarafından bu görevden azledildi. Bazı kaynaklarda Şii eğilimli olduğu ileri sürülen İsfahânî, hicrî 322 (934) yılının sonlarına doğru vefat etti.

Hayatı hakkında bilgi veren kimi kaynaklarda, isim benzerliği, Mutezile mezhebine mensubiyet ve tefsire dair eser yazmış olma gibi müştereklikler sebebiyle Ebû Muslim Muhammed b. Alî el-İsfahânî –veya kısaca İbn Mihrebzud– (ö. 459/1067) ile de karıştırılan İsfahânî'nin *Câmi'u't-te'vîl li muhkemi't-tenzîl* isimli bir tefsirinden söz edilmiş; ancak Kâtib Çelebî (ö. 1067/1656) bu eserin yukarıda zikri geçen İbn Mihrebzud'a ait olabileceğini belirtmiştir. Günümüze ulaşmayan veya şu âna kadar bulunamayan bu eser Şii müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1068) ve Fahreddîn er-Râzî gibi bazı âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur. Son dönemde Sa'îd el-Ensârî, Fahreddîn Râzî'nin Ebû Muslim el-İsfahânî'den naklettiği görüşleri derlemek suretiyle *Multekatu câmi'i't-te'vîl li muhkemi't-tenzîl* adlı bir eser meydana getirmiş ve bu eser 1921 yılında Kalkuta'da neşredilmiştir. Ayrıca Seyyid Nasî Şah ve Refî'ullâh da ortak bir çalışmayla Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirinde İsfahânî'ye atfedilen görüş ve yorumları derleyip Urducaya tercüme etmiş ve mevcut yorumlara bazı izahlar ekleyerek *Mecmû'a-i tefâsîr-i Ebû Muslim-i İsfahânî* adıyla 1964 yılında Lahor'da yayımlamışlardır. Diğer taraftan Kâtip Çelebî, hadiste nasih-mensuh konusunda yazılan kitaplar arasında İsfâhânî'ye *en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ* adlı bir eser nispet etmiş; ayrıca muhtelif kaynaklarda onun nahve dair bir kitabıyla bütün risalelerini içeren bir başka eserinin daha bulunduğu belirtilmiştir.[3]

[3] Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut t.y., s. 196 Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, Beyrut t.y., XVIII. 35-38; Selâhaddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Wiesbaden 1962, II. 244; Ahmed b. Yahyâ İbnu'l-Murtazâ, *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, neşr. S. D. Wilzer, Wiesbaden 1961, s. 91; Ebû'l-Hasen el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, Tunus 1974, s. 299; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, Beyrut 1971, V. 89; Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâvûdî, *Ṭabaḳâtu'l-mufessirîn*, neşr. M. Alî Ömer, Kahire 1972, II. 106; Celâluddîn es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî ṭabaḳâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, neşr. M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y., I. 59; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'i'l-kutub ve'l-funûn*, neşr. Kilisli Rifat Bilge, Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1971, I. 442, 538; II. 1920;

Müfessir Kimliği ve Yorumları Hakkında Genel Mülahazalar

Ebû Muslim el-İsfahânî, İslam tefsir tarihinde, genellikle, "Kur'an'da neshin varlığının inkâr eden âlim" olarak tanınmıştır. Klasik nesh teorisinin Kur'an'ın korunmuşluğuna halel getirdiğini düşünen İsfahânî,[4] mensuh olduğu ileri sürülen ayetlerde nesh değil, hükmün kapsamını daraltma anlamında tahsis bulunduğu tezini savunmuştur. Fahreddîn er-Râzî, onun nesh konusundaki görüşlerini ilgili ayetlerin tefsirinde oldukça detaylı bir şekilde aktarmış ve neshe konu olan bazı ayetlerdeki yorumlarını tercihe şayan bulmuştur.[5]

Son devirde yazılan bazı tefsir usûlü kitaplarında ise, İsfahânî'nin Kur'an'da mecazın varlığını reddeden âlimler arasında yer aldığı belirtilmiştir.[6] Ancak, bu bilgi kesinlikle yanlıştır. Zira, Râzî'nin naklettiği bilgilerden tespit edebildiğimiz kadarıyla İsfahânî 3/Âl-i İmrân, 106. ayette zikri geçen "yüzlerin ağarıp kararması" tabirini mutluluk ve keder; 10/Yûnus, 3. ayette geçen *arş* kelimesini kâinat binasının çatısı; 14/İbrâhîm, 9. ayette geçen "elleri ağızlara götürmek" deyimindeki 'eller' kelimesini, peygamberlerin konuşmak suretiyle izhar ettikleri hüccetler; 21/Enbiyâ, 30. ayetteki *ratḳ* ve *fetḳ* (bitiştirme ve ayırma) kelimelerini ise, yaratma ve varlık alanına çıkarma olarak yorumlamıştır. Râzî, onun bu son yorumunu 'güzel bir mecazi anlam' şeklinde nitelemiştir.[7]

İsfahânî'nin yorum tekniğindeki en dikkat çekici husus, ayetlerde izaha muhtaç gördüğü kelime veya tabirleri, Kur'an bütünlüğü içinde başka ayetlerle irtibatlandırmış olmasıdır. Klasik tefsir usûlünde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri şeklinde tanımlanan bu yöntem, İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi, Kur'an'ın kendi kendisini açıklaması değil, müfessirin dirayet ve marifetiyle muhtelif ayetler arasında irtibat kurulmasından ibarettir. İsfahânî'nin yorumlarında dikkati çeken ikinci bir husus da, Arapların dilsel örflerindeki çeşitli terim, terkip ve deyimlere çok sık atıfta bulunmuş olmasıdır. Râzî'nin tefsirine yansıyan muhtelif görüş ve yorumlarından rivayet malzemesine pek itibar etmediği anlaşılan İsfahânî, pek çok konuda Mutezilenin Bağdat ekolüne bağlı Ka'biyye fırkasının önderi olan Ebû'l-Kâsım el-Belhî/el-Ka'bî (ö. 319/931) ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Kanaatimizce, bu müştereklik, onun Bağdat Mutezilesine mensup olduğunu ihsas etmektedir.

Âga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi'ş-şî'a*, Beyrut 1983, V. 44-45; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, Beyrut t.y., IX. 97; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûşu terâcim*, Beyrut 1969, II. 273; Carl Brockelmann, *GAL Supl*, Leiden 1937, I, 334; Lutfullah Cebeci, "İsfahânî, Ebû Müslim", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 509.

[4] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut t.y., XXVII. 132 (XIX. 398). Parantez içindeki rakamlar eserin Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Cafer Sadık Doğru'dan oluşan bir komisyon tarafından yapılan Türkçe tercümesindeki (Akçağ Yayınları, Ankara 1988) cilt ve sayfa numarasını göstermektedir.

[5] Bkz. Râzî, *age.*, III. 229-230; V. 103-104; VI. 158-159; XV. 194-195 (III. 306-308; IV. 383-385; V. 315-316; XI. 365-366).

[6] Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 177; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, s. 195.

[7] Râzî, *age.*, VIII. 170; XVIII. 13; XIX. 90; XXII.163 (VI. 527; XII. 266-267; XIII. 508-509; XVI. 169).

İsfahânî, Sünni düşünceye mensup olan Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi çağdaşlarının büyük ölçüde rivayet ağırlıklı bir tefsir anlayışına sahip oldukları bir zaman diliminde, her fırsatta kendi dirayetini ön plana çıkaran ve tabir caizse, "Öncekilerin yorumları öncekilere; benim yorumum bana aittir," tarzında bir anlayışın mahsulü olan son derece özgün ve orijinal yorumlar üretebilmiştir. Kanaatimizce, bazı ayetlerle (örneğin 4/Nisâ', 15-16. ayetlerle) ilgili yorumlarına, "Bu görüş senden önce hiç kimse tarafından dile getirilmedi," gerekçesiyle itiraz edilmiş olması,[8] onun ne kadar özgün bir müfessir olduğunu göstermeye kâfidir. Nitekim Râzî de bu gerçeği teslim etmiş ve tefsirinde sık sık Mutezileyi eleştirmesine rağmen İsfahânî'yi diğer Mutezili âlimlerden ayrı tutmaya özel bir ihtimam göstermiştir. Pek çok konuda İsfahânî ile aynı görüşü paylaşan Râzî, onun yorumlarını kimi zaman, "en güzel yorum";[9] kimi zaman da, "çoğunluk müfessirlerin aksi yöndeki görüşlerine rağmen bu çok güzel bir görüştür"[10] şeklinde değerlendirmiş; ona itiraz ettiği konularda ise (örneğin 3/Âl-i İmrân, 7. ayetteki muhkem ve müteşabih konusu)[11] incitici bir ifade kullanmaktan özellikle kaçınmış; bilakis onu pek çok yerde dua ve rahmetle anmıştır.[12]

Kur'an Yorumlarından Örnekler

1. Gayba İman Kavramının Delaleti

Allah Teâlâ, 2/Bakara, 3. ayette muttakileri (Allah'a kullukta saygıya içkin bir sakınma duygusuna sahip olan inanmış insanları), *ellezîne yu'minûne bi'l-ğayb* ifadesiyle nitelenmiştir. Bu ifade Türkçe meallerde genellikle, "Onlar gayba iman ederler." şeklinde karşılanmıştır.[13] Bunun yanında, "O muttakîler ki gayba (görünmeyen Allah'a) inanırlar"; "O muttakîler ki görünmeyen âleme inanırlar"; "Onlar ki, insan idrakini aşa[n olguların varlığı]na inanırlar"[14] vb. tefsirî tercümeler de mevcuttur. İslam literatüründe, duyularla idrak edilemeyen, duyularla idrak edilemediği gibi akılla da bilinemeyen veya akıl ve duyuların

[8] Râzî, *age.*, IX. 231-232 (VII. 420-422).

[9] Mesela bkz. Râzî, *age.*, VII. 13; VII. 197; VIII. 41; VIII. 94; XXIII. 46 (V. 423; VI. 194; VI. 600; VI. 394-395; XVI. 331).

[10] Râzî, *age.*, XXXII. 196 (XXIII. 592).

[11] Râzî, *age.*, VII. 175 (VI. 156).

[12] Râzî, *age.*, III. 217; XV. 54; XII. 167 (III. 283; XI. 148; IX. 344).

[13] Bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1984; Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, Haz. ve notlandıran: Dücane Cündioğlu, İslamoğlu Yayınları, İstanbul 1993; Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Girişim Yayınları, İstanbul t.y.; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Kılıç Kitabevi, Ankara t.y.; Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

[14] Bahaeddin Sağlam, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Tebliğ Yayınları, İstanbul t.y.; Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul 1998; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.

yanında bâtını hislerle de kavranamayan şeklinde tanımlanan gayb terimi,[15] müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından, akıl ve duyular yoluyla kavranması mümkün olmayan bir varlık alanına veya kısaca uhrevi âlemin gerçekliğine inanmak biçiminde yorumlanmıştır.[16] Ancak İsfahânî, 'gayb'a genel kabul gören bu yorumdan çok farklı bir anlam yüklemiştir. Gaybın müminlere ait bir sıfat olduğunu söyleyen İsfahânî ayeti şu şekilde anlamlandırmıştır: "Onlar (müminler), Allah'a, insanların içinde iken iman ettikleri gibi yalnız başlarına iken de [gönülden] iman ederler." (*Ennehum yu'minûne billâhi ḥâle'l-ğaybi kemâ yu'minûne bihî ḥâle'l-ḥuḍûr*). Dolayısıyla onlar, 2/Bakara 14. ayette atıfta bulunulan münafıklar gibi ikiyüzlü bir tavır takınmazlar.[17]

Gayb lafzının, "[Yusuf dedi ki]: İşte böylece Aziz bilmiş olsun ki, ben onun yokluğunda kendisine ihanet etmedim (*lem ehunhu bi'l-ğayb*); Allah hainlerin hilesini muvaffak kılmaz." mealindeki 12/Yûsuf, 52. ayette de aynı anlamda kullanıldığını belirten İsfahânî'ye göre, "Falan kişi, senin için gıyabında da çok güzel bir arkadaştır" (*ni'me'ṣ-ṣadîḳu lek fulânun bi ẓahri'l-ğayb*) sözü de bu kabildendir.[18]

Diğer taraftan, "Onlar sana indirilene ve senden önce indirilmiş olan [semâvi kitaplara] iman ederler; ahirete de kesin olarak inanırlar." mealindeki 2/Bakara, 4. ayet, gayb kategorisine giren hususlara inanmayı içermektedir. Eğer Allah'ın 3. ayetteki, "Onlar yalnız başlarına iken [de gönülden] inanırlar." sözünden maksat, duyularla algılanamayan bir varlık veya varlık alanına inanmak olsaydı, bu durumda matuf ile matuf aleyhin aynı olması gerekirdi. Halbuki Arapçada böyle bir kullanım makbul değildir. Ayrıca, ilgili ifade, [kognitif anlamda] 'gayba iman' şeklinde yorumlandığı takdirde, bu yorum "insanoğlu gaybı bilir" hükmünü vermeyi gerektirir. Kuşkusuz bu da, Allah'ın, "Gaybın anahtarları onun nezdindedir" (6/En'âm, 59) mealindeki beyanıyla çelişir.

Bütün bunların yanında, gayb kelimesi fiziksel olarak şimdi, şurada hazır bulunması mümkün olan bir varlık için kullanılır. Bu yüzden gaybı Allah'ın zât ve sıfatlarına nispet etmek caiz değildir. Şayet, "Onlar gayba iman ederler" ifadesinden maksat, gayba inanmak olsaydı, o takdirde Allah'ın zâtına ve sıfatlarına iman etmek, bu ayetin kapsamına girmez, dolayısıyla ayetteki anlam sadece ahirete inanma mefhumuyla sınırlı kalırdı. Oysa bunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü imanın en temel rüknü, Allah'ın zâtına ve sıfatlarına inanmaktır. Binaenaleyh, gayb lafzına asli mânânın kapsam dışı kalmasını gerektirecek bir anlam yüklemek yanlıştır.[19]

[15] Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-ḳur'ân*, İstanbul 1986, s. 552; Muhammed Alî b. Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu ıṣṭılâḥâti'l-fünûn*, İstanbul 1984, II. 1054.

[16] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, I. 102-103; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, I. 115.

[17] Râzî, *age.*, II. 27 (I. 456). İsfahânî'nin bu yorumuna ilişkin güzel bir değerlendirme için bkz. Halis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1993, s. 98-100.

[18] Râzî, *age.*, II. 27 (I. 457).

[19] Râzî, *age.*, II. 27-28 (I. 457). İsfahânî'nin görüşünü her nedense *ḳîle* (denildi ki) lafzıyla aktarmayı tercih eden Kurtubî (ö. 671/1273) bunun güzel bir görüş olduğunu belirtmiştir. Bkz. Kurtubî, *age.*, I. 115.

2. Hz. Âdem'in İskân Edildiği Cennetin Mahiyeti

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, 2/Bakara, 35. ayetteki, "Ey Âdem! Sen ve eşin beraberce cennette oturun..." ifadesinde geçen 'cennet'in, müminlerin uhrevi hayattaki ebedî ikamet yurtları anlamına gelen *ḫuld* cennetiyle aynı olduğunu düşünmüşlerdir.[20] Buna mukabil Ubey b. Ka'b, İbn Abbâs, Vehb b. Munebbih ve Sufyân b. Uyeyne gibi bazı sahabe ve tâbiûn âlimleri ile İmam Ebû Hanîfe ve taraftarlarından oluşan azınlık bir grubun ise, söz konusu cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğu fikrini benimsedikleri belirtilmiştir.[21] İsfahânî bu konuda –Kâ'bî ile birlikte– azınlığın görüşüne tâbi olmuştur. Ona göre, Âdem'in cennetten çıkarılması, gökten yere inmesini değil, yeryüzünde bir bölgeden başka bir bölgeye göçmesini (intikal) ifade eder. Nitekim, çoğunluk tarafından, "Âdem'in semavi cennetten yeryüzüne inişi/düşüşü" şeklinde anlamlandırılan 'hubût' fiili, 2. Bakara 61. ayette de bir yerden başka bir yere intikal etmek anlamında kullanılmıştır.

Diğer taraftan, (i) Hz. Âdem'in iskân edilip ardından çıkarıldığı cennet, müminlere vaat edilen mükafat yurdu olsaydı, mutlaka sonsuz olması gerekirdi. Ayrıca Hz. Âdem, *ḫuld* (sonsuzluk) cennetinde iskân edilmiş olsaydı, İblis'in, "Ey Âdem! Sana ebedilik ağacına ve hiç sona ermeyecek bir saltanata ulaşmanın yolunu göstereyim mi?" (20/Tâhâ, 120) şeklindeki ayartmasına kanmaz; yine bu takdirde Allah'ın, İblis'in dilinden aktardığı, "Rabbiniz size şu ağacı, meleklerden veya (cennette) sürekli kalanlardan olursunuz diye yasakladı" (7/A'râf, 20) mealindeki söz de yalan hükmünde olurdu. (ii) *Ḫuld* cennetine girmeye hak kazananların ikametleri, Allah'ın, "Onlar cennetten çıkarılmayacaktır" (15/Hicr, 48) beyanına göre ebedî olacaktır. (iii) İblis, Hz. Âdem'e secde etmekten imtina edince lanetlenmiş ve Allah'ın gazabından ötürü *ḫuld* cennetine girememiştir. Bu yüzden İblis'in Âdem'le diyaloğu, anılan cennette gerçekleşmemiştir. (iv) Ebedî mükâfat yurdu olan cennetin nimetleri sona ermez. Çünkü Allah, "Onun yemişleri ve gölgesi süreklidir" (13/Ra'd, 35); "Bahtiyar olanlar, gökler ve yerler durduğu sürece cennette kalacaklardır. Bu [nimetler] bitmez, tükenmez bir lütuftur" (11/Hûd, 108) buyurmuştur. Eğer Âdem'in iskân edildiği cennet, bu ayetlerde tavsif edilen cennet olsaydı, sona ermez, dolayısıyla oradan çıkarılmazdı. Ne var ki Âdem, o cennetten çıkarıldı ve yaşadığı mutluluk ve refah sona erdi. (v) İlk insanın, içinde ebedî kalacağı ve teklife muhatap olmayacağı bir cennette yaratılmış olması Allah'ın hikmetine terstir. Çünkü Allah, buyruklarına uygun davranışlarda bulunan insanlara ait mükafatı, hiçbir iyi davranışta bulunmamış bir insana vermez; dahası, kullarını başıboş bırakmaz. Bilakis ilahi imtihan uyarınca insanları teşvik etmek ve sakındırmak, onlara mükafat vaadinde ve azap tehdidinde bulunmak gerekir. (vi)

[20] Bu görüşle ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, *Ḥâdi'l-efrâḥ ilâ bilâdi'l-efrâḥ*, Kahire 1971, s. 27-32.

[21] İbnu'l-Kayyım, *age.*, s. 25.

Konuyla ilgili kıssada Allah'ın Âdem'i yeryüzünde yaratıp daha sonra onu semaya yükselttiğine ilişkin bir atıf bulunmadığı noktasında hiçbir ihtilaf yoktur. Eğer Allah onu gökyüzüne çıkarmış olsaydı, ilgili ayetlerde öncelikle bunun zikredilmiş olması gerekirdi. Çünkü onun yerden göğe yükseltilmesi, çok büyük bir lütuf ve nimettir. Hülasa, kıssada böyle bir olaydan bahsedilmemesi, "Ey Âdem! Sen ve eşin beraberce cennette oturun" (2/Bakara, 35) ifadesinde zikri geçen cennetin *ḫuld* cennetinden farklı bir yer olmasını gerektirir.[22]

3. Şehitlerin Şu Ân Diri Olup Olmadıkları Meselesi

Allah Teâlâ, 2/Bakara, 154. ayette şehitler hakkında şöyle buyurmuştur: "Allah yolunda öldürülenlere, 'ölüler' demeyin. Bilakis onlar diridirler; ancak siz bunun farkında değilsiniz"... Yine aynı konuyla ilgili olarak 3/Âl-i İmrân, 169. ayette de şöyle denilmiştir: "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Rabbleri katında rızka mahzar olmaktadırlar."

Müfessirlerin çoğunluğu bu iki ayetteki "Bilakis onlar diridirler" ifadesini, "Onlar şu ân diridirler" şeklinde yorumlamışlardır. Ancak, İsfahânî –Kâ'bî ile birlikte– aksi görüşü savunmuştur. İsfahânî, ilk ayetin (2/Bakara, 154) Allah yolunda ölen ve öldürülenler hakkında müşriklerin, "Boşu boşuna yok olup gittiler" şeklindeki iddialarına cevap maksadıyla nazil olduğuna işaretle söz konusu ifadenin, "Hayır! Onlar yok olup gitmediler; bilakis diriltileceklerdir" mealinde bir anlam içerdiğini söylemiştir. Buna göre, *eḥyā'un* (diridirler) kelimesi, onların şu ân diri olduklarını değil, gelecekte diriltileceklerini ifade eder. Aynı şekilde, "İyiler muhakkak cennette, kötüler cehennemdedirler" (82/İnfitâr, 13-14); "Hiç şüphesiz, münafıklar cehennemin en alt tabakasındadırlar" (4/Nisâ', 145); "Biz zalimler için öyle bir cehennem hazırladık ki, onun duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır" (18/Kehf, 29) ve "İman edip güzel davranışlarda bulunanlar naîm cennetlerindedirler" (22/Hac, 56) gibi Kur'ani beyanlar da şimdiki zamana değil, geleceğe işaret etmektedir. İsfahânî şehitlerle ilgili bu yorumuna, 3/Âl-i İmrân, 169. ayeti delil göstermiş ve bu ayetteki "Allah'ın katında olma" tabirinin mekânsal birlikteliğe değil, cennette oluşa işaret ettiğini, cennete girişin ise kıyametten sonra gerçekleşeceğini belirtmiştir.

Râzî, Mutezilenin kabir hayatını inkâr düşüncesiyle irtibatlandırdığı bu yorumu tekellüflü (zorlama) bir yorum olarak nitelemiş ve ardından şunu eklemiştir: "İsfahânî'nin bu yorumuna itibar edildiği takdirde, 2/Bakara, 154. ayetin sonundaki 'Ancak siz bunun idrakinde değilsiniz' mealindeki ifadenin hiçbir anlamı kalmaz."[23]

4. Hz. İbrahim ve 'Dört Kuş' Misali

Allah Teâlâ, 2/Bakara, 260. ayette Hz. İbrahim'in, "Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster" talebine karşılık, dört tane kuş yakalamasını, onları ken-

[22] Râzî, *age.*, III. 3 (II. 389-390).

[23] Râzî, *age.*, IV. 145-148 (IV. 75-78).

disine alıştırdıktan sonra her birini bir dağın tepesine bırakmasını; daha sonra onları geri çağırmasını emretmiştir. Bu ayette geçen *şurhunne* (onları kendine alıştır) ifadesi, meallerde genellikle "onları kesip parçala" şeklinde karşılanmıştır.[24] Bu çeviri, klasik tefsirlerde İbn Abbâs, Sa'îd b. Cubeyr, el-Hasen el-Basrî ve Mucâhid gibi sahabe ve tâbiûn âlimlerinden nakledilen bir görüşe dayanmaktadır. Klasik tefsirlerde, adı geçen âlimlerin, *şurhunne* cümlesini, "onları (kuşları) kesip parçala" şeklinde anladıklarına ilişkin rivayetlerin yanı sıra, mezkur cümledeki fiilin esreli okunuşunda (*şırhunne*) kesip parçalamak anlamının bulunduğu da kaydedilmiştir.[25]

İsfahânî, bu görüşe itiraz etmiştir. Ona göre Allah, bu ayette kendisinden ölüleri nasıl dirilttiğini gösterme talebinde bulunan Hz. İbrahim'e, bu gerçeği idrak etmesini sağlayacak hissî bir örnek (*misâl-i mahsus*) sunmuş ve böylece ruhların bedenlere iadesinin Allah için son derece kolay bir iş olduğunu, ona somut bir şekilde göstermiştir. Buna göre ayette anlatılmak istenen husus şudur: "Kuşları kendine alıştır ve onları çağırdığında çabucak sana gelecek bir duyarlılığa sahip oluncaya kadar bu eğitimi sürdür. Kuşların eğitimini tamamladıktan sonra her birini canlı olarak bir dağın tepesine koy ve sonra onları çağır. Göreceksin ki, onlar çabucak sana geleceklerdir."

İsfahânî, *şurhunne* ifadesinin kuşları kesip parçalamak anlamına gelmediğini şöyle izah etmiştir: "Bu ifade Arap dilinde yaygın olarak 'onları kendine alıştır' anlamında kullanılır. Kaldı ki ayette ilgili kelimenin kesip parçalama anlamı taşıdığına işaret eden hiçbir gösterge yoktur. Bu itibarla, kelimeye delalet dışı bir anlam yüklemek doğru değildir. Eğer *şurhunne* ifadesinde kesip parçalamak anlamı kastedilmiş olsaydı, Allah bu ifadenin ardından *ileyk* (sana-kendine) lafzını zikretmezdi. Çünkü, *şurhunne* ifadesiyle kesme anlamı kastedildiğinde *ilā* (...e, ...a) harf-i cerri kullanılmaz. Bu noktada, "dört kuş yakala ve onları parçala" (*feḫuz ileyke erbe'aten mine't-ṭayri fe-ṣurhunne*) takdirinde bir takdim-tehir bulunduğu ileri sürülebilir; ancak, sebepsiz yere takdim-tehir yapmanın hiçbir anlamı yoktur. Ayrıca, *summe'd'uhunne* (sonra onları çağır) cümlesindeki *hunne* zamiri, kuşların parçalarına değil, bizzat kendilerine racidir. Aynı şekilde, *ye'tīneke sa'yen* (çabucak sana gelecekler) cümlesindeki *nun* zamiri de yine kuşlara racidir. Oysa diğer yoruma itibar edildiği takdirde, kuşların değil, onların parçalarının koşup gelecekleri şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.[26]

Diğer taraftan Hz. İbrahim'i ikna hususunda kuşların parçalarının onun gözü önünde bir araya getirilip diriltilmesinin, dağların tepesine konulduktan sonra çağırılmasından çok daha müessir olacağı aşikârdır. Kaldı ki, dağların ardından gelen kuşların başka kuşlar olmadıklarını kim garanti edebilir. Özetle, Râzî her ne kadar, "Ebû Muslim'den önceki müfessirlerin tümü bu kuşların Hz. İbrahim tarafından ke-

[24] Bkz. Diyanet, Ateş, Yıldırım, Bulaç.

[25] Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyūn*, Beyrut t.y., I. 334-335.

[26] Râzî, *age.*, VII. 41 (V. 470-471).

silip parçalandığı konusunda hemfikirdir," kaydını düşmüş olsa da,[27] İsfahânî'nin dilsel argümanlarla temellendirdiği yorum çok daha makul ve mantıklıdır.

5. Havvâ, Âdem'in Kaburgasından mı Yaratıldı?

Allah Teâlâ 4/Nisâ', 1. ayette, "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da eşini yaratan ve bu ikisinden pek çok erkek ve kadın türeten Rabbinizden saygıya içkin bir şekilde sakının" buyurmuştur. Bu ayette geçen *nefs* kelimesinin can, ruh, akıl, insan, şahıs, hayat özü ve bir şeyin kendisi gibi çeşitli anlamları bulunmaktadır. Müfessirlerin ekseriyeti, burada geçen nefs kelimesiyle Hz. Âdem'in kastedildiğini düşünmüş ve bu düşünce, ilk kadının (Havvâ) Hz. Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratıldığını bildiren muhtelif rivayetlerin de etkisiyle genel kabul görmüştür.[28] Tevrat kaynaklı olduğunda kuşku bulunmayan bu telakkiye göre, "Allah, Âdem'i yaratınca onu bir süre uyutmuş; sonra onun sol kaburgasındaki bir kemikten Havvâ'yı yaratmıştır. Âdem uyanınca yanı başında Havvâ'yı görmüş ve ona sempati duyup sıcak bir ilişki kurmuştur..."[29]

Kur'an'da açıkça insan türünün yaratıldığını beyan eden muhtelif ayetler[30] göz önüne alındığında, ilgili ayetin Tevrat kaynaklı geleneksel yorumunu kabul etmek pek mümkün değildir. Çünkü bu yorumda, ilk dişi insan (Havvâ), söz konusu ayetlerde insan soyunu kapsayıcı bir ifade olarak kullanılan "topraktan yaratılma" olgusundan istisna edilmekte, dolayısıyla, ilk erkek insandan (Âdem) yaratılmış olmaktadır. Böyle bir istisnanın kabulü ise, kadın-erkek tüm insan soyunun topraktan yaratıldığını bildiren ayetlerdeki genel ifadelerin anlaşılmasını oldukça zorlaştırmaktadır.[31] Buna mukabil, bahis konusu olan ayetteki *nefs* kelimesine, insan soyunun biyolojik temeli olan 'canlı öz' anlamı yüklendiğinde ortaya çok farklı bir yorum çıkmaktadır.

İsfahânî de bu farklı yorumu tercih ederek ayetteki *ve ḫaleḳa minhā zevcehā* cümlesini, "eşini de kendi cinsinden/türünden yarattı" şeklinde anlamlandırmıştır. Ona göre bu ayette geçen *hā* zamirinin merci olan 'nefs' kelimesi ile 3/Âl-i İmran, 164, 9/Tevbe, 128 ve 16/Nahl, 72. ayetlerde geçen *enfus* kelimelerinin anlam ve kullanımı aynıdır. Mesela, 16/Nahl, 72. ayette, *vallāhu ceʿale lekum min enfusikum ezvācen* şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ifade, bazı meallerde, "Allah sizin için kendilerinizden çiftler yaptı" (Çantay); "Allah size kendilerinizden zevceler de verdi" (Elmalılı); "Allah size kendi nefislerinizden eşler yarattı" (Ateş,

[27] Râzî, *age.*, VII. 42 (V. 470-471).

[28] Bu rivayetlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 72-75.

[29] Tevrat'ın Tekvin bölümünde (2: 18-23) Havvâ'nın yaratılışı şöyle anlatılmıştır: "Ve RAB Allah dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım... Ve RAB Allah, adamın üzerine derin bir uyku getirdi, ve o uyudu; ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı, ve yerini etle kapadı; ve RAB Allah adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı, ve onu adama getirdi."

[30] Mesela bkz. 23/Mü'minûn 12-14; 35/Fâtır 11; 40/Mü'min 67.

[31] Tuksal, *age.*, s. 69.

Bulaç); "Allah size, kendi benliklerinizden eşler nasip etti" (Öztürk) vb. ifadelerle karşılanmıştır. Türkçe açısından, "kendi nefislerinizden", "kendi benliklerinizden" gibi ifadeleri nasıl anlamak gerektiği sorusu/sorunu bir tarafa, 4/Nisâ', 1. ayet bağlamında ilk kadının (Havvâ) Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı fikrini savunan hâkim görüşe itibar edildiği takdirde, bu ayeti de "Allah size kendi kaburga kemiklerinizden eşler yarattı" şeklinde anlamak gerekir. Oysa Allah burada bize kendi cinsimizden/türümüzden eşler yarattığını beyan etmektedir.

Râzî bu konuda İsfahânî'nin yanında yer almış ve onun görüşünü şöyle savunmuştur: "Ayetteki *min* harfi bir hâdisenin başlangıç noktasına (ibtidâ-i gâye) işaret eder. Yaratma ve yoktan var etme (*ḫalḳ* ve *īcād*) Âdem'le başladığına göre, pekâlâ 'sizi tek bir can özünden yarattı' denilebilir. Ayrıca Allah, –Âdem'i topraktan yaratmaya kâdir olduğunda şüphe bulunmadığına göre– eşini de aynı maddeden yaratmaya pekâlâ kâdirdir. O hâlde, Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını söylemek anlamsızdır."[32]

6. Sâmirî ve Cebrail'in Bindiği Hayat Atının Toynak İzi (!)

Allah Teâlâ 20/Tâhâ, 96. ayette, çeşitli mücevherlerden yaptığı buzağı veya dana heykeliyle İsrailoğullarını tekrar şirke döndürme teşebbüsünde bulunan Sâmirî ile Hz. Musa arasındaki diyalogdan şöyle bir kesit sunmuştur: "Sâmirî dedi ki: Ben onların görmediklerini gördüm. Elçinin izinden bir nebze aldım ve onu attım. Nefsim beni böyle davranmaya sevk etti."

Klasik tefsirlerin hemen hepsinde kayıtlı olan rivayet merkezli bir yoruma göre bu ayetin tefsirî tercümesi özetle şu şekildedir: "Sâmirî dedi ki: Ben Cebrail'i hayat atının üzerinde gördüm. O ân içimden bir ses, onun atının toynak izinden bir avuç toprak al' dedi. Toprağı cansız bir nesneye (buzağı heykeli) atınca, o ete kemiğe bürünüp canlandı."

Bu yoruma göre ayette geçen *rasul* (elçi) kelimesinden maksat Cebrail (a.s.); *eṯer* (iz) kelimesinden maksat da, onun atının tırnak izidir. Bu noktada, Sâmirî'nin Cebrail'i görmesini sağlayan ayrıcalığı neydi? şeklinde bir soru sorulabilir. Rivayetlere göre bu sorunun –son derece ilginç– cevabı şudur:

> Sâmirî'nin annesi, Firavun'un erkek çocukları katletmesinden dolayı, henüz karnındaki çocuğunun akıbetinden endişe eder ve bu yüzden onu (Sâmirî'yi) bir mağarada doğurur. Bunun üzerine Allah, Cebrail'i Sâmirî'ye dadılık yapması için (*en yurebbiyehū*) görevlendirir. Cebrail de bu ilahi görev uyarınca onu bal ve sütle büyütür. Sâmirî ergenlik çağında, her ne kadar "besle kargayı oysun gözünü" sözünde ifadesini bulan bir tavır sergilemiş olsa da, onun bu tavrı, kendisini büyüten Cebrail'i –yıllar sonra bile olsa– tanımasına engel olmaz.[33]

[32] Râzî, *age.*, IX. 161 (VII. 310-311).

[33] Bkz. Mâverdî, *age.*, III. 423; Kurtubî, *age.*, XI. 159; Alâ'uddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lubābu't-te'vīl fī me'ānī't-tenzīl*, Beyrut t.y., III. 246; Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rūḥu'l-me'ānī*, Beyrut 1985, XVI. 253.

İsfahânî tamamen mitolojik anlatılar üzerine kurgulanan bu yoruma itiraz etmiştir. Ayette, çoğunluğun kabul ettiği yorumu teyit edecek açık bir beyan bulunmadığını belirten İsfahânî, mezkur ifadeyi şu şekilde anlamanın imkânından da söz etmiştir: "Ayetteki 'elçi' kelimesinden maksat Hz. Musa, 'eser' kelimesinden maksat ise, onun sünneti ve ifasıyla memur olduğu şeriatıdır. Nitekim Araplar, izinden gidilen kişinin takip ettiği yol ve yönteme bağlılığı ifade meyanında, 'filan kişi filan kişinin izinden gidiyor ve onun yaptığını yapıyor (*ve yağbidu eşereh*)' şeklinde bir ifade kullanırlar. Buna göre ayeti şu şekilde yorumlamak mümkündür: "Musa, Sâmirî'yi kınamaya ve ona kavmini saptırmaya sevk eden şeyin ne olduğunu sormaya kalkışınca Sâmirî, 'Ben onların görmediklerini gördüm' demiştir. Bu sözün anlamı şudur: Ben sizin gidişatınızın doğru olmadığını anladım. Dolayısıyla, Ey peygamber! Senin dinî öğretin ve sünnetinden kuşkusuz belli birtakım hakikatlere vâkıf oldum, ama onları elimin tersiyle bir kenara ittim. Nefsim beni böyle yapmaya sevk etti..."

Sâmirî'nin Hz. Musa'nın risaletine inanmadığı hâlde ona 'rasul' diye hitap etmesine gelince; bu hitaptaki üslûp, Allah'ın, vahye inanmayan Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber hakkındaki kanaatlerini, "Dediler ki: Ey kendisine Kur'an indirilen (Muhammed)! Sen mutlaka cinlenmiş birisin" (15/Hicr, 6) şeklinde aktarmasıyla ayniyet arz eder.

Râzî, İsfahânî'nin bu yorumunu tercihe şayan bulmuş ve bizzat kendisi de katkı kabilinden şunları zikretmiştir: (ı) Cebrail'in rasul (elçi) diye anılması pek yaygın değildir. Ayrıca sözün sibakında Cebrail'den söz edilmediği için, rasul kelimesinin başındaki elif-lam ona hamledilemez. (ıı) Müfessirlerin çoğunluğuna ait yoruma itibar edilmesi hâlinde ayette, "O, Cebrail'in bindiği atın tırnak izinden bir tutam toprak aldı" şeklinde bir takdir yapılması gerekir. Ancak, bu tür bir takdir asıl metne, yani ayetin literal formuna aykırıdır. (ııı) Sâmirî'nin diğer insanlar arasında Cebrail'i görüp tanıma ayrıcalığına nasıl sahip olduğunu izah etmek için tekellüflü yorumlar üretmek gerekir. Müfessirlerin bu konuya dair aktarmış oldukları, "Cebrail Sâmiri'yi çocukluğunda büyütüp terbiye etti" vb. rivayetler asılsızdır. Kaldı ki Sâmirî eğer Cebrail'i buluğ çağında iken tanımış ise, Hz. Musa'nın gerçek bir peygamber olduğunu pekâlâ idrak eder, dolayısıyla insanları haktan saptırma girişiminde bulunmazdı. Yok eğer Cebrail'i buluğa erme çağında tanıdıysa, tanımanın gerçekleştiği sırada Cebrail'in onu büyütmüş olmasının ne faydası olurdu? (ıv) Eğer bazı kâfirlerin Cebrail'in atının bastığı toprağın farklı bir özelliğe sahip olduğunu bilebilecekleri söylenirse, buna karşı "Kim bilir Musa da buna benzer başka bir bilgiye muttali oldu ve kendisine isnat edilen mucizeleri de bu sayede gerçekleştirdi" denebilir ve böylece nübüvvet kurumuna mahsus olan mucize mefhumu buharlaşır.[34]

[34] Râzî, *age.*, XXII. 110-111 (XVI. 37-38).

7. Hz. Musa'nın Allah'la Randevusunda 30+10 Gece Formülü

Allah Teâlâ 7/A'râf, 142. ayette, "Biz Musa ile otuz gece için sözleştik. Buna on gece daha ekledik; böylece onun Rabbi ile randevusu kırk geceye tamamlanmış oldu." mealinde bir bildirimde bulunmuştur. Râzî ayetteki bu ifade kapsamında, "30+10 = 40 formülünün hikmeti nedir? Ayrıca Allah'ın, 'Böylece onun Rabbi ile randevusu kırk geceye tamamlandı.' sözü de zaiddir. Çünkü herkes 30+10= 40 olduğunu bilir" şeklinde dile getirilmesi mümkün olan birtakım sorulardan söz eder ve bu sorulara iki şekilde cevap verilebileceğini söyler.

Râzî'nin aktardığı birinci izahın özeti şudur: Allah Musa'ya Zilkâde ayında otuz gün oruç tutmasını emretti. Musa otuz günlük orucu tamamlayınca ağzının kokmasından rahatsız oldu ve bu yüzden misvakla dişlerini fırçaladı. Ancak, melekler "Biz senin ağzından misk kokuları kokluyorduk ama sen bu kokuyu misvakla yok ettin" dediler. Bunun üzerine Allah, Musa'ya, "Sen oruçlunun ağız kokusunun benim nezdimde misk kokusundan daha hoş olduğunu bilmez misin?" diye vahyetti ve bu vahyinde ona Zilhicce ayının ilk on gününde de oruç tutmasını, dolayısıyla ağzının biraz daha misk kokmasını emretti.

Klasik tefsirlerin hemen hepsinde mevcut olan bu ilginç yorumun aksine İsfahânî 30+10= 40 formülünü 20/Tâhâ, 83-86. ayetlerin ışığında izah etmiştir. Söz konusu ayetlerde mealen şöyle denilmiştir: "(Allah:) Ey Musa! Kavmini bırakıp buraya gelmen için ne acelen vardı? dedi. Musa bu soruya, 'Onlar benim izimdedirler. Ey Rabbim! Benden hoşnut olman için çabucak geldim!' diye karşılık verdi. Allah, 'Senden sonra onları denemeye tâbi tuttuk ve Sâmirî onları saptırdı' deyince Musa öfkeli ve üzüntülü bir şekilde kavmine döndü."

Bu ayetler dikkate alındığında Musa'nın Allah'la 30 günlük randevusuna 10 gün daha eklendiğini bildiren ayeti şu şekilde izah etmek mümkündür: Bir ân önce Rabbi ile mülakatta bulunmak isteyen Musa, muhtemelen otuz gün boyunca Tur dağında kaldı ve Allah ona kavminin Sâmirî ile olan talihsiz tecrübesini bildirince kendisine tanınan süreyi tamamlamadan kavmine geri döndü; ardından geri kalan on günü tamamlamak için tekrar mikat ve mülakat mahalline döndü ve böylece toplam süre kırk güne ulaşmış oldu.[35]

8. Kur'an'daki Bazı Terim ve Deyimlerin Anlamı

8.1. 'Zahîr' terimi

Allah Teâlâ, 25/Furkân, 55. ayette inkârcıların Allah'ı bir yana bırakıp kendilerine hiçbir faydası bulunmadığı gibi zarar verme gücü de olmayan birtakım varlıklara tapındıklarını belirttikten sonra, *ve kāne'l-kāfiru 'alā rabbihī ẓahīrā* şeklinde bir ifadeye yer vermiştir. Bu ifadenin meallerdeki karşılıklarından bazıları şunlardır: "Ve Kâfir, o, Rabbinin aleyhine zahîr oluyor" (Elmalılı); "Kâfir, Rabbı-

[35] Râzî, *age.*, XIV. 226 (XI. 46).

nın aleyhine (şeytana) yardımcıdır" (Çantay); "İnkârcı da Rabbine karşı uğraşıp durmaktadır" (Diyanet); "Kâfir, Rabbine karşı (duran şeytana) yardımcıdır" (Ateş); "Zaten kâfir, Rabbine karşı hep bâtıla arka çıkar" (Yıldırım); "Kâfir, (asıl) kendi Rabbine karşı (şeytana) arka çıkandır" (Bulaç); "İnkârcı, Rabbi aleyhine başkalarına arka çıkar" (Öztürk).

Görüldüğü gibi, bu meallerin tümünde *ẓahīr* kelimesine 'yardımcı', ve 'destekçi' gibi anlamlar yüklenmiştir. Ancak, İsfahânî kelimeyi bambaşka bir şekilde anlamlandırmıştır. Ona göre *ẓahīr* kelimesi önemsiz, değersiz anlamındadır. Nitekim Araplar, "filan kişi benim talebimi kâle almadı" anlamında *ẓahera fulānun biḥācetī* şeklinde bir ifade kullanırlar. Yine Arap dilinde, bir şeyi hiç önemsemeyen kişi için, *nebezehū verā'e ẓahrih* ifadesi kullanılır. Ayrıca, *ẓāhīr* kelimesinin türdeşi olan *ẓıhriyyā* lafzı, 11/Hûd, 92. ayette 'önemsememek, kâle almamak' mânâsında kullanılmıştır. Arap dilindeki yerleşik kurala göre *ẓahīr* kelimesinin ayette 'hafife alınmış/es geçilmiş' anlamına gelen *meẓhūr* formunda kaydedilmesi gerekirdi. Ancak [muhtemelen seci sağlamak maksadıyla] *meẓhūr* mânâsında *ẓahīr* denilmiştir. Buna göre söz konusu ifade, "Kâfir, Allah'ın nezdinde hiçbir değer ifade etmez (*Heyyinun 'alā'llāhi en yekfura'l-kāfir*)" veya "Allah, kâfirin küfrünü kâle almaz (*Ve huve te'ālā mustehīnun bikufrih*)" şeklinde bir mânâ ifade eder.[36]

8.2. 'Şefaatçi' (şefī') kavramı

Allah Teâlâ 10/Yûnus, 3. ayette şöyle buyurmuştur: "Hiç şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da işleri yerli yerince idare ederek arşa istiva eden Allah'tır. O'nun izni olmadıkça hiç kimse şefaatçilik (?) yapamaz. İşte O Allah sizin Rabbinizdir. Öyleyse sadece ona kulluk edin. Siz hiç düşünmez misiniz?"

Bu ayetteki *mā min şefī'in illā min ba'ḍi iznih* ifadesi bazı meallerde şöyle karşılanmıştır: "Hiç şefaatçi yok; ancak O'nun izninden sonra" (Elmalılı); "(Onun indinde) hiçbir kimse şefâatçi olamaz" (Çantay); "Onun izni olmadan hiç kimse şefaatçi olamaz" (Diyanet); "Onun izni olmadan hiç kimse şefâat edemez" (Ateş); "Onun izni olmadıktan sonra, hiç kimse şefaatçi olamaz" (Bulaç); "Kendisinden izin çıkmadıkça Onun katında hiçbir şefaatçi iş bitiremez" (Yıldırım); "Onun izni olmadıkça hiçbir şefaatçi devreye giremez" (Öztürk).

Görüldüğü gibi, meallerde –özellikle son ikisinde– ayetteki 'şefaatçi' (*şefī'*) kelimesine terimsel bir anlam yüklenmiştir. Ancak bu durumda karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: Allah'ın evrenin altı günde yaratıp ardından arşa istiva etmesiyle şefaat arasında ne tür bir alâka vardır? Şefaat ve şefaatçi gibi kavramların kıyamet ve ahiretle ilgili ayetlerde zikredilmesi daha uygun değil midir?

[36] Râzî, *age.*, XXIV. 102 (XVII. 266).

Klasik tefsirlerde genel kabul gören yorum çerçevesinde bu soruya tatminkâr bir cevap bulmak pek mümkün gözükmemektedir. Ancak, İsfahânî'nin yorumu dikkate alındığında problem çözülmektedir. Zira ona göre ayetteki *şefî'* kelimesi, *vetr* (tek) kelimesinin mütekabili (karşıt) olan *şef'* kelimesinden türetilmiş olup burada 'ikinci' anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla ayetteki ifade, "Allah gökleri ve yeri, kendisine yardım eden ikinci bir varlık veya ortak bulunmaksızın tek başına yarattı." mealinde bir anlam içerir. "Ancak onun izninden sonra" ifadesine gelince; bu ifadenin anlamı da şudur: Varlık âleminde vücut bulan her şey, ancak Allah'ın izninden, yani *kun* (ol) sözünden sonra varlık kazanır.[37]

8.3. Allah kıyametin kopuş vaktini açıkladı mı?

Allah Teâlâ, 20/Tâhâ, 15. ayette kıyamet gününün mutlak surette geleceğini; ancak herkesin, uğrunda ömür tükettiği şeyin karşılığını görmesi için onun vaktini gizlemeyi murad ettiğini bildirmektedir. Ayette geçen *ekādu uḫfīhā* ifadesi bazı meallerde şöyle Türkçeleştirilmiştir: "Ben hemen hemen onu gizliyorum" (Elmalılı); "Neredeyse onu (kendimden) gizleyeceğim" (Diyanet); "Nerdeyse onu gizleyeceğim" (Ateş); "Onu neredeyse gizleyeceğim" (Öztürk); "Onun (koşup haberini) neredeyse gizleyeceğim" (Bulaç).[38]

Türkçe konuşup anlaşan birinin bütün bu ifadelerden çıkaracağı sonuç şudur: Allah, kıyametin kopuş vaktini gizleme fikrinden son ânda vazgeçip açıklamaya karar vermiş, dolayısıyla açıklamıştır... Kıyametin kopuş vaktinin açıklanmadığı konusunda hiç kimsenin şüphesi bulunmadığına göre, yukarıdaki ifadeye niçin tam aksi yönde bir anlam verilmiştir? Bunun en temel sebebi ayette geçen *ekādu* lafzının mukarebe fiili olarak anlaşılmasıdır. Ancak İsfahânî bu fiili, istemek ve irade etmek anlamında tam fiil olarak kabul etmiş ve bu çerçevede ayeti şöyle anlamlandırmıştır: "Kıyamet günü mutlaka gelecektir. Herkes, uğrunda ömür tükettiği şeyin karşılığını görsün diye onu[n vaktini] gizlemeyi istiyorum". Nitekim, bu fiil 12/Yûsuf, 76. ayetteki *kezālike kidnā liyūsufe* (İşte Yûsuf için biz böyle istedik/diledik) ifadesinde de aynı anlamda kullanılmıştır. Ayrıca, Araplar arasında *Lā efʿalu zālike velā ekādu* (Bunu yapmıyorum; yapmak da istemiyorum" şeklinde bir kullanım mevcuttur.[39] Kanaatimizce, ilgili ayetin İsfahânî'ye ait bu yorumun ışığında yeniden tercüme edilmesi gerekir. Aksi hâlde, "Neredeyse onu gizleyeceğim" şeklindeki bir ifadeden, kıyamet vaktinin Allah tarafından açıklandığı sonucu çıkmaktadır.

[37] Râzî, *age.*, XVII. 15 (XII. 268-269).

[38] Bu ifade bazı meallerde de "neredeyse onu açıklayacağım" şeklinde çevrilmiş ve bu çeviride *ḫ-f-y* fiil kökünün ezdad (birbirine zıt iki anlam içeren) lafızlardan olduğu görüşü esas alınmıştır (Bkz. Yıldırım, Sağlam).

[39] Râzî, *age.*, XXII. 22 (XV. 452). *Kāde* fiilinin Kur'an'daki kullanımlarına dair geniş bilgi için bkz. İbn Kemâl, *Selāsu resâ'il fi'l-luğa*, neşr. Muhammed Huseyn Ebû'l-Futûh, Beyrut 1993, s. 31-81.

8.4. "Elleri ağızlara götürmek" deyimi

Allah Teâlâ, 14/İbrâhîm, 9. ayette mealen şöyle buyurmuştur: "Sizden önce gelip geçen [inkârcı toplum]ların başına gelenlerden hiç haberiniz olmadı mı; Nuh kavminin, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonra gelip geçen daha nicelerinin? Onlar[ın başına gelenleri] Allah'tan başka kimse bilmez. Onlara da kendileri için görevlendirilmiş olan peygamberler, hakkı bütün açıklığıyla gösteren delillerle gelmişlerdi; fakat onlar, ellerini ağızlarına götürüp, 'Biz, sizinle gönderildiğini iddia ettiğiniz mesajın hak olduğuna inanmıyoruz' dediler; 've doğrusu bizi davet ettiğiniz şey[in mahiyetin]den yana ciddi bir kuşku içindeyiz."

Bu ayette geçen *fe raddū eydiyehum fī efvāhihim* ifadesinin bazı meallerdeki karşılıkları şöyledir: "Ellerini ağızlarına ittiler" (Elmalılı); "Ellerini ağızlarına tıkadılar" (Sağlam); "Ellerini ağızlarına koydular" (Ateş); "Onlar ellerini ağızlarına götürüp..." (Yıldırım) "Ellerini peygamberlerinin ağızlarına bastılar" (Diyanet); "Ellerini ağızlarına götürüp (öfkelerinden ısırdılar)" (Bulaç); "Onlar ellerini ağızlarına itip..." (Öztürk).

Görüldüğü gibi, bu meallerin tümünde ayetteki 'eller' ve 'ağızlar' kelimeleri klasik tefsirlerde genel kabul gören yorumdan hareketle hakiki –mecaz karşıtı– mânâda, yani bilinen iki organ olarak karşılanmıştır. Ancak müfessirler, *eydiyehum* ve *fī efvāhihim* terkiplerindeki zamirlerin merci konusunda anlaşamamışlardır. İbn Abbâs ve Mucâhid gibi bazı müfessirlere göre inkârcılar peygamberleri görüp onların sözlerini işitmelerinden kaynaklanan kin ve öfkeleri sebebiyle ellerini ağızlarına götürüp ısırmışlardır. Bu yorum, 3/Âl-i İmrân, 119. ayette geçen, "Kendi başlarına kaldıklarında da size yönelik kinlerinden dolayı parmaklarını ısırırlar" (*aḍḍū 'aleykumu'l-enāmile mine'l-ğayẓ*) ifadesiyle de teyit edilmiştir. Bazı müfessirler ise, "elleri ağza götürmek" tabirinin peygamberlerin sözlerini işittikleri zaman alay edip gülüşen kâfirlerin kahkaha esnasında ellerini ağızlarına götürmelerini tasvir ettiğini düşünmüşlerdir.[40]

Ancak, İsfahânî bu ikisinden daha farklı bir yorum geliştirmiştir. 'Eller' ve 'ağızlar' kelimelerinin ayette mecazi anlamda kullanıldığını savunan İsfahânî'ye göre, 'eller'den maksat, peygamberlerin konuşmak suretiyle izhar ettikleri hüccetlerdir. Çünkü hücceti ilan etmek/duyurmak, büyük bir nimet sunmaktır. Nimet, Arapçada bazen 'el' diye tesmiye olunur. Sözgelimi, bir insan bir başka insana iyilik yaptığı zaman, kendisine iyilik yapılan kişi *lifulānin 'indī yedun* (Filancı kişinin bende iyiliği var) der. Bu kelime (eller), 48/Fetih, 10. ayette olduğu gibi, bazen akit ve pazarlık yapmak anlamında da kullanılır. Hülasa, peygamberlerin zikrettikleri deliller birer nimet ve eldir. Yine onların kendi kavimleriyle yapmış oldukları ahitler de birer el mesabesindedir. Peygamberlerin serdettikleri hüccet, nasihat ve ahitler ağızdan çıkıp karşı tarafta olumlu yankı bulmadığı zaman âdeta geldiği yere iade edilmiş, yani eller ağızlara götürülmüş olur.[41]

[40] Râzî, *age.*, XIX. 89-90 (XIII. 507-509).

[41] Râzî, *age.*, XIX. 90 (XIII. 508-509).

Sonuç yerine

Ebû Muslim el-İsfahânî, yukarıda aktardığımız yorum örneklerinden de anlaşılacağı üzere, özgün ve orijinal nitelemesine fazlasıyla müstehak bir müfessirdir. Ancak, İslam tefsir tarihinde maalesef hak ettiği övgüye mazhar olamamış; bilakis nesh konusundaki görüşünden dolayı, özellikle Sünni müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından zemmedilmiştir. İsfahânî'nin, tefsir tarihinde hak ettiği yeri alamamasında, Sünni müfessirlerin olumsuz tavır alışlarının yanı sıra, kendisinin Mutezile mezhebinden olması ve tefsirinin günümüze kadar ulaşmamasının da önemli rol oynadığı kuşkusuzdur.

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 141-150

Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu

NEVZAT TARTI
DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ntarti@hotmail.com

özet
Peygamber merkezli rivayetler ve onlar etrafında şekillenen kavramlar bütünü, hadis ilminin uğraşı alanını oluşturur. Ancak, bize, hadis literatürü olarak sunulan konulu rivayet kitaplarında, Peygamber merkezli bu bilgiler yanında, büyük oranda sahabe, tabiin ve sonrakilere ait söz ve uygulamalar da bulunmaktadır. Bu eserler, fıkhi ve mezhebî kaygılarla yazıldığı için, büyük oranda fıkhi bilgiler içermektedirler. Rivayet kitaplarında kelam tartışmalarına, Peygamber sonrası tarihî bilgilere ve sonrakilerin Kur'an tefsirine de sıkça rastlanmaktadır. Bütün bu durumlar, bize göre, konulu rivayet kitaplarının salt hadis kitabı olmadığının ve yazıldıkları dönemin bilgi birikimini yansıtan ansiklopedik eserler olduğunun kanıtıdır.

anahtar kelimeler
Hadis Literatürü, Rivayet Kitapları, Merfu, Fıkıh, Kelam

Başlangıçta, Müslüman kültür tarihinin yazılı kayıt sistemindeki en etkin unsurun hadis literatürü olduğunu belirtmenin yanlış olmayacağını düşünüyorum. Başlıkta yer alan "Konulu Rivayet Kitapları" tamlamasını ise, bu literatürün, nicelik ve nitelik açısından önem taşıyan bir kısmını, özellikle tasnif dönemi eserlerini ifade için kullanmaktayım. Bu sınırlama, gerçekte hadis literatürünün son derece geniş bir malumat ağını ifade ediyor olmasının zorunlu bir sonucudur. Esasen, muazzam bir kültür ve edebiyat zenginliği olarak nitelenebilmesi yanında, bu literatür, kuşatılması hayli güç bir görüntü de arz etmektedir.[1]

[1] Hadis literatürü'nü derleyici, tasnif edici veya tanıtıcı özellikteki son dönem çalışmalarına bakıldığında, bu alana giren eserlerin sayısal açıdan ne kadar çok olduğu görülecektir. Burada hadis literatürünün sadece ait oldukları türleri zikretmek bile bunu ifade edecek durumdadır. Musned, mu'cem, musannef, câmi, sunen, mustedrek, mustahreç, derleme (*cem'*), zeva'id, kırk hadis, mevzu'ât, şerh edebiyatı, hadis lugatları, hadis usûlü, hadis indeksleri, ricâl (biyografi) çalışmaları, hadis tenkidiyle ilgili çalışmalar vb. hadis edebiyatı içinde sadece ana başlıkları ifade etmektedir. Bu türlerin her birisine bağlı olarak birtakım alt türlerin ve onlarca, hatta yüzlerce eserin varlığı ve

Bu özellik, çalışmamın birinci tahrik edici unsurudur. İkinci bir unsur da, birincisinin bir devamı olarak, akademik çalışmaların daha verimli olabilmesi için, hadis literatürünün, hatta zamanla hadis ilminin alanını daraltmak gerektiğidir. Tabii ki bu, alışılageldiği şekliyle hadis literatüründen kabul edilen bazı kitapların gerçekte hadis kitabı olup olmadığını tartışmaya açmak ve diğer dinî ilimlerin bu literatür üzerine eğilmesini sağlamakla mümkün olabilecektir. Çünkü Müslümanların kurduğu dinî ilimlerin değişik branşlarında çalışan ilim adamları arasında, bu kitapların sadece hadis ilminin kaynakları olduğuna dair yaygın bir anlayış vardır. Bu anlayışa paralel olarak, ilgili kitaplardaki problemlerle sadece hadisçiler muhatap olmak durumunda kalmaktadırlar. Bu çalışma, zihnimizde şekillenmekte olan böyle bir problem bağlamında, ilerleyen zamanlarda genişletmeyi düşündüğümüz kapsamlı bir etüde, giriş özelliği taşımaktadır.

Bize hadis literatürü kapsamında sunulan eserlerin, gerçekten hadis kitabı veya salt hadis kitabı olup olmadığını tartışabilmemizin öncelikli şartı, hadis ilminin kapsam ve amacının ne olduğunu belirlemektir. Peygamber merkezli rivayetlerin derlendiği eserler ve bu derleme işlemine bağlı olarak yazılan değişik türdeki kitaplar hadis literatürü[2] kapsamında kabul edildiğinden, bu belirlemeyi yapmak gerekmektedir.

Hadis ilminin tanımlandığı ve muhteva tahlilinin yapıldığı yerlerde, onun kapsam ve amacının, 'merfû' rivayetlerin[3] gerçekte sahibine ait olup olmadığını tespitle ilgili olduğunu görmek mümkündür. Hadis ilminin usûlüne ilişkin eserlerde ve konuya yer veren ilim tarihi kitaplarında böyle bir belirleme açık bir biçimde yer almaktadır.[4] Bizim burada konuyla ilgili olarak karşılaşacağımız önemli bir itiraz konusu ise, 'mevkûf' ve 'maktû'[5] rivayetlerin de, zaman zaman, hadis olarak isimlendirilmesi olgusu ve söz konusu bu terimlerin de hadis ilminin kapsamına girmesidir. Böyle bir isimlendirmenin varlığı doğrudur, ancak bu ikisinin hadis ilminin kapsamı açısından ciddi bir önem taşımadığını düşünmek yaklaşımımızı güçlendirecektir. Hadis usûlüne ilişkin eserlerde mevkûfa, merfû olma ih-

bunlar üzerinde de çalışmaların; ihtisâr, tecrîd, şerh gibi etkinliklerle davam etmesi karşımıza büyük bir kütüphane çıkarmaktadır. Kabaca bir sayma denemesi yapmak durumunda kalırsak, Kettânî'nin (ö. 1927) *Risâle*'sini Türkçeye çeviren, onun eksiklerini tamamlamaya çalışan ve kendi imkânlarıyla ulaşabildiği eserleri dipnotlarda sıralayan Yusuf Özbek'in yaptığı indeksi saydığımızda yaklaşık 2600'ü aşan eser adıyla karşılaşıyoruz. Muhtelif sayıda ciltlerden oluştuklarını da düşünürsek, ortalama olarak 10.000 cilt civarında kitapla karşılaşırız (*Hadis Literatürü*, İstanbul 1994). Bunlar sadece onun tespit edebildikleridir. İlk üç asırdaki hadisler üzerinde çalışmış olan Kemal Sandıkçı'nın indeksinde ise 500'ün üzerinde eser adı vardır (*İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991). Kalan 12 asır boyunca yapılanların ise, katlanarak geliştiği bir gerçektir. Batı'da yapılan çalışmalar hakkında da, sadece A. Von Denffer'in denemesi bile, sayı açısından önemli bir bilgi sunmaktadır (*Literature on Hadith in European Languages: a Bibliography*, London 1981).

2 Özbek, s. xxxviii; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara 1996, s. 1.

3 Merfû, hadis ilminde "Hz. Peygamber'e isnad edilen söz, fiil ve onaylar" anlamında kullanılmaktadır.

4 Örnek olarak bkz. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902), *Fethu'l-muğis şerhu elfiyeti'l-ḥadîş*, Beyrut 1403/1983, s. 14; Celaleddîn es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, Beyrût 1409/1989, I. 40 vd.; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutubi ve'l-fünûn*, y.y., 1971, I. 40, 635.

5 Mevkûf, sahabeye atfedilen söz ve eylemler, maktû ise, tâbiîne isnad edilenler anlamında kullanılmaktadır.

timali nedeniyle yapılan kısa vurgular dışında, fazla yer verilmemektedir.[6] Diğer yandan, hadis ilimlerindeki tartışma konuları ve problemleri, tamamen 'merfû' rivayetlerle ilişkili ve onları tespite yönelik iken, diğer ikisine bu anlamda yer verilmediğini söyleyebiliriz. Örneğin, 'sahih-hasen-zayıf/mevzû hadis' tartışmasında sahabe veya tâbiîne isnad edilen rivayetler gündeme gelmemektedir. Yine, *iḫtilafu'l-ḥadīs*, *nesḫ*, *muttaṣıl*, *musned*, *muşkilu'l-ḥadīs*, *ğarību'l-ḥadīs*, *cerḥ-ta'dīl* gibi terimler, geleneksel olarak hadis ilminin kapsamında görüldükleri hâlde, bunlar 'mevkûf' ve 'maktû' rivayetler bağlamında kullanılmamaktadır.

Hadis ilminin kapsam ve amacını tespit etmek, bizi bir sonraki aşamaya taşımaktadır. Bu aşama, hadis ilminin literatürünü bu çerçevede tartışmaya açmaktır. Yani bize hadis literatürü olarak takdim edilen kitapların, hadis ilmi tanımlamasına ve uğraşı alanına uygunluğunu bir sorun hâline getirmek. "Rivayet kitapları ne içermektedir?" şeklindeki bir soruya vereceğimiz cevaplar, bize bu sorunu hadis araştırmacılarının beraberinde disiplinler arası çalışmayı hedefleyen araştırmacıların da gündemine taşımak için uygun bir zemin oluşturacaktır.

Şimdi, "Rivayet kitapları ne içermektedir?" sorusuna, daha sonra geliştirmeyi düşündüğümüz bu çalışmamızın sınırları içinde kalarak, cevap aramaya başlayabiliriz. Rivayet kitaplarında öncelikle hadis ilminin uğraşı alanı olan 'merfû' rivayetler vardır. Bunlar daha önce ifade ettiğimiz gibi, Peygamber'e atfedilen rivayetlerdir. Hadis ilmi ve hadis kitaplarının varlık sebebi esasen bunlardır. Bütün hadis usûlü ve ilimlerin sınıflandırılmasına ilişkin eserlerde hadis ilminin alanı böyle belirlenmektedir. Dolayısıyla, rivayet kitaplarının bu türden bilgiler içermesi, tartışmaya açtığımız konu açısından problem oluşturmamaktadır.

Rivayet kitaplarında ikinci olarak, ciddi oranda fıkıh ilmini ilgilendiren problemler yer almaktadır. Zaten bu kitapları, özellikle üçüncü asırda yazılanları motive eden şeyin fıkhi kaygılar olduğu bilinen bir durumdur.[7] Fizikî yapıları ve müelliflerinin yaklaşımları açısından değerlendirilmesi mümkün olan bu kitapların büyük bir kısmının sistematiği, fıkhi konulara göre şekillenmiştir. Musannef, câmi', sunen gibi, konulu hadis kitaplarının çarpıcı bir özelliğidir bu. Hatta konu sıralamaları dahi bir fıkıh kitabını andırmaktadır. Örneğin, fıkıh kitaplarında olduğu gibi, pek çok hadis kitabı da, taharet/temizlik konusu ile başlamaktadır.[8] Bu durum, hadis kitaplarının yazılmasında fıkhi kaygıların ileri derecede etkili olduğunun bir işaretidir. Hatta bunu, fıkhi bir formata bürünmüş olmanın bir belgesi olarak da niteleyebiliriz. Hadis kitaplarının yazılmasındaki fıkıh kaygısının varlığını oluşturan bir başka somut durum, bab başlıklarıdır. Konulu kitap yazmanın tabii bir sonucu olarak, müellifler o konuların alt başlıklarını da oluşturmak durumunda kalmışlardır. Bununla kalmayıp, bab başlıklarını birer fıkhi hüküm hâlinde sunmaya çalışmışlardır. Konulu hadis kitaplarının neredeyse hepsinde, az veya çok bu özellik vardır.

[6] Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, I. 194 vd.

[7] M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 186.

[8] En meşhurlardan Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâ'î, İbn Mace ve Beyhâkî'nin *Sunen*'leri ile İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inin ilk bölümü örnek gösterilebilir. Yine Mâlik b. Enes'in *Muvaṭṭā*'sının ikinci bölümünün "Kitâbu't-tahâre", Dârimî'nin *Sunen*'i ve İbn Huzeyme'nin *Ṣaḥīḥ*'inin birinci bölümünün "Kitâbu'l-vudû'" başlığını taşıması bu yapılanmayı göstermektedir.

Bu durumu eserinde en çok netleştiren kişi ise, şüphesiz Buhârî'dir. Buhârî'nin bab başlıkları, kitabının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Onun kitabında, 3700 adet bab başlığı bulunmaktadır. Bunların en önemli tarafı da, Buhârî'nin orada bir fakih gibi davranmasıdır. Hatta bu durum, "Onun fıkhı bab başlıklarındadır" şeklinde deyimleşmiştir.[9] Buhârî'nin *Ṣaḥīḥ*'indeki bab başlıkları, âlimler arasında, üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmasını gerektirecek derecede ilgi de görmüştür.[10] Fakat bu özellik ona, bir hadis müellifinden çok, bir fakih üslûbu verdiği noktasında önemli eleştiri de getirmektedir. Yani bu bir meziyet olduğu kadar, aynı zamanda bir kusur olarak görülmektedir.[11] Çünkü bu durum, *Ṣaḥīḥ*'i salt bir hadis kitabı olmaktan uzaklaştırmasına paralel olarak, bir fıkıh kitabı imajına doğru yaklaştırmaktadır.

Diğer konulu hadis kitapları için de, Buhârî'in eseriyle ilgili bu değerlendirmeyi yapmak mümkündür. Örneğin, Tirmizî'nin *Sunen*'i üzerine bir çalışma yapan Nureddîn Itr'ın ulaştığı neticeye göre, o da fıkhî kaygılar taşıma konusunda Buhârî'nin yolundan gitmiştir.[12]

Rivayet kitaplarındaki bu tür bir yapılandırmanın, –müellifin fıkhî anlayışını yansıtmasının dışında– başka birtakım özelliklerinden bahsedilmesi de tartışmaya açık bir durum arz etmektedir. Örneğin, konulara göre derlenmiş olmalarının, hadislerin kaynaktaki yerine kolayca ulaşılabilmesini sağladığı yönündeki iddia bunlardan birisidir.[13] Ancak, biz gerçekte müelliflerin böyle gerekçelerinin var olup olmadığını bilemiyoruz. Böyle bir ihtimal bulunmakla birlikte, bunun o müellifler adına sonradan uydurulmuş olma ihtimali de kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla, hadislerin yerlerini kolayca bulma gerekçesi, bizce, kitapların konulu tasnifinin fıkhî gerekçeye dayanması gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Diğer yandan bu yöntem, hadislerin yerlerini bulma konusunda yetersiz kalmış olmalı ki, zamanla bu konuda değişik yöntemler geliştirme ihtiyacı doğmuş ve birtakım çözüm yolları aranmıştır. Yine hadis literatürü kapsamında kabul edilen bu tür çabalara dayalı eserler, genellikle 'atrâf' (*aṭrâf*) olarak nitelenmektedir. Ancak, hadislerin kaynaklardaki yerlerini bulma kaygıları ve bu konuda eser yazma geleneğinin, rivayet kitaplarının oluşmasından uzun bir süre sonra başladığı da bir gerçektir. Ahmed Muhammed Şâkir'in (ö. 1958) belirttiğine göre, bu konudaki ilk çalışma, Halef b. Hamdûn el-Vâsıtî'nin *Aṭrâfu'ṣ-ṣaḥīḥayn*'ıdır. Vâsıtî'nin ölüm tarihi 401/1010 olduğuna göre, bu geleneğin başlangıcını, yine hicrî 4. asrın ikinci yarısı olarak tespit etmek mümkündür.[14]

[9] Bkz. İbn Hacer, *Mukaddimetu Fetḥi'l-bārī*, Beyrut 1379, s. 13; *Fetḥi'l-bārī*, Beyrut 1379, I. 243.

[10] Bu çalışmalar hakkında bkz. Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991, s. 134-138.

[11] M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara 2000, s. 92.

[12] Nureddîn Itr, *el-Îmāmu't-Tirmizī*, Halep 1390, s. 333-334

[13] Itr, *el-Îmāmu't-Tirmizī*, s. 303.

[14] A. J. Wensinck, *Miftāḥu kunūzi's-sunne*, Beyrut 1983, ض (dat harfi). (Ahmed Muhammed Şakir'in mukaddimesi). Hadis tarihindeki atrâf geleneği için ayrıca bkz. İ. Lütfi Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, İstanbul 1989, s. 197 vd; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü (er-Risāletu'l-mustaṭrafe)*, dipnot ve ilâvelerle tercüme eden: Yusuf Özbek, İstanbul 1994, s. 370-372.

Konulu hadis kitabı yazmış olan müellifler, bab başlıklarında bir fakih gibi davranmakla kalmayıp, metin içinde fakihlerle tartışmaya da girmekte, zaman zaman fıkhi anlayışları kendilerinden farklı olan fakihleri eleştirmektedirler. Bu eleştirilerin, hadis literatürü içinde yer aldığı söylenen kitaplarda yapılmış olması ilginçtir. Bu konunun en somut örneklerinden birisinin, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar İbn Ebî Şeybe'nin, bu eserinde Buhârî kadar fıkhi bir gayesinin söz konusu olmadığı[15] ve bir fakih gibi davranmaktan kaçındığı[16] söylense de, fıkhi konulara göre düzenlemiş olması yanında, kitabının sonunda Ebû Hanîfe'ye itirazlarını içeren bir bölüm açması,[17] eserdeki fıkhi kaygının derecesi hakkında bir fikir vermektedir. Burada, Ebû Hanîfe'nin 125 fıkhi konuda Hz. Peygamber'e ve ondan sonrakilere muhalefet ettiği iddiası ileri sürülmekte ve bu tutum, 487 rivayet temelinde eleştirilmektedir. Böyle bir tavrın, bir hadis kitabı müellifi tarafından sergilenmesinin doğru olup olmadığı sorusu, burada zihnimize takılmaktadır. Biz burada, esasen, İbn Ebî Şeybe'yi yargılamak, sorgulamak veya geçmişe sataşmak anlamında bir tavır sergilemeye çalışmıyoruz. Eserin bugüne ve bizim zihinsel, kültürel, bilimsel vb. yapımıza göre yazılmış olmasını istemek gibi bir anakronizmi yaşama hakkına da sahip değiliz. Belki yargılanması ve sorgulanması gereken şey, onun yazdığı kitabın sonradan salt bir hadis kitabı gibi algılanmış ve lanse edilmiş olmasıdır. Bu eserin gerçekten hadis kitabı olup olmadığını sorgulama bağlamında, ilerleyen satırlarda başka örnekler de verilecektir. Konunun akışını kesmemek için, şimdi, rivayet kitaplarındaki fıkıh sorununa devam etmek istiyoruz.

Buhârî'nin de konuyla ilgili tavırları bu sorunu daha belirgin bir duruma getirmektedir. Onun, *eş-Ṣaḥīḥ*'inde, fakihlerle bir hesaplaşma içinde olduğu ve onlara cevap yetiştirmeye çalıştığı, bilinen bir gerçektir. Buhârî'nin, *ḳāle baʿḍu'n-nās* diye zaman zaman eleştirdiği, fakat ismini belirtmediği bir kişi vardır. Burada eleştiriye hedef olan kişinin Ebû Hanîfe olduğu da bilinmektedir. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları* adında bir doktora çalışması yapan Hilmi Merttürkmen'in tespitine göre, *eṣ-Ṣaḥīḥ*'in 22 yerinde bu türden bir eleştiri vardır.

Örneğin, defineden beşte bir zekât verilip verilmeyeceğini tartışırken, Mâlik b. Enes ve Şâfiî'nin fetvasının konuyla ilgili hadise uygun olduğundan bahsetmektedir. Bir de adını zikretmeden *ḳāle baʿḍu'n-nās* ifadesiyle, onlarla mukayese ettiği bir başka fakihe olumsuz bir göndermede bulunmaktadır. Çünkü bu üçüncü kişinin fıkhi görüşü ilgili rivayetin tam aksi yöndedir.[18] Buhârî'nin içine düştüğü bu fıkıh tartışması, esasen bir hadisçi olarak kendisinden beklenmeyen bir tavırdır ve bu tutum hoş karşılanmamaktadır. Ünlü araştırmacı Fuat Sezgin, Buhârî'nin bu tavrını eleştirenlere bir örnektir. Hatta Sezgin'e göre, Buhârî'nin *Ṣaḥīḥ*'i bu yönüyle bir hadis mecmuası karakterini tamamen kaybetmektedir.[19]

[15] Nihat Yatkın, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbu'l-Musannefî*, AÜSBE, Erzurum 1998, s. 136.
[16] Yatkın, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbu'l-Musannefî*, s. 145.
[17] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrût 1994, VIII. 363 vd. (38. kitap, "er-Red ʿalâ Ebî Hanîfe. heze mâ ḫâlefe bihî Ebû Hanîfe el-âṯâr elleẕî câ'e ʿani'n-Nebiyyi").
[18] Buhârî, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, "Zekât", 66, İstanbul 1992.
[19] Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 113

Bazı araştırmacılar da, Buhârî'nin kitabında yer alan bu türdeki tartışmaların, iki fakihin hüküm istinbatındaki metodolojik yaklaşımının farklı oluşundan kaynaklandığını düşünmektedir. Örneğin, Ali Bardakoğlu bu yaklaşımı benimsemektedir. Ona göre, Buhârî, topluma çok yakın değildi ve aynı zamanda oldukça idealistti. Ayet ve hadisin lafzına bağlılığı, sahabe ve tâbiîn kavlini delil kabul etmesi, reye mümkün olduğu kadar başvurmaması, onun fıkhi sisteminin temel özellikleriydi. Buhârî'nin aksine, toplumla iç içe yaşayan ve halktan birisi olan Ebû Hanîfe ise, tâbiîn fetvasını sadece bir alternatif görüş ve yardımcı unsur olarak değerlendirirdi.[20] Örneğin, Ebû Hanîfe nebiz ve müskiratla abdest alınabileceğini söylerken, Buhârî, el-Hasan el-Basrî ve Atâ'nın fetvalarına dayanarak aksi görüşe meyletmişti.[21]

Rivayet kitaplarının hadis kitabı olup olmadığını sorgulamamızı gerektiren bir başka neden, onlarda sık sık rastlanan *takṭî'* ve *ihtisâr* geleneğidir. *Takṭî'*, ihtiva ettiği fıkhi hükümlere göre bir hadisin sadece ilgili kısmının kitaba alınmasıdır. *İhtisâr* ise, hadisin özetlenerek kullanılmasıdır. Bu iki kavram da yine konulu hadis kitaplarının, çalışmamızla alâkalı ciddi bir problemidir. Çünkü, bir hadis pek çok konunun içinde kendine yer bulabilmektedir. Bu durumda tekrarlar gündeme gelmekte ve eserlerin hacmi artmaktadır. Buhârî'nin *Ṣaḥīḥ*'inden örnek vermek gerekirse, onda tekrarlarıyla birlikte bu özellikte yaklaşık 7400 rivayet vardır. Tekrardan arındırıldığında bu rakam 2600'e düşmektedir. Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'inde ise, bu türde toplam 7200 rivayet vardır. Bu rakam tekrardan arındırıldığında 3000'e düşmektedir. Sonuç olarak, tekrarların yol açtığı sorun, hacim yönünden kitapların kabarmasına neden olduğu, hadislerin konulu eserlerde, taktî' ve ihtisâr sistemiyle sınırlandırılmasına yol açtığını söyleyebiliriz.

Ebû Dâvûd *es-Sunen* adlı eserini telif ederken bunu yaptığını bizzat kendisi belirtmektedir. Onun, kitabını tanıtıcı mahiyette Mekkelilere yazdığı mektubunda yer alan: "Eğer uzun hâliyle eserime alsaydım, bazıları hadisteki fıkhın yerini bilemeyecek ve anlayamayacaktı. Bu yüzden onları kısalttım."[22] şeklindeki ifadesi bu açıdan anlamlıdır. Biz yine burada Ebû Dâvûd'un tavrını sorgulamak durumunda olmadığımızı belirtmek istiyoruz. O esasen pratik faydaları dikkate alarak, kendi tarihsel şartlarında hadislerden anladığı veya anlamak durumunda kaldığı şeyi kitabında ifade etmeye çalışmıştır. Kendi yapılanması ve bütünlüğü içinde, bu bir sorun oluşturmaz. Ama bize göre sorun, bu kitabın, kendisinden sonraki dönemlerde ve hatta günümüzde, salt bir hadis kitabı olarak algılanmasında ve taşıdığı fıkhi gayenin göz ardı edilmiş olmasındadır.

"Hadisleri özetleme veya sadece bir parçasını almanın doğuracağı sakınca nedir?" şeklindeki muhtemel bir soruya karşılık bizim bu çalışmada gündeme getirmeye çalıştığımız iddia, Ebû Dâvûd ve diğer konulu hadis kitabı müelliflerinin amacının, salt bir hadis kitabı yazma değil, hadise dayalı birer fıkıh kitabı oluş-

[20] Ali Bardakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", *Buhârî Sempozyumu 18-20 Haziran 1987*, Kayseri 1996, s. 209.

[21] Buhârî, "Vudû'", 71.

[22] Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Risâletu Ebî Dâvûde ilâ ehl-i Mekkete fî vaṣfi sunenihî*, Beyrut 1401, s. 24.

turma olduğunu yinelemektir. Diğer fıkhi kaynakları dikkate almadan, sadece hadislerle fıkıh yapmanın, fıkıh ilmi açısından ne derece doğru olduğunu tartışmak burada bizim işimiz değildir. Ancak, fıkhi kaygıyla kaleme alınmış bir veya birkaç eseri, salt hadis kitabı olarak kabul etmenin doğru olmayacağını da vurgulamak bir gerekliliktir. Taktî' ve ihtisâr olgusu okuyucuyu müellifin zihni yapısına, tercihlerine, fıkhi görüşlerine ve mezhebî yaklaşımına bağımlı kılmaktadır. Esasen bu tür bir problem her bir müellif için, her ortamda söz konusudur. Müellifin akli, bilgisel ve kültürel tarihselliği, eserine zorunlu olarak yansıyacaktır. Ancak, konu 'dinî' bir özellik arz ettiği zaman, insanlar, Peygamber'den gelen her tür bilgiyi, bir bütün olarak ve yorumsuz bir şekilde elde etme hakkına da sahiptir. Bu hakkını kaybeden okuyucu ise, bu tür eserlerden yararlanırken ondaki rivayetlerin kendisine arı olarak ulaşmadığının ve birtakım tarihselliklerle yoğrularak aktarıldığının bilincinde olmalıdır. Konulu hadis kitaplarındaki ihtisâr ve taktî' sisteminin en önemli olumsuzluğu budur. Hâlbuki, geleneksel paradigmanın kaynak hiyerarşisinde ikinci sırada tuttuğu hadisler, muhaddis tarafından tarafsız ve yorumsuz olarak aktarılmalıydı. Hadis tarihinde esasen bu yönde bir anlayışın varlığından da haberdarız.[23] Örneğin, sadece rivayetleri nakleden, onlara kendi yorumunu katmayan, hatta yorumu başkalarına bırakan, bu tavırlarıyla da eleştiriler alan insanların veciz bir ifadesini de hatırlamak yerinde olur: "Bizler eczacı, sizler ise doktorsunuz."[24] Bu yaklaşım, her ne kadar eleştiri almış olsa da, bir muhaddisin misyonu ile o misyonla aktarılan bilgilerin hüküm boyutu, yani pragmatik değeri konusunu ilgililere bırakmak gibi bir yol ayırımını da ifade etmektedir. Ancak, tartışma konusu yaptığımız kitaplar, bu ayırımın açısını mümkün olduğu kadar daraltan bir fonksiyona sahiptir.

Rivayetlerin pragmatik değerine yönelik bu foksiyonel yapılanma, fıkıhtan farklı olarak, kelami tartışmalara da girilmesiyle sonuçlanmıştır. Konulu hadis kitaplarındaki bu tartışmalarda müellifler, bir kelami bakış açısına taraf ve bir görüşün savunucusu olarak davranmaktadır. Böyle bir ideolojik sorun yaşayan Buhârî'nin eserinin "Kitâbu'l-îmân" adlı bölümünde bu durum çok belirgin bir şekil almaktadır. İtikadi alanda gerçekleşmiş olan iman-amel ilişkisi tartışmalarında durduğu yeri eserine yansıtan Buhârî'ye göre iman, söz ve fiilden oluşmakta, artmakta ve eksilmektedir.[25] O, bu görüşünü *eṣ-Ṣaḥīḥ*'inde ayetlerle ve birtakım rivayetlerle desteklemeye çalışmaktadır. Esasen bu, kendinden önceki bazı âlimlerin görüşleriydi ve o, bu tartışmada seleflerinin yanında yer almaktaydı. Hâlbuki bu tartışmada farklı yaklaşımlar da vardı. Ama Buhârî bu yaklaşımlardan sadece birisini delillendirmeye çalışıyordu.[26] "Kitâbu'l-îmân"daki bütün başlıklara bakıldığında, aynı bakış açısını devam ettirdiği görülecektir. Özellikle 18. babın başlığında, imanın amelden ibaret olduğunu kabul

[23] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-aḫlâḳi'r-râvî*, Riyad 1403, II. 111-112.

[24] Bu söz A'meş'e (ö. 148) isnad edilmektedir. Bkz. Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed (ö. 402), *Mu'cemu'ş-şuyûh*, Beyrut 1405, I. 80.

[25] Buhârî, "Îmân", 1 (I. 7), ayrıca bkz. 33 (I. 16).

[26] Ahmed el-Kastallanî, *İrşâdu's-sârî*, Beyrut 1990, I. 145 vd.

edenleri destekler mahiyette çok açık bir tavır sergilemektedir. Bu hâliyle o, hadisçilikten uzaklaşıp, tartışmanın bir tarafında yer almakta ve kelami bir mezhep propagandacısı gibi hareket etmektedir. Buhârî'nin iman-amel ilişkisindeki bu tavrının, kendisini dogmatik bir hâle getirdiği ve bunu hadislerin kabulüne de yansıttığı anlaşılmaktadır. Zira kendisine isnad edilen bir habere göre o, imanın söz ve amelden ibaret olduğuna inanmayanlardan hadis yazmamıştır.[27] Hadis tarihindeki cerh-ta'dil (ravi tenkidi) sisteminin ne kadar öznel temellere dayandığını göstermesi bakımından somut bir örnek olan bu durumun, onun kitabındaki etkisini tespit için, ciddi bir tetkike olan ihtiyacı da burada zikretmek gerekmektedir.

"Kitâbu't-tevhîd" bölümündeki bab başlıklarının Ehl-i Sünnet itikadına ait prensipleri içerdiği şeklindeki iddia da Buhârî'nin, kitabında günün kelami tartışmalarına ciddi bir şekilde girdiğini göstermektedir. Dolayısıyla, daha önce zikredilen; "Buhârî'nin fıkhı bab başlıklarındadır." deyimine eşdeğer olarak, "Buhârî'nin kelamı tevhit bölümündedir." şeklinde bir başka deyimi ilim tarihine kazandırmak yerinde bir tavır olacaktır.[28]

Rivayet kitaplarının salt hadis kitabı olup olmadığını tartışmaya açmamızın nedenlerinden bir başkası da, bu kitapların, çok sayıda sahabe ve sonrakilerin söz ve uygulamalarını içermeleridir. Daha önce hadis ilminin temel probleminin Peygamber'e isnad edilen rivayetleri incelemek ve sahih olanlarını sahih olmayanından ayırmak olduğunu ifade etmiştik. Hadis ilmi içinde bunlara merfû rivayet veya merfû hadis denmektedir. Hadis kitaplarında, bunlarla birlikte başka bilgiler de yer almaktadır. Örneğin; sahabeye ve onlardan sonrakilere ait söz ve davranışlar, bu eserlerde önemli bir yer tutmaktadır. Esasen onların da hadis olarak nitelendiği, daha önce ifade ettiğimiz gibi, bilinmektedir. Örneğin, sahabeye isnad edilen rivayetlere 'mevkûf', tâbiîne isnad edilenlere 'maktû' hadis denir. Fakat bu çalışmamızda daha önce belirttiğimiz gibi, bu ikisinin hadis ilmi açısından bir önemi yoktur.

Şimdi hadis kitaplarında bu üç tür rivayetin bulunma oranına bakalım: Rivayet kitaplarının en önemlilerinden olan İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'indeki rivayet sayısı 34.800 kadardır. Bunlardan 7.500'ü merfû, 11.250'si mevkûf, 16.000'i maktûdur.[29] Rakamların bu şekilde oluşması hayli düşündürücüdür. Hadis kitabı olarak meşhur olan bir eserde, hadis ilmini ilgilendiren hadislerin oranı %25'ten daha azdır. Bize göre bu oran, bir eserin sadece hadis kitabı olarak isimlendirilmesinin ne derece doğru olacağını tartışmaya açmayı zorunlu kılacak kadar önemlidir. Ayrıca eserin bazı bablarında hiç merfû rivayet bulunmadığı gibi, tamamen mevkûf, maktû vb. haberler yer almaktadır.[30] Bu tür

[27] İbn Hacer, *Mukaddime*, s. 665.

[28] Metin Yurdagür, "Sahîh-i Buhârî'nin Kitâbu't-Tevhîd Bölümü ve Ehl-i Sünnet İlm-i Kelamı Açısından Önemi" *Buhârî Sempozyumu 18-20 Haziran 1987*, Kayseri 1996, s. 258.

[29] Yatkın, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbu'l-Musannefi*, s. 183.

[30] Bazı örnekler için bkz. İbn Ebî Şeybe, I. 25, 132, 133-147, VIII. 239 vd.

durumlar yine Abdurrazzâk'ın meşhur *Musannef*'inde de yaşanmaktadır.[31] Bu kitabın "Kitâbu't-talâk" bölümündeki 1.034 rivayetten sadece 50 tanesi merfûdur.[32] Yine İbn Ebî Şeybe'nin kitabında, bazı babların tamamında daha önceki peygamberlerin söz ve davranışlarına yer verilmektedir.[33] Bütün bu durumlar, bizi konulu hadis kitaplarının gerçekte hadis kitabı olup olmadığı tartışmasını açmaya zorlamaktadır.

Rivayet kitapları, merfû hadislerden ve yukarıda anlatmaya çalıştığımız şeylerden başka, tarih bilgisi de içermektedir. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'indeki 41. bölüm "Kitâbu'l-cemel ve Sıffîn ve'l-Havâric" başlığını taşımaktadır. Hâlbuki bu konuların da hadis ilminin içeriğiyle ilişkisi yoktur. Burada merfû rivayetlerin oluştuğu Peygamber döneminden yıllarca sonra gerçekleşmiş birtakım olayların anlatılması da, bu konudaki görüşümüzü desteklemektedir. Tarih ilminin kapsamına giren "Kitâbu'l-meğâzî" bölümü, bu kitabın VIII. cildinin 434-589 no'lu sayfaları arasında ele alınmaktadır. Bu da büyük bir oranı ifade etmektedir. Yine aynı eserde sayfa 570'den itibaren ilk dört halifenin hayat hikâyeleri işlenmektedir. Mamafih bu konular, hadis ilminin ilgi alanı olan merfû rivayetlerin oluşum döneminden sonrasını ilgilendirmektedir.

Son olarak, tefsir ilmini ilgilendiren bir iki açıklama yapmamız yerinde olacaktır. Buhârî, tefsiri hadis kitaplarına sokan ilk kişi kabul edilmektedir.[34] Hâlbuki burada tefsir bağlamında söylenenler, hadis ilmini yakından ilgilendiren hususlar değil, aksine, çoğunlukla filolojik malumattan ibarettir.[35] Adı geçen bu bölüm kitapta 200 sayfalık bir yer tutmakta ve burada büyük oranda sahabe ve sonrakilerin görüşleri ile gramatik açıklamalara yer verilmektedir.[36]

Sonuç ve Değerlendirme

Rivayet kitapları, konulu tasnifler sonucu, bir hadis kitabı olmanın ötesinde, bir fıkıh, kelam, tefsir, tarih vb. kitabı özelliği de taşımaktadır:

> Tasnif dönemi eserleri, Hz. Peygamber'den gelen hadisleri muhafaza etmek ve sonraki nesillere aktarmak gibi bir niyetin yanında, fakih ve kelemcılara tepki olarak Ehl-i Hadisin kendi görüş ve kanaatlerini yayma arzusunu da ihtiva etmektedir. Kütüb-i Sitte içinde, Muslim hariç, Câmi ve Sunen tarzı eserlerin dahi böyle bir tepkisellikten arınmış olarak kaleme alındığını söylemek mümkün değildir... Câmi türü eserler, hem fakihlere hem kelamcılara; Sunen tarzı eserler, ağırlıklı olarak fakihlere, Ehl-i Hadisin kaleme aldı-

[31] Birkaç örnek için bkz. Abdurrazzâk es-Sanânî, *el-Musannef*, Karaçi 1983, VI. 197-227, 325-337, 240-249, 312-323.

[32] Abdurrazzâk, VI. 299 vd.

[33] Bkz. İbn Ebî Şeybe, VIII. 111-123

[34] Celal Kırca, "Rivayet Tefsiri İçinde İmam Buhârî'nin Yeri", *Buhârî Sempozyumu 18-20 Haziran 1987*, Kayseri 1996, s. 184.

[35] Kemal Atik, "Sahîhu'l-Buhârî'deki Kitâbu't-Tefsirin Özellikleri", *Buhârî Sempozyumu 18-20 Haziran 1987*, Kayseri 1996, 187

[36] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 145 vd.

ğı *Kitâbu's-Sunne ve Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserler ise, daha çok kelamcılara birer reddiye niteliği taşımaktadır...[37]

Bu durumda, söz konusu kitapların salt bir hadis kitabı olma özelliğinden uzaklaştığını söylememiz mümkündür. Hâlbuki hadis ilminin ve bir hadis kitabının en önemli misyonu, bu alanlara sağlıklı malzemeyi objektif bir şekilde sağlamalı veya bu sistematiğe sahip bir kitap, hadis kitabı olarak nitelenmelidir. Aksi hâlde söz konusu konulu hadis kitaplarının gerçekten hadis kitabı olduğu konusunda kuşkular oluşmaktadır. Nitekim, pek çok kişiye göre Buhârî'nin *Ṣaḥīḥ*'i bir hukuk kitabı görüntüsü sergilemektedir.[38] Bu tür nedenlerden olsa gerektir ki, İbn Nedîm, Mâlik b. Enes ve *Muvaṭṭā*'ını, eserinin fakihler bölümünde ele almaktadır.[39] Goldziher'e göre de *Muvaṭṭā'* bir hadis kitabı olmayıp, bir hukuk (fıkıh) kitabı özelliği taşımaktadır.[40]

Bir hadisçi, fıkhi, kelami veya herhangi bir ideolojik yapılanma kaygısı olmadan rivayette bulunmuşsa, bu, tartışmamız bağlamında problem oluşturmamakta, ancak, hadislerden fıkhi hüküm çıkardığında sorun başlamaktadır. Esasen fıkhi veya başka hükümler çıkarmak ve hadisin pratiğe yönelik sorunları, bize göre, hadisçinin problemi değildir. Çünkü onun ilgi alanı, hüküm çıkarmada kullanılan pek çok hukuki malzemeden sadece birisi olan rivayetler/hadislerdir. Hadisler dışında, fıkha kaynaklık eden ve fıkıh ilminin inceleme alanına giren pek çok olgu vardır. Dolayısıyla, argümanları hadislerden oluşan bir fıkhın ne kadar yetersiz kalacağı da, ilgililer tarafından teslim edilecektir.

Bu bağlamda, hadis ilmi içinde yer alan nesh, ihtilâfu'l-hadis, sebeb-i vurûd, hadislerin Kur'ân'a arzı gibi konularda da benzeri sorunlar yaşanmaktadır. Çünkü onlar da hadis ilminden çok, hadislerin nasıl kullanılacağına yönelik pragmatik bir problem olarak, fıkıh, kelam gibi branşları ilgilendirmektedir.

Başlangıçta sorduğumuz "Rivayet kitapları ne içermektedir?" sorusuna vermeye çalıştığımız cevaplardan yola çıkarak, rivayet kitaplarının esasen salt bir hadis literatürü olarak adlandırılamayacağını söyleyebiliriz. Sınırlı sayıda kullanabildiğimiz örneklerle oluşturduğumuz çerçeveyle, bu literatürün, yazıldıkları dönemdeki bilgi birikimini aktaran ansiklopedik mahiyette eserler olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu durumda onlar, sadece hadisçilerin değil, diğer pek çok branşın sahiplenmesi gereken kitaplar olmaktadır. Salt hadis kitabı olarak adlandırılabilecek türler ise, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız problemlerden uzak oldukları izlenimini veren; musned, mu'cem ve atrâf türü rivayet kitapları olabilir.

[37] Mehmet Görmez, *Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997.
[38] Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 92, 109.
[39] İbn Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, Tahran t.y., s. 251.
[40] Muhammed Zubeyr Sıddıkî, *Hadîs Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1966, s. 33.

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 151-160

Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvâzene*

İSMÂ'ÎL GASPIRALI [1851-1914]**
YAYINA HAZIRLAYAN: ABDULMECİT İSLAMOĞLU

Mukaddime

Zamânımızda Avrupa medeniyeti dünyânın her tarafında intişâr yolundadır. Zamânımızdaki hayli memâlik-i İslâmiye, medeniyet-i garbiyye arzûsunda bulunub, tarîk-i terakkîye binmişdir. Zamânımızdaki İslâmlar arasında ma'lûmatlı adamlar çoğalmakda olub intişâr-ı medeniyet zımnında teşvîkât artmakdadır. Bu medeniyeti mu'âyene ve muvâzene etmek ve ne olduğunu bilmek en lâzım şeylerdir, değilmi?

Bâ-husûs bu medeniyete İslâmlar dikkat etmeli ki, dîn-i İslâm menba'-ı medeniyet ise de, Avrupa medeniyeti ile imtizâcı nasıl olacak? Bu Avrupa medeniyeti umûmî bir medeniyetmi?

İslâv kavminin Pan-islavist efkârlısı, Avrupa medeniyetini İslâv kavmine her cihetden muvâfık-ı efkâr olmadığını i'lân ediyorlar.

İslâvlara her cihetden muvâfık-ı merâm u efkâr olmayan medeniyet, İslâmlarca daha ziyâde tehlikeli olacağı hisâb olunmazmı? İşte bundan böyle bu müzâkereye lüzûm görülmüşdür. Efkârım hallolunmuş bir meseleyi meydâna koymak değil, âcizlerinin bu kadar kuvveti yokdur. Velâkin mühim bir meseleyi azmı, çokmu müzâkereye düşürmek elimizden gelir ise, kendimizce büyük bir hizmet hisâb ediniz.[1]

* 30 sayfadan müteşekkil bu risale Ebû'z-Ziyâ Matbaasında (İstanbul 1302/1884) basılmıştır.

** Kırım'da Bahçesaray yakılarındaki Avcıköy'de doğdu (21 Mart 1851). Akmescit Rus ortaokulunu bitirdikten sonra Moskova askerî lisesine gönderildi. Bahçesaray'da Rusça öğretmenliği yaptı (1869). Paris'e giderek iki yıl kaldı (1872). Kırım'a döndü (1875). Bahçesaray Belediye başkanı oldu (1879). *Tercümân* gazetesini yayımlamaya başladı (1883). İstanbul'a geldi (1909). Bahçesaray'da vefat etti (24 Eylül 1914). Eserlerinden bazıları şunlardır: *Salnâme-i Türkî, Hâce-i Sıbyân, Medeniyet-i İslâmiye, Arslan Kız, Mekteb ve Usûl-i Cedîd Nedir?, Türkistan Ulemâsı, Rehber-i Mu'allimîn.*

[1] Rusya'nın ahvâl-i ma'îşeti Avrupa'dan başkaca olduğu ve mülksüz yersiz ahâlîsi olmadığı erbâb-ı mütâla'aca gözden bırakılmamalıdır.

Müzâkere

Avrupa medeniyeti veya ki diğer ta'bîr ile Hıristiyan medeniyeti nâmıyla ma'rûf olan sûret-i ma'îşet, nev'-i benî beşer için umûmî bir medeniyetmi? Akvâm ve zamânlar için bir kâide-i külliyemi? Akıl, fikir, firâset ve ahlâk-ı insâniyenin son sözü meyve-i netîcesi bu medeniyetmi?... Avrupalıların i'tikâdına göre, evet budur. Bunların i'tikâdına göre bu medeniyet cümle 'âlemi ve akvâm-ı muhtelifeyi dâire-i ziyâdârına celb ve tâbi' edecek bir kuvvet ve sûret-i ma'îşet imiş... Şöyle ki Avrupa'nın ehl-i târîhi, ehl-i siyâseti ve ekser üdebâsı medeniyet-i hâzıraya şu gözden bakmalarından mâ-'adâ ehl-i ticâreti ve bunların önünde, bazı peşinden düşüb hareket eden top ve tüfeng ve süngü erbâbı dahi bu i'tikâdın da'vâsındadır! İngiliz bezleri, Fransız şarapları, Nemse biraları Avrupa hâricinde her ne tarafa nakl olunurlar ise hep intişâr-ı medeniyet zımnında nakl olundukları gibi Hind'de, Çin'de, Afrika'da, Amerika'da top fitilleyen nefer, medeniyet ve şeref ve ikbâl-i insâniyet uğruna ateş ve kan püskürdüğüne kat'iyen i'tikad etmişdir! Şu kadar var ki, Avrupa sûret-i ma'îşetinde bulunmayan akvâm-ı sâireyi dâire-i medeniyete celb ve kâni' etmek için hukûk-ı insâniyelerini inkâra kadar kalkışıyorlar. Çünkü şu mazlûmların mu'âmele-i cebriyeden ve naks-ı hukûkdan çekecekleri mihnet ve zahmet ileride dâire-i medeniyete dâhil oldukdan son nâil olacakları sa'âdet ile katar katar örtülecek [telafi edilecek] imiş! Ammâ hakîkat bumudur? Avrupa medeniyeti veya ki Hıristiyan medeniyeti hâricinde âdemoğluna râhat ve sa'âdet yokmu imiş? Daha açık ibâre ile şu medeniyet mûcib-i sa'âdetmi imiş?

Dünyânın en parlak kıtasının sûret-i ma'îşetine karşı aksi bir zanda bulunmak her ne kadar müşkül ise de ve bir nev' dîvânelik hisâb olunabileceği dahi şübhenin hâricinde değil ise de –fikir herhâlde hür olduğuna arka verip– Avrupa medeniyeti mûcib-i sa'âdet ve medeniyet-i âhirî olamayacağını kat'iyen i'tikâd etmişimdir. Eğer bu ma'îşet, bu medeniyet sûret-i âhire ise insânlar çok tâli'siz imişler! Eğer bu medeniyetden a'lâ ve parlak medeniyet meydâna gelmeyecek ise insânoğlu râhat ve kıvanç, muhabbet ve hakkâniyet göremeyecek bir mahlûk imiş!

Şu söylediğimizden mezkûr medeniyet sâyesinde olan keşfiyât u ihtirâ'atın mekanika ve teknika terakkiyâtının büyük medâr-ı ma'îşet olduğu inkâr olunur zannolunmasın. Hayır, asrımızda demirler yağ gibi eritildiği, çelikler ağaç gibi doğradıldığı, telgraf ve telefon muhâberâta, vapur ve demiryolların nakliyâta ve ticârete hizmetleri ma'lûmûmuzdur. Velâkin semeresi bunlar ise de Avrupa medeniyetini başlıca ve a'lâ medeniyet hisâb edemiyoruz. Avrupa ve Hıristiyân medeniyeti bildiğimiz doğru ise, eski komedyanın tâze bir perdesidir. Ya'nî yeni bir medeniyet olmayıb eski medeniyetlerin sonudur ki medeniyet-i cedîde ileridedir? Her ne kadar bu medeniyetin eskilerden neş'et etdiğini Avrupa üdebâsı inkâr etmiyor ise de Avrupa medeniyeti başlıca bir medeniyet olduğu cümlesinin kavlidir. Burasına râzı olamıyorum. Yunan ve Roma medeniyetlerinde müşâhede olunan esâsî, Avrupa medeniyetlerine dahi esâs olmuşdur. Esâs bir olduğu hâlde medeniyet diğer olamaz. Ancak rengi, örneği başka olabilir. Vâkı'â Avrupa medeniyetinin özü cedîd ve başlıca değil ise de rengi, tüsü [tüyü] cedîd olduğunu inkâr etmiyorum...

Mütâla'anın ilerisine dalmazdan evvel 'medeniyet' ne olduğunu kararlaştıralım. Zâten medenî; şehirli ve medeniyet; şehirlilik ma'nâsında olduğu cümleye ma'lûm olup, şehirli bir insân kırda ve sahrâda ikâmet eden bedevî bir insândan râhatça, selâmetçe ihtiyatlıca ve emniyetlice bir hâlde yaşayabileceğinden 'medeniyet' demeden, insânların râhat, selâmet, emniyet üzre yaşamakda olan bir usûl ve sûret-i ma'îşet olduğu istihrâc olunur. Bundan böyle bir medeniyetin sâyesinde insânlar umûmen ne derece râhat ve emin yaşarlar ise şu medeniyetin derecesi dahi ona nisbeten ileridedir. Medeniyetin parlaklığını büyük büyük köyler, kiliseler, kaleler, fabrikalar ve revolver toplar ile ölçenlerden değiliz. Medeniyetin mikyâsı umûmun ondan istifâdesidir. Diğer ölçü kabul edemiyorum.

Mısır medeniyetinden kalmış piramitler, dikili taşlar bir adamın nefsine ve keyfine milyonlarla âdemoğlu esîr olduğunu rivâyet ederler.

Yunan ve ba'de Roma medeniyetleri devrinde bir şehre ve şu şehrin yalnız ilerisine cümle 'âlem esîr olub hukûkdan bî-behre kaldığı görünüyor!

Sanâyi-i nefîseler, felsefiyyûnlar, şu âralar ve bunca cesîm ebniyeler filânlar... denilir ise, evet bunları inkâr etmiyorum. Yunanlıların ve Romalıların ma'îşet-i insâniyeye hizmetleri olmadı demiyorum. Velâkin medeniyetleri nâkıs bir medeniyet olub belki on bin ebnâ-yı cinsinin sa'y-i semeresinden bir âdem istifâde ediyor idi. On bin âdem hukûk hâricesinde râhat yüzü görmez mihnet ve hakâretden kurtulmaz bir halde tutulub biri râhatca yaşıyor idi diyorum. Ve böyle usûl ve sûret-i ma'îşete hoş nazar ile hiç de bakamıyorum. Avrupa medeniyeti ise bu medeniyetlerden tevellüd etdi. Bunlardan a'lâca ve parlak ise de esâsen bunlar ile bir medeniyet olduğundan bunlar ki nâkıs bir medeniyetdir. Romalılar esîr etleri ile havuzlarda beslenmiş balığa doymayıb inkırâz buldukları gibi bunların oğulları olan Avrupalılar dahi bütün 'âlemin semeresine doyamamakdadırlar!

Velhâsıl medeniyet-i hâzıra, Avrupalıların dedikleri gibi yeni bir medeniyet değildir. Eski usûl-i ma'îşetin âhir şeklidir. Eski bir hikâyenin âhir sahîfesidir.

Bu dediğime karşı iki türlü i'tirâz olunabilecekdir: Her ne kadar Avrupa medeniyeti eski medeniyetlerden tevellüd etmiş ise de onlarda bulunmayan bir rûh ile taze can almışdır! Bu da Hıristiyanlıkdır deniliyor. Evet! Avrupa medeniyeti Hıristiyanlık ile yan yana devam etmişdir. Velâkin Hıristiyanlık insânların ma'îşetine ve birbiriyle mu'âmelesine taze bir esâs te'sîs edebildimi? Etmiş ise medeniyet taze bir medeniyet olmuş olur. Hıristiyanlığın ibtidâsı tabî'at-ı beşere mugâyir bir hayli kavâ'id-i ahlâkiyeden ibâret olub, ba'de bu kavâ'idi neşredenler 'Kilise' beyliği teşkîl edib, değil eski medeniyete taze can ve esâs versinler, kendileri eskilerin kavâ'id-i ma'îşetine tâbi' oldular! Târih ve vakâyi' şâhidimdir.

Roma zâdegânları yerine baronlar, şövalyeler ve şato sâhibleri geldiği gibi ruhbânî yerine kilise erbâbı yerleşti! 'Umûmun ise, Roma medeniyeti inkırâz bulub Avrupa'nın gûyâ cedîd medeniyeti doğduğundan hiç haberi olmadı. Yine eski hukûksuzluk, bahtsızlık, kararsız mihnet ve zahmetden 'umûm halâs olamadı.

Âletler, usûller, örnekler tebdîl oldu. Velâkin netîce ve semere eski hâlinde kaldı.

Bir de denilir ki, evet! Avrupa'nın medeyinet-i hâzırası nâkıs bir medeniyetdir. Velâkin tabî'atınca mürûr-ı zamân ile terakkiyi fehm ve ahlâk sâyesinde

eski medeniyetlerden kabûl etmiş olduğu ba'zı ba'zı esâsları terk ederek kemâl-i revnâk kesb eder... Evet! Nâkıs esâsları terk eder ise, cedîd ve yeni esâs üzre te'sîs olunur ise, bu medeniyet kemâlini bulur. Ammâ buna taze medeniyet denilir ise de, Avrupa veya ki Hıristiyan medeniyeti denilmez! Bu meşhûrenin nâmı ve zamânı geçmiş olur! Benim dediğim de bu.

Çok ertelere dalmayalım. Avrupa'nın hâl-i medenîsi ne idi ve şimdi nedir? Pek çok resimler ile gözlerimizi, pek çok vâkı'alar ile zihnimizi bozmaya hâcet görmüyorum. Avrupa'nın hangi bir tarafına bakılır ise koca bir vilâyet ve bir milyon ahâlî zulme düçâr olub, bir dük ve beş baron ve on beş şövalye ve kırk papaza esîr ve bî-hukûk, hayvân gibi onlara âlet ve medâr-ı ma'îşet değilmi idi? Ve bu da taze medeniyete taze can veren Hıristiyanlığın en parlak, en güçlü nüfûzlu zamânında değilmi idi?

Gelelim bu güne: İş bu on dokuzuncu ve meşhûr asra ki, sâyesinde kıt'alar ayrılıb deryâlar deryâlara katıldı. Gökyüzüne çataşmış dağlar açılıb insânoğluna yol verdiler: Gelelim bu asra... Murâdımız on dokuzuncu asrın târîhini yazmak değil, semerât-ı medeniyesine bir göz atmakdır.

* * *

Buyrun, ister Paris'e, ister Londra'ya ister diğer bir merkez-i medeniyet olan şehrin birine fikren seyâhat edelim. Meselâ Londra'ya varmış olalım. Londra'da ne göreceğiz? Dağlar gibi beş-altı kat kâr-gîr binâlarını, cesîm, demir köprülermi, yer dibinden Thames nehri altından yapılmış demiryollarını, beş-on bin amele işleyen fabrikaları mı, hükümdâr sarâyları gibi olan mekteblerimi, 'âleme umûr-ı siyâset ve 'adâlet numûnesi hisâb olunmuş meb'ûsân dîvân-hânesi parlamentoyumu? Hayır! Yalnız bunlar, aşikâre âsâr-ı medeniyete dikkat eder isek ve ma'îşetin içyüzüne dikkat etmez isek, bir şey anlayamayız. Ancak kudretlerine, akıllarına şaşıb kalacağız. Ma'îşetin iç yüzüne dikkat edelim. İşte beş yüz bin liralık bir kâr-gîr binâ. Yalnız içerisini zînetlemiş mermer, ipek, billûr, çini, fağfûrî akçeye tebdîl olunur ise, şark ticâretine büyük bir sermâye olabilir. Bu binâ bir adamındır. Yer zemininden yukarısında bir familya ikâmet ediyor. Üç-beş adamdan 'ibâret bu familyanın akşam ta'âmından sonra sofrasına naklolunan nâdir meyvenin ve müskirâtın değeri olan akçe ile memâlik-i şarkiyede on familya, on gün râhat geçinebilir! Servet böyle toplanmış; ma'îşet böyle bollanmış. Bu medeniyete tâbi' olmamak mümkünmü?... Şu binânın yer zemîninden aşağı katına dahi bir dikkât edelim. Üç-beş ayak nerdübân ile indik. Odalar insân dolu. Pencereler tavan dibinde. Duvar rutûbetli, yerden yine rutûbet devam ediyor. Hava yok gibi... Kokudan, insân terinden burnunuz varacak yer bulmaz. Sadâdan, gürültüden kulaklar vazîfesini terk eder. Gördüğünüz pislikten, işitdiğiniz edebsizlikden vicdân ayağa kalkar. Ufakca bir oda, sekiz-on adam hapis olunmuş gibi, kadın, kız, yaş, kart, halsiz ve sarhoş, ağlayan ve gülen hep bir yerde, birbirini görmez ve işitmez gibi yaşamakdadırlar!... Bunların mekânları değil bir odası olmayıp, bir odada ancak kirâlanmış bir yatak yerleri vardır. Yatak dahi kendilerin değildir. Şöyle ki, oturdukları, yatıb durdukları yer îcâr iledir. Bir kazan, bir çanağa mâlik ol-

mayıb yedikleri lokantadan, içtikleri tavernadan, meyhânedendir. Âlem yanar ise hakîkaten bir hasırı yanmayacak bunlardır.

Şu milyonluk binânın üç beş katı bir familyaya mekân olub yer aşağısı alt katı bir iki yüz insâna mekân ve dâr-ı istirâhatdır! Yukarı katda oturan familya bir kaymakâmlık kadar mülke, beş-on milyonluk servete mâlik! Aşağı katda yüz-iki yüz ebnâ-yı cinsin başını koymağa bir yastığı, örtünmeye bir yorganı, su içmeye bir bardağı yokdur! Mezkûr familya yüz sene bir iş etmeyib yatıb aşarse [yeyip içse] hemen malı doymaz gibi, aşağı katda yüz adam iki-üç gün hizmet bulmaz ise ne i'tibârı var ne aşayacağı!

Buyrun! Bir cesîm fabrikaya girelim: Üç-beş yüz at kuvvetinde olan bir buhar makinası, üç-beş yüz âlet-i muhtelifeyi hareket etdiriyor. Üç-beş bin amele sabahtan akşama kadar azdan on-on iki saat hüner ve kuvvetlerini, sabr ve gayretlerini meydâna koyub çalışıyorlar. Hâsıl olan emti'a her ne ise bir kasabayı kaldırır gibi, cesîm vapurlar ile cihânın her tarafına nakl ve fürûht [satılıyor] olunuyor. Fabrikanın hisâb defterine hizmet eden defterdâr ve kâtibler büyük bir dîvân-hânenin heyetinden ziyâdedir! İşte bu fabrika ki öz başına ufacık bir âlemdir. Ufacık bir heyet-i medeniyetdir. Bunca hüner ve sa'y semeresi ile hâsıl olan netîceden heyetini teşkîl edenlerin istifâdesi nedir? Râhat yaşamak lâzımınca yeyib içmek, âilesi ile berâber ferâh ve zevk etmek, kartlıkda yoksuzlukdan ve muhtâçlıkdan emîn olmak öylemi?... Hayır, fabrikanın sa'y-ı semeresinden bir familya yâ üç-beş familyadan mürekkeb bir kumpanya istifâde eder. Kalan üç-beş bin insân aynı hayvân gibi boğaz tokluğuna hizmet eder! Râhat nerede ki ancak tabî'î bir uyku için vakitleri kalır. Bir sâ'at ziyâde uyur ise o gün karnı doymayıb kalır! Ferâh nerede ki işten ve açlıkdan çoluğu çocuğu göz açamaz. Kartlıkda yoksulluk nerede ki diri ve sâğ vaktinde beş gün işsiz kalır ise beş aya kadar hisâbını bulamaz.

Bir-iki sene Amerika'dan pamuk, Avustralya'dan yük gelmez ise veya ki Hindistân âhâlîsi İngiliz emti'âsını almaya çâresi veyâ hâcetli olmaz ise biliriz ki merkez-i medeniyet ve yeryüzünün şemsi ne hâle gelecekdir. Yedi-sekiz milyon fabrikacı amele, iki-üç milyon kömürcü amele bunların sâyesinde yaşayan beş-on milyon diğer amele ve işçiler mekânsız ve aç kalacakdır. Londra'nın, Birmingham'ın, Manchester'in ve gayri şehirlerin o cesîm binâları ve koca koca sarâyları kapı pencere bastırıb bu bîçârelerin hiçbirini içeriye almayacakdır!

Her ne türlü sebepten olur ise olsun makine ocakları bir iki sene tütemez ise otuz İngiliz'den yirmi dokuzu yastığı terk edib başını taşa koymaya ve yorgan bulmayıb kamış yaprak örtünmeye ve âlemin sofra[ların]dan çekilib ağızlarını havaya açmaya mecbûr olacaklardır. Yirmi dokuzu bu hâlde ise de otuzuncu birâderleri bunca mâl ve emlâk ve nakd toplamışdır ki bunları hayli vakitler doyurmaya muktedirdir... Ammâ üserâmı yâ? Esîr olmak derecelerine kaldırmamak daha efdal ve daha şerefli ve daha kolay olmazmı idi yâ?!

Usûl-i idâre-i devlet ve milletin en âkil ve en parlak, en âdili addolunan parlamentoya girelim: Parlamentonun elinden gelen iş ve adâlet, yalnızca hükümdârlardan sâdır olduğu çok görülmüşdür. Ve ba'zı parlamentoların gaddârlığı, belâ-

yı cihân olan cihângîrlerin nâmına yetişmişdir! En meşhûr parlamento İngiliz değilmi? Şu parlamentonun efkâr-ı âlîsi ve sebeb-i ictimâ'ı iki yüz elli milyon akvâm-ı sâireyi otuz milyon İngiliz'e ve cümlesini berâberce katışdırıb bir milyon kadar zâdegân ve ehl-i servetin râhat ve keyfine âlet etmeden ibâret değilmi?

Buyrun! Dârü'l-fünûnların birine girelim: Neler, tahsîl olunmuyor! Akıllardan hâriç gibi... Ne kemâlât, ne fehm, ne efkârlar bu? Fir'avnların nizâm-nâmelerinden asır be-asır Mösyö Gladstone'un ba'zı teklîflerine gelince ilm-i hukûku hıfz etmiş olan avukatlar; bin atın kuvveti yetişmeyecek işi bir yük yer kömürüne işleten makineciler; beş on dirhem eczâ ile koca dağı alt üst edecek kimyâgerler; deryâlar üstüne köprü tutuşduracak mühendisler iş bu fünûnhânelerde yetişirler! Bu hânelere hayrân olmamak mümkünmü? Evet! Avrupanın dârü'l-fünûnları ve gayrı terbiye mahalleri bâ'is-i hayret ve şâyân-ı dikkatdir. Velâkin bunca fenden ve efkâr-ı 'âlemi muhît olub da insân için en gerekli ve fünûn-ı mütenevvi'anın en şerefli olacak bir fenni dâire-i mer'iyyenin ve tahsîlin hâricinde bırakılmasına daha ziyâde ta'accüb ederim! Bu fen ise birkaç bin senelerden beri öteden beriden inkırâz bulub sürülüb gelmekde olan Avrupa ma'îşet-i medeniyesine nâ-ma'lûm 'ahlâk ve tam hakkâniyet'den bahseden fenn-i âlîdir! Avrupa'nın her neresi olursa olsun zâhir parlaklığı ile pek çok kimseyi aldatabilir. Zannedersin ki edeb ve râhat, safa ve nezâket, adâlet ve bahtiyârlık âlemin her tarafından kalkmış da yalnız buraya toplanmış! Heyhât parlak parlak ammâ, parlayan eşyânın cümlesi altın ve gümüş değildir. Bir mîzân alalım da Avrupa'da göreceğimizi çekelim: Hesaba ve çekiye gelirmi 'acaba? Rothschild gibi on-on beş adamın yüz milyonlarla servetinemi ta'acüb edelim. On-on beş milyon ahâlînin ölümlük iki arşın toprağı olmadığınamı şaşalım! Londralı bir leydinin, Paris hanımının terbiye ve letâfet ve nezâketinemi hayrân olalım. Londra ve Paris caddelerinde vücûd ve ırzını müzâyede etmekde olan (defter mûcibi) yüz elli bin fahişe hanımlaramı dikkat edelim! Bir inekleri, bizim on inek kadar süt verdiğinimi tahsîn kılalım! Yüzde doksan dokuzu bir ineğe sahib olamadıklarındanmı ibret alalım... Milyonlar sarf edib cihât-ı muhtelifede Nasrâniyete da'vet ve terğîbinemi bakalım. Avrupa'nın içinde Kiliseye ve İncil'e îmân kalmadığınamı hayrân olalım! Gûyâ hürriyet-i insân için yapdıkları muhârebelerimi seyr edelim. Bîçâre Alsace-Lorraine bâkire kızları Paris'te elli Franga kadar fürûht olduğunu [satıldığını] mîzân-ı insafa çekelim?!...

Velhâsıl bir bakdıkça Avrupa ma'îşeti ve medeniyeti gâyet süslü, zînetli ve yakışıklı bir kadına benzetiliyor velâkin biraz da dikkat olunur ise şu kadının dişleri uydurma. Saçları takma. O, dolu dolu göğüsleri kabartma pamuk... Ve bir de o cânfes elbiseler taşlatılır [çıkarılır] ise yaralara, koturlara [iltihaplara] tesâdüf olunub çevrilmeden gayri mecâl kalmaz.

Avrupa'nın sûret-i ma'îşeti ve usûl-i medeniyyeti nâkıs ve çürük esâslarla tesîs olunduğu Avrupaca dahi pek çok adamın ma'lûmu olmakdadır. Bu ma'îşet akl ve insâf-ı insânînin son binâsı olmadığı günden güne sür'atlice bir sûretde anlaşılmakdadır. Kırk-elli sene evvel bu medeniyetden hoş ümîd kesib yüz çeviren yüzde bir-iki ise bu günde hemân yüzde otuz vardır! Bunlar, tebeddülât-ı tâm tarafdârı,

fırka fırka 'Sosyalist'lerdir. Azmı çokmu 'Sosyalizm' efkârları cümleye ma'lûmdur zannederim. Murâdımız Sosyalizm efkârlarını teftîş ve muvâzene olmadığından ancak burada aslı esâsı hakkında bir iki söz söylemek münâsib görülmüşdür.

Avrupa'da Sosyalist ta'bîri türlü türlüdür. Bizce anlaşılacağı Sosyalistler demek Avrupa'nın ma'îşet ve medeniyet-i hâzırasından bütün bütün ümîd kesib yeniden ve cedîd esâslar üzre cedîd bir medeniyet meydâna çıkarmak efkârında olanlardır. Bunların efkârınca tam tebeddülât ve inkılâbât lâzım gelir. Mülkiyet ve ırsiyet, âile, sermâye hukûkları ve gayr esâslar efkâr olunub emlâk, mâl, ticâret, sermâye, iş ve dahi kadın, evlâd müşterek olmak lâzım geliyor imiş! Bu yol ile herkes işinden, sa'yinden müsâvî derecede istifâde ve dünyâ lezzetlerinden mahrûm kalmayacak imiş! Kiminde çok çok kiminde hiç yok olmayacak imiş.

Sosyalizm efkârlarına dâire-i Avrupa edebiyâtında pek çok te'lîfât vardır. [Robert] Owen, [Charles] Fourier, Saint-Simon ve gayrılar koca kitâb dolusu tasavvurât ve tertîbât nakl etmişlerdir. Şöyle ki, bunların yazdıkları gûyâ icrâ olunur ise dünyâda hiçbir bahtsız kalmayacak; insânlar müsâvî derecede umûmen iş işleyecek; râhat görecek; safâ ve zevk edecek; dünyâdan cümle bir derece istifâde ve kezâ ve kezâ... Bu Sosyalizm efkârları ahlâk hâricinde bir hayli hayâlâtdan ibâret olduğunu söylemek lâzımmı acabâ? Zannetmem, eski usûlü terk edecek olub Sosyalistler sudan kaçıb ateşe uğruyanlara benziyorlar. Tam müsâvât imiş. Maddî ve ma'nevî. İnsân halk olundukda müsâvî halk olunmuyorlar ki, ba'zısında kuvvet ba'zılarda zihn ziyâde oluyor. Ve ırsiyet olmayacak imiş... Ne demek? Peder nefsinden esirgeyib evlâdına bir şey toplayacak, bu ise ortaya konulub umûma taksîm olunacak, bunun müsâvât ve adâlet neresinde kaldı? Ammâ âile de olmayacak, peder-evlât biri birini tanımayacak, vârisliğe ne hâcet? Hulâsa-i kelâm memleket ve cem'iyyet-i insâniyye bir kışla hey'etine girecek. Ahâlî boru ile kalkacak, boru ile işe, güce gidecek, boru ile umûmî sofraya da'vet olunacak, boru ile zevk ü safâ edecek; boru ile birer kadın alıb istirâhata çekilecek... Âferin Sosyalistler, iyi medeniyet, iyi ma'îşet tesîs edecek imişsiniz!

Sosyalistlerin efkârlarından ziyâde dikkat olunacak şey bunların Avrupa'nın her cihetinde kesreti ve günden güne tarafdârlarının çoğalmasıdır. Milyonlar ile köylü ve şehirli amele hep Sosyalizm perverleridir. Zannolunmasın ki Sosyalizm efkâr-ı bâtılaları vakti ile red ve def' olunur. Bu efkârın meydâna çıkmasının sebebi durdukca bu efkârlar –sönmek bir taraf dursun– günden güne meydân alacaklardır. Tabî'îdir ki bir insân hâlinden hoş olmaz ise ve hâlinin perîşânlığı etrâfın zulmünden geldiğini i'tikâd eder ise tebeddül-i hâlden gayri fikri ve matlûbu olamayacakdır. Avrupa'nın ma'îşet ve medeniyet-i hâzırası ise bir adamı güldürüb, mesrûr edip, yüz adamı ağlatıp, nâ-hoş etmekde olduğu sırada Sosyalizm'e ölüm olamaz.

Avrupa'da ve belki cihânda bu mesele en büyük bir meseledir. İnkılâbât-ı müdhişe Sosyalizm yüzünden gelecekdir. Otuz yıllık muhârebeler, Fransa İnkılâbat-ı Kebîri değil ki Hun ve Moğol hareketleri Sosyalizm inkılâbât-ı müdhişesi karşısında oyuncak derecesinde kalacakdır! Avrupa'nın istikbâline karşı toplanmakda olan belâ-yı kebîr budur. Ve medeniyeti ise Sosyalizm dağlarında gark olunacak-

dır. Avrupa'nın müstemlekâta aşk u muhabbeti bu derdin zorundan, vahşîlere ve nîm-medenîlere [yarı medenilere] hamiyetden olmadığı ma'lûm yâ!

Fen, istatistik her ne kadar ilerlemiş ise de daha çok noksanlı bir fendir. Velâkin Avrupa'da ne kadar sermâyedâr ve mâldâr olduğu ve ne kadar yersiz, mekânsız amele olduğu, hâlinden hoş ve nâ-hoş olanlar, sosyalistler ve gayr-ı sosyalistler hisâb ve sene be-sene bu hisâbların tebeddülü ma'lûm olsa idi Avrupa kaç seneden inkılâbât-ı azîme uğrayacağı kolayca hisâb olunur idi.

Geçmiş asırların karanlık deryâsına dolub iş bu zamân-ı hâzıra kadar teftişleyib gelir isek insânların yekdiğeriyle, cem'iyetin cem'iyet ile, kavmin kavm ile mu'âmelesini hep bir esâs üzre te'sîs olunmuş göreceğiz. İnsânları, cem'iyetleri, heyetleri hareket etdiren nedir? Hareketden matlûb nedir? Akşam, sabah gönlümüzü, aklımızı istîlâ eden nedir? Bana göre (menfa'at-ı şahsiyye ve faydadan) hiçbirisi değil. Eski Yunanlı, taze Avrupalı, Atina Cumhûriyeti, Belçika Kraliyeti hep yek matlûba hizmet ediyorlar. Sebeb-i hareketleri, esâs-ı mu'âmeleleri birdir. Bu da fayda, fayda ve faydadır. Herkes maddî ve ma'nevî fâidesini arıyor, ona çalışıyor, ona çabalıyor. Ahlâk, terbiye, hukûk hep bu meslek-i umûmî üzre te'sîs olunmuşdurlar. Dünyâya ne için geldin? Niçin yaşıyor isen? Özüm için. Niçin okuyor isen? Öz fâidem için. Ne murâdın var? Fâidelenmek. Ne arıyorsun? Fâide. Bu gayret niye? Fâidem için. İşte insânları alıb gezen hep fâideden mâ-'adâ başka bir şey görünmüyor! Evet matlûb-ı ma'îşet, sebeb-i hareket, ve beyne'l-insân mu'âmele, fâideden mâ-'adâ diğer matlûba rabtolunmadığı hâlde ya'nî diğer bir ta'bîr ile piçen, samân görmedikce insânoğlu dahi boyun uzatmadığı hâlde medeniyet nâkısı ma'îşetde zulm olmaz da ne olur? Boğaz da'vâsı ve matlûb-ı nefsî üzre teşkîl eden ma'îşet ve oldukca heyet-i sûret-i hayvâniyede bulunmaz da ne olur?... Cây-ı teessüf şurasıdır ki nev'-i benî beşer, vicdân, akl, insâf, fikr ve gayrı ihsân ve hamiyyetden bî-behre olmadıkları hâlde esâs ma'îşet ve yekdiğeri ile mu'âmele için fâide ve nefsden mâ-'adâ bir şey ittihâz edemediler!

İngiltere'nin ve belki zamânımızın meşâhîr-i üdebâsından John Stuart Mill 'Utilitarizm' [Utilitarisme] ser-levhasıyla yazdığı bir risâlesinde bu meseleyi müzâkere ediyor. Utilitarizm, 'fâidecilik' demek oluyor. John Stuart Mill'in i'tikâdına göre mu'âmele-i insâniyenin ne sebeb ve matlûb (fâide) ittihâz olunması kavâid-i ahlâkiyye-i asliyyeye muğâyir olmayıb bilâkis bir hiss-i esâs-ı aklî imiş. Ancak her kimin (fâideye) hukûku olduğu için fâide yolunda hareketden gayrının fâidesine mâni' ve ziyân vermemek gerek imiş... Hürmetli felsefiyyûn tek şuracığını aldıramamışlar ki [dikkat etmemiş ki] bir kerre insânoğlu 'fâide'yi matlûb-ı hareket ve matlûb-ı ahlâk hâricinde olmadığına i'tikâd etdikden son, diğer insânların fâidesini gözetmeye çok vakti kalmıyor. Herkes öz fâidesini gözetmeden gözü boşalmıyor ki gayrıların fâidesini gözetsin.

Her ne kadar âlet ve usûl-ı muhtelife sanâyi' ve ma'rifet sâyesinde Avrupa medeniyeti hisâbsız servet cem' olunmasına yol açmış ise de bu servetden umûmun istifâdesi ve ma'îşet-i medenî-i hâzıradan nefret olunub inkılâbât-ı tâm Sosyalist efkâr-ı müdhişeleri bi't-tab' tevellüd edib memâlik-i garbî gâyet tehlikeli bir hâle düçâr olduğu söylendi.

Medeniyet-i garbî sâyesinde yaşayan insânların esâs hareketleri 'fâide'den ibâret olduğu ve bu 'fâidecilik' kâide-i külliyesine karşı Avrupa'nın hemân nısfı olan tâze adamlar ya'nî Sosyalistler, insânoğluna en mukaddes ve tabî'î hukûkları olan 'âile, mülk, hürriyet-i şahsiyye' gibi şeyleri inkâra kalkışdıkları ma'lûmumuz oldukda, eskilerin bir çıkmaz sokağa sapdıkları gibi tâzeler dahi diğer birisine isâbet etdikleri bence şübhesiz bir hâldir!

Bir hey'et-i medenîyi teşkîl edenlerin bir kısmı ardına önüne bakmayıb "Her ne var ise hepsi bizimdir." da'vâsında oldukda bâkî kalanlar azıcık gözleri açıldığı ile "Hayır! Durunuz efendiler, öyle değil. Her ne var ise cümlemizindir. Çıkarınız meydâna, umûma taksîm edeceğiz." da'vâsında bulunacakları tabî'îdir.

İşte Avrupa medeniyeti on dokuzuncu asra yetişdiği esnâda meydâna çıkardığı mesele budur. Halletsinler bakalım! Kıta'ât-ı sâire Avrupa'nın bu ahvâlinden istifâde edebileceklermi acabâ? Etmezler ise Avrupa'nın giriftâr olan Sosyalizm belâsına ileride onlar da uğrarlar.

Avrupa'dan memâlik-i sâireye sanâyi' ve fünûn ile berâber usûl ve kavâid-i ma'îşeleri dahi nakl olunur ise şüphe yok mezkûr ma'îşeti Asya'da dahi Sosyalizm'i intişâr edecekdir.

Cedîd hüsn-i ma'îşet ne yüzden gelecek, bu ma'îşeti te'sîs edecek â'lâ esas ve kâide ne olabilir ki, meydân-ı tarakkîye çıkmış memâlik-i İslâmiye ve akvâm-ı müslime istikbâllerini te'mîn edebilsinler? Avrupa'nın peşinden gidib ba'de Sosyalizm belâlarına uğrayacak isek yazık sa'y ü gayretimize. Okuya okuya sivilize olub Frenkler gibi [olacağız] diyecek isek ve mukaddes bir matlûb-ı ma'îşet kesb edemeyecek isek yazık bizlere!... İnsânların birbiriyle mu'âmelede fâ'ide ve faydadan evvel gözetecek bir şey yokmu imiş? Vardır! Bu da 'hakkaniyet'dir! İnsânların yekdiğeri ile mu'âmelesinde hakkâniyetden evvel gözetilecek bir şey yokdur. Nev'-i beşerin ma'îşetine esas olabilecek hakkaniyetden mâ-'adâ bir şey olamaz! Hakkaniyet üzre te'sîs olunan ma'îşet, en pâk ma'îşet olacakdır. Bu ma'îşetin dâiresinde olan insânlar râhat yaşayabileceklerdir. Çünkü insânların her hareketi hakkaniyete istinâden olursa zulm ortadan kalkdığı gibi mazlûm dahi bulunmayacakdır. Nefs ve zulm meydândan çekildikleri ile hakkaniyet yüzünden meydâna gelmiş ahvâl ü ma'îşete hangi insân aks ve düşman olabilecek?

Eski medeniyetlerin kusuru ancak oldur ki hakkaniyet ma'îşetin hâricinde kalmışdır. Tasavvur edelim ki bir cem'iyet-i medeniyeyi teşekkül edenler 'umûmen işlerini ve hareketlerini tam hakkâniyete bağlamış olsunlar. Hakkâniyete sığmayan sûretde 'fâide'yi terk etsinler... İnsânlar birbirinden nâ-râzı, birbirine hasûd, birbirine emniyetsiz, birbirinin varlığına kasd edebilirlermi? Birbiri hakkında sû-i zan ve sû-i kasda meyl kalırmı? Evet kalmaz! Kimse hukûkum aleyhinde olmadığına kâni' isem ve kimsenin hakkında değil isem kim benden nâhoş olacak, ben kimden nâ-hoş olabilirim? Hiç!

Fünûn, mekanika, teknika sâyesinde insânlar sühûlet ile esbâb-ı ma'îşeti toplayabilirler. Velâkin hakkaniyet hâricinde bunlardan insânoğlu râhat râhat istifâde edemez. Çünkü herkes hissesini arttırmaya gayret eder. Kuvveti ziyâ-

de olan, hissenin ziyâdesini zabt eder amma hakkı da ziyâdemi idi bakalım!?

Bilmem efkârımı anlatabilirmîm [anlatabiliyor muyum]? Velâkin bu defa ziyâde bahs etmeye vakit kalmıyor. Gelelim bahsimizin neticesine:

Medeniyet-i cedîde hakkaniyet üzre te'sîs olunan bir ma'îşetin semeresi olacakdır. Bu medeniyet-i cedîdeyi meydâna getirmeye İslâmlardan ziyâde sermâyedâr bir millet görmüyorum. Bu sermâyemiz ise 'Kelâm-ı Kadîm'dir ki icmâl-i hükmü 'hakkâniyet'dir Toprak ve mülk, sermâye ve fâ'iz, ferd ve cem'iyet, kesb ve kâr, sa'y ve gayret, hayr ve hayrât hakkında öşür ve zekât kâ'ide-i külliyeleri insânları bahtiyâr edecek hakîkatlerdir! Sermâye, mülk, kesb ve kâr hakkındaki kavâid-i Kur'âniye, Avrupaca esas-ı hukûk ve ahlâk tutulabilmiş ise [olsa idi] Sosyalist efkâr-ı müdhişelerine hemen yer kalmaz idi. Çünkü az mı çok mu herkes mülkden, sermâyeden ve sa'yisinden istifâde eder idi. Servete esîr, fâize ömrü bir hizmetci olmaz idi ve bunca nâ-hoşluğa meydan açılmaz idi!

Hukûk-ı İslâmiyenin derece-i a'lâlığını diğer bir tasavvur ile daha ziyâde ızhâr edelim: Meselâ on dokuzuncu asrın Avrupası ma'îşet-i beşer hakkında olan kavâ'id-i Kurâniye'yi kabûl etmiş olsun. İbtidâ her sene hâsıl olan bunca vâridâtın zekât ya'nî kırkda biri ihtiyâclılara tahsîs olunacakdır. İstâtistikaya mürâca'at edelim kaç milyona bâliğ olacakdır! İkinci milyarlar ile nakd sermâyeler ki milyonlar ile insânları esîr etmişdir. Fâizsiz işlemeleri lâzım gelecekdir. Ya'nî kuvve-i i'tibârî ile insânlara galebe edemeyib diğer sûrete tahvîl edib bir sahibini değil pek çok efrâdı hisse-mend edecekdir. Üçüncü, koca İngiltere dört-beş bin, koca Fransa beş-on bin adamın mülkü olamaz idi. Ve olmuş bulunduğu hâlde dahi memâlik-i mezbûrenin toprağından umûmun istifâdesi umûm için yengilce [daha kolay] olur idi.

Artık Avrupa'yı bırakalım. Her ne kadar Avrupalılar kendi da'vâlarına kendileri mümeyyiz olub medeniyetlerinin en a'lâ ve âhir medeniyet olduğunu hükm ederek cihânın her köşesine nakl etmeye cebre kadar varıyorlar ise de bu merhametin başlıca sebebi marş marş ile gelmekde olan haksızlık ve açlık inkılâbât-ı müdhişesidir. Bundan böyle te'mîn-i istikbâle muvâzene yolu ile çalışalım. Avrupa bir ihtiyârdır, tecrübesi çokdur. İhtiyârlığına hürmet edelim. Tecrübesinden hisse alalım da hatâlarını tekrar etmeyelim: Mekteplerini dârü'lfünûnlarını bizler de te'sîs edelim velâkin fünûn ile akıllarımızı ziyâlandırdığımız kadar hakkaniyet ile yürekleri doldurmaya çalışalım. Avrupa'da ne görsek çocuk gibi alıb çapmayalım [koşmayalım]. Bâliğ gibi "Nedir, neye varacak, vicdân ve hakkâniyet hâricinde değilmi?" muvâzenesini etmeye dikkat edelim. Avrupa medeniyeti bilâ-muvâzene kabûl olunacak bir şey olmuş olsa idi bu medeniyete Avrupa'nın nısfı düşman olmaz idi.

Bir daha tekrar ediyorum. Fünûn, keşfiyât ve ihtirâ'ât-ı cedîdenin hizmet-i müfîdesini inkâr etmiyorum. Ancak âlem-i İslâmiyetin ıslâhat ve terakkiyi hâcetli olduğu sırada bilâ-muvâzene Avrupa'yı taklîd etmesini akl hisâb etmiyorum.

Rusya Pan-islavistleri Rus âlemi için Avrupa medeniyeti matlûb olamayacağını da'vâ ederler de âlem-i İslâmiyet müstakil bir tarîk-i terakki ve başlıca bir medeniyet araması lâzım gelmezmi?

islâmiyât VI (2003), sayı 2, s. 161-172

Yaşar Nuri Öztürk'ün *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed*

BÜNYAMİN ERUL
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
berul65@hotmail.com

Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed, son kitabı tebliğ ve tatbik, son dini de müminlere talim etmek üzere gönderilmiştir. O, gerek sahabe için, gerekse daha sonra kendisine inanan kimseler için 'usve-i hasene', yani güzel bir örnektir. Özelde Kur'an'ı, genelde İslam'ı uygulamalı bir şekilde ortaya koyan bu rehberin doğru bir şekilde tanınması, onun örnekliğinin de doğru algılanmasını sağlayacaktır. Aksi takdirde, yanlış tasavvurlar, yanlış sonuçlara götürecektir. Kanaatimizce bu kutlu elçiyi doğru anlayabilmek için üç aşamalı bir yöntem izlenmelidir:

1. Öncelikle sübûtunda hiç şüphe olmayan en temel kaynağımız Kur'an'a başvurulmalıdır. Zira Kur'an ayetleri, yaygın ve yanlış olan cahilî peygamber telakkilerini reddederken, aynı zamanda müminler için sahih bir peygamber anlayışı ortaya koymaktadır.

2. Hz. Peygamber'in, kendisi hakkında yaptığı açıklama ve uyarılara, kendisini ne şekilde tanıttığına bakılmalıdır.

3. Son olarak da, Hz. Peygamber'le beraber yaşayan ve onu en yakından tanıma imtiyazına sahip olan sahabenin verdiği bilgilere müracaat edilmelidir.

Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen bilgiler, on dört asır öncesinden günümüze dek rivayetler aracılığıyla geldikleri için sübûtları kat'î olmayıp zannidir. Dolayısıyla, bu hususta her bir rivayetin, ciddi bir şekilde gözden geçirilmesi, tahkik edilmesi, sahih olup olmadığının tespit edilmesi şarttır. Bu ise, rivayetin hem isnadı, hem de metni ve muhtevası incelenerek yapılmalıdır. Metin ve muhteva analizinde, Kur'an en büyük kriter, en mühim mihenk taşı olmalıdır. Aksi

takdirde sahabe devrinden uzaklaştıkça ortaya çıkan nice uydurma veya çok zayıf olan rivayet, Hz. Peygamber hakkında yanlış bilgi kaynağı olabilecektir.[1]

Yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci aşama hakkında memleketimizde neşredilen ilk çalışma, sayın Yaşar Nuri Öztürk tarafından kaleme alınmıştır.[2] Önemli bir boşluğu ve ihtiyacı görüp *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed*[3] ismiyle müstakil bir eser yayımlarak, bu konuya Türk okuyucusunun dikkatlerini çeken Öztürk'ü kutluyoruz. Ancak, heyecanla alıp okuduğumuz eserin içeriği hakkında aynı şeyleri söyleyemeyeceğizi üzülerek belirtmeliyiz. Bunun nedenleri bu yazımızın konusunu oluşturmaktadır ve aşağıda birçok delille ortaya konacaktır.

Önsözde belirtildiğine göre eser, Allah Resulü'ne duyulan hasrete bir cevap olarak, hadisler ışığında gönülle söyleşebilmek gayesiyle ele alınmış, daha sonra birkaç âşık gönülde daha ürperti vücuda getirir ümidiyle önce bir gazetede yayımlanmış, sonra da 1984 yılında kitap olarak bastırılmıştır (s. 7-8). Daha sonraki yıllarda 8 baskı yapan kitap, Yaratılış, Beden, Kişilik, Görev, O'nun Ümmeti, Salat ve Selam ve Duaları şeklinde yedi başlık altında muhtelif kaynaklardan seçilen toplam 126 hadis ve açıklamasından oluşmaktadır.[4]

"İlk baskıdaki kırk hadise getirilen yorumlar ve açıklamalar ikinci ve üçüncü baskıda yeniden ele alınmış gerekli düzeltmeler ve ilaveler yapılmıştır." diyen yazar, devamla iki hususun altını çizmektedir:

a) "Uydurma olduklarını belirlediğimiz hadisleri de elemiş bulunuyoruz.

b) Yorumlamada, spekülatif bilgiden çok, dinamik düşünceye yöneldik."

Yazarın önsözde sarf ettiği bu ifadelerinden, çalışmasında ne uydurma rivayetlere, ne de spekülatif bilgi ve yorumlara yer verdiği anlaşılmaktadır. Ne var ki, önsözde ortaya konulan bu ilkenin, kitabın ilerleyen sayfalarında hiç de dikkate alınmadığı aşağıda verilecek birçok örnekle görülecektir.

İşte bu yazımızda, Hz. Muhammed'i kendi dilinden tanıtma iddiasında olan söz konusu eser, başta altı çizilen bu iki husus olmak üzere, sekiz farklı açıdan değerlendirilecektir:

1. Kullanılan rivayet malzemesinin sıhhati ve uydurma rivayetler

Her şeyden evvel, Hz. Peygamber'i kendi dilinden tanıtan bir çalışmada, kullanılan malzemenin sahih olması, en azından çok zayıf veya uydurma olmaması gerekirdi. Yazarın, kitapta daha önce yer alan uydurma hadisleri elediğini belirtmesine rağmen, hâlâ bol miktarda uydurma ve çok zayıf hadisleri delil olarak kullandığı görülmektedir. Buna dair birkaç örnek verecek olursak:

[1] 1-3. 6. 2001 tarihinde Ankara'da Kutlu Doğum Haftası münasebetiyle düzenlenen "İslam'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Yeri ve Değeri" adlı Sempozyumda sunmuş olduğumuz "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru" isimli henüz yayımlanmamış olan tebliğimiz, bu hususta hadis uydurma sebepleriyle birlikte pek çok örnek vermek suretiyle konunun nasıl istismar edildiğini de göstermektedir.

[2] Bu konuda İlhan Arsel'in *Muhammed'e Göre Muhammed* adlı yapıtını da zikredebiliriz. (Kaynak Yayınları, İstanbul 2000). Eleştirisi için bkz: Ekrem Keleş, "Muhammed'e Göre Muhammed", *İslâmiyât* V (2002), sayı: 3, s. 185-190.

[3] Bu yazıda eserin İstanbul 1997'de yapılan 5. baskısı kullanılmıştır.

[4] Bu eleştiride kullandığımız 5. baskısı, İstanbul 1997'de Yeni Boyut tarafından 344 sayfa olarak neşredilmiştir.

a) Suyûtî'nin uydurma rivayetleri derlediği *el-Le'ālī*'sinden alınan 4. hadis "Cebrail bana geldi ve dedi ki: "Allah sana selam gönderiyor ve şöyle buyuruyor: Ben seni dölleyen soya, taşıyan rahme, saran kucağa cehennemi haram kılmış bulunmaktayım" (s. 22).

Bu ve benzer uydurma haberlerde, Hz. Peygamber henüz ana rahmindeyken vefat eden babası Abdullâh ve çocukluk yaşlarındayken kaybettiği annesi Âmine ile dedesi Abdulmuttalib'in ve diğer bazı yakınlarının akibetlerinin ne olacağı konusu ele alınmıştır. Muhtemelen Hz. Peygamber'in doğumuna ve yetişmesine vesile oldukları hâlde, onun risaletine yetişemedikleri için, yakınlarının bir şekilde kurtarılma arzusu bu tür rivayetlerin ortaya çıkmasını sağlamış olmalıdır.[5] Nitekim Suyûtî'nin adı geçen eserinin asıl kaynağını teşkil eden *el-Mevḍū'āt* adlı eserinde haberi nakleden İbnu'l-Cevzî, bu rivayetin uydurma oluşuna dair yeterli açıklamayı yapmıştır.[6]

b) "Mahşer günü Kevser Havuzu'nun başına geleceğim. Ve sen, ey Ali, havuz başında yönetici olacaksın. Hasan'la Hüseyin de sâkilik yapıp su dağıtacaklar." şeklindeki hadisin tipik bir Şia uydurması olduğu gün gibi aşikâr olduğu hâlde, sayın Öztürk, Hz. Peygamber'i kendi dilinden tanıtmayı amaçladığı böyle bir kitapta sanki nakledecek başka bir rivayet, başka bir kaynak bulamamış gibi, onu Kundûzî'nin *Yenābi'u'l-mevedde* adlı eserinden almıştır. İzahında ise, "Kevser Havuzu'ndan nimetlenmek Ehlibeyt'e sevgi ve saygıya bağlanmıştır. Bunun içindir ki, Kevser'den nasip dağıtacak kişiler Ali, Hasan ve Hüseyin olarak belirlenmiş bulunuyor." derken, 'nasip dağıtmak' deyimini özenle ve özellikle kullanması manidardır (s. 102).

c) "Ben, ilim beldesiyim; Ali de o beldenin kapısıdır." şeklindeki s. 104'deki rivayetin kaynağı olarak "İM (İbn Mâce), Mukaddime, 11" gösterilmişse de, orada böyle bir rivayet bulunmamaktadır. Söz konusu rivayet uydurmadır ve İbnu'l-Cevzî'nin *el-Mevḍū'āt* adlı eserinde defalarca zikredilmiştir.[7] Burada dikkat çeken bir husus da, rivayeti Hz. Peygamber'i anlatmak için seçmesine rağmen, açıklamanın tamamını Hz. Ali'ye tahsis etmesidir. Okuyucu bir ânda, Hz. Ali'nin faziletlerine dair bir eser okuduğu zannına kapılmaktadır.

d) "Benim Allah ile öyle özel bir beraberlik vaktim vardır ki..." şeklindeki 28. rivayetin uydurma olduğunda şüphe yoktur.[8] Dipnotta kaynak olarak "Tirmizî'den naklen, Aclûnî, 2/173" gösterilmiştir. Hâlbuki Aclûnî orada "Tirmizî'nin *Şemā'il* adlı eserinde rivayet ettiği bir hadis buna yakın anlamdadır." demekte ve tamamen farklı bir rivayet nakletmektedir.

Çalışmada sıhhatleri tartışılır nitelikte bunlara benzer, daha başka birçok örnek var ise de, bu kadarıyla iktifa ediyoruz.[9]

[5] Geniş bilgi için bkz: Erul Bünyamin, agt.

[6] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍū'āt* (3 cilt), tah. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire 1987², I. 283,

[7] İbnu'l-Cevzî, *age.*, I. 349-353.

[8] Tahrici ve değerlendirmesi için bkz. Ahmed Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2000, s. 80.

[9] Benzer rivayetler için bkz. s. 69'daki 15. hadis, s. 253'teki "Alimin uykusu, alim olmayanın ibadetinden daha hayırlıdır." rivayeti, s. 74 ve 77'de kullanılan fakirliğin faziletine dair hadisler.

2. Spekülatif bilgiler

Sayın Öztürk, her ne kadar çalışmanın önsözünde "Yorumlamada, spekülatif bilgiden çok, dinamik düşünceye yöneldik." demişse de, neredeyse eser baştan sona bu türden bilgi ve yorumlarla doludur. Bunlardan gözümüze takılan bazı pasajları kısa değerlendirmelerle vermek istiyoruz:

a) Hz. Peygamber'in, bazı kişileri Havz-ı Kevser'den kovacağını ifade eden 23. hadisin izahında "Kevser Havuzu cennette olduğuna göre, sözü edilen kişiler dış ölçüler bakımından cennete girmişlerdir." demekte, İslam düşünürlerinin ve özellikle tasavvuf büyüklerinin hâkim görüşlerine göre anılan kişilerin Ehl-i Beyt'e kötülük eden Emeviler olduğunu da söyleyivermektedir (s. 100).

Buna göre, acaba insanları cennete koyan Allah mı dış ölçülere göre hükmetmektedir? Yoksa Allah, –hâşâ– onların iç dünyalarını fark edememiş, yanılmış ve yanlış bir karar mı vermiştir? Allah'ın Kevser'i bile nasip ettiği bir kimseyi, Hz. Peygamber'in oradan tardetme yetkisi olabilir mi? Sonra kitapta neden bütün suçlular ve sorumlular olarak hep Emeviler gösteriliyor? İslam tarihi sadece onlardan mı ibaret?

b) Mekke fethine giderken, Hz. Peygamber oruçlu olan ashabına oruçlarını bozmalarını emretmişti. "Bir kısım insanlar, âdeta Hz. Peygamber'e bile takva gösterisi yaparcasına, oruçlarını açmadılar. Bundan önemlisi, oruçlarını açmış olan sahabiler, bir tür eksik adamlar hâline düşürülmüş, bir takva sömürüsüne yol açmış oluyordu... Ve demek oluyor ki, şekilcilik, riyakârlık kokan yaklaşımlar, başka bir deyimle yobazlık, dini tebliğ eden Allah Elçisini bile beğenmezlik edasına bürünebiliyor. Ve yobazlığa karşı en kararlı ve verimli mücadele, İslam'ın muazzez Peygamberi tarafından sergilenmiştir" (s. 213, 215-6).

Hâlbuki bu yolculukta, iftar zamanı yaklaşmasına rağmen, Hz. Peygamber onların zorlandığını görerek oruçlarını bozmalarını istemiş, sahabilerin bir kısmı derhâl ona uyarak bozarken, bir kısmı da bu zorluğa tahammül edebilecekleri düşüncesiyle oruçlarını tamamlamak istemişlerdir. Meseleye azimet-ruhsat veya güç yetirip yetirmeme açısından bakmışlardır. Yine nafile ibadetlerde aşırılığa kaçan iki sahabinin durumunda da, ruhbanlığa doğru bir temayül söz konudur ve Allah Resulü bu tür aşırılıklara göz yummamış, derhâl müdahale etmiştir. Yoksa Sayın Öztürk'ün kurguladığı gibi, ne takva gösterisi, ne oruç bozanları eksik görme, ne yobazlık, ne riyakârlık söz konusudur.

c) "İslam düşüncesi, son Rasul'ü 'ruh-i azam' yani evreni kucaklayan ruh olarak nitelendirir... Hadisin bize gösterdiği sırlardan biri de şudur: Evreni kucaklayabilme noktasına gelmiş bir ruh için her yön kıbledir... gerçek manada Allah'a yönelmiş insan için yönler arasında fark yoktur. Esasen bu durumda yönden söz etmenin anlamı yoktur" (s. 58).

Yetime arka çıkmakla ilgili 20. hadisin izahında da, mutasavvıfların gerçek Beytullah olarak insanın kalbini kabul ettiklerini ve buradan "hacc-ı hakîkî" kavramını geliştirdiklerini belirttikten sonra, "Bunun pratik sonucu, hac için harcanacak paranın ihtiyaç içinde bulunan yoksullara verilmesi şeklinde tecelli etmektedir. Bu yoksulların başında daima yetimlerin geldiğini biliyoruz." şek-

linde bir sonuca ulaşabilmekte, işarî-bâtını diyebileceğimiz aşırı ve sınırsız yorumlara gidebilmektedir.

d) 112. hadisin açıklamasında Arabın düşeceği fitnelere işaret eden iki rivayetten sonra "Demek oluyor ki, Muhammed ümmetine musallat olan fitnelerin hepsinde odak nokta ve motor unsur Araptır. Bu noktada Kur'an'ın Araba bakışını hatırlatmakta yarar vardır." dedikten sonra, içerisinde 'A'râb' ifadesi yer alan bazı ayetlerden hareketle bedevilerin olumsuzluklarını sıralamak suretiyle Arap ile A'râb'ı aynı kefeye koyarak açıkça bir kavram kargaşasına yol açmıştır. Oysa, Hz. Peygamber, en yakın arkadaşları Ebubekir, Ömer, Osman, Ali vb. Araptır, ama A'râbî değildirler. A'râb veya A'râbî kelimesiyle, çölde konar göçer olarak yaşayan bedevi(ler) kastedilmektedir.[10] Arabın zıddı Acem iken; A'râbînin zıddı medenidir.

Sayın Öztürk'ün yukarıdakilere benzer nitelikte daha birçok açıklaması var ise de, verdiğimiz bu örneklerin yeterli olduğunu düşünüyoruz.[11]

3. Çeviri hataları

Eserde dikkati çeken diğer önemli bir sorun da, bazı pasajların çevirisinde düşülen hatalardır. Kur'an meali yayımlamış olan yazarın, bazı ayetlerin çevirisinde dahi önemli yanlışlıklar yapmış olması şaşırtıcıdır:

a) s. 84'de ayetin "Bu şekilde davranmanız, hem hayırlı, hem de yorum olarak daha güzeldir." şeklinde çevirilmesi yanlıştır. Doğrusu: "Bu, (sizin için) daha hayırlı ve sonuç itibarıyla da daha güzeldir." olmalıdır. Zira Kur'an'da birçok ayette geçen ve "netice, akıbet" anlamında kullanılan *te'vîl* kelimesini 'yorum' olarak çevirmek yanlıştır.

b) 9/Tevbe, 6. ayeti şöyle çevirilmiştir: "Eğer müşriklerden biri senden aman diler veya sana komşu olmak isterse ona bu imkânı ver ki..." Türkçedeki "aman dilemek" ve "komşu olmak" tabirlerinin çağrıştırdığı anlamla, ayette geçen ve günümüzdeki iltica hakkına yakın bir anlam taşıyan *isticâr* kelimesinin anlamı çok farklıdır. Bize göre, ayetin doğru çevirisi şöyle olmalıdır: "Eğer müşriklerden biri senin korumana başvurursa, onu koruma altına al ki..."

Rivayetlerdeki çeviri hataları ise bir hayli fazladır:

c) 78. hadisin çevirisinde de önemli hatalar görülmektedir. "Adn ile Amman" değil, "Adn ile Uman" olmalıdır. "Onlar ki aleyhlerinde olan şeyler, kendilerine hemen ulaştırılırken çıkarlarına olan şeyler asla verilmez." şeklinde çevirilen ve anlaşılmayan bu ifadenin doğru çevirisi şöyledir: "Hakları olan şeyler kendilerine verilmese de onlar, kendi üzerine düşen şeyleri verirler."

[10] Bkz. Orhan Karmış, "A'râb" maddesi, *DİA*, III. 242.

[11] Hz. Peygamber'e mucize cinsel enerji verildiği(!) (s. 36-40; Ebû Tâlib'in ilahi rahmete kavuştuğu (s. 51-51); bütün Arapların Hz. İsmail'in çocukları olduğu (s. 14); Hz. Ali'nin sahabe içinde, ümmetin başına geçmeye, madde ve ruh ölçüleriyle en yetkili kişi olduğu, onu seçmeleri hâlinde Kur'an'ın şûrâ ve cumhuriyet prensibine uyulmuş olacağı, ama ne yazık ki, Muhammed ümmeti Peygamber'inin bu mucize direktifine uyma başarısını gösteremediği (s. 102); Peygamberine ihaneti ve tevhide hiyaneti meziyet sayan şaşkın kavim! Arapların birbirlerine yaptıkları kötülüğün, Yahudinin onlara yaptıklarından hiç de az olmadığı (s. 312) gibi örnekler burada hatırlatılabilir.

d) s. 107'de Ebû Dâvûd'dan naklettiği bir hadisin çevirisinde sahabenin kendilerine nafile namaz kıldırması için seslenmelerinden bahsederken "Hz. Peygamber seslere aldırmayınca, sopalarla kapısını dövmeye başladılar." denilmiştir. Oysa oradaki ifade, *fe tenaḥneḥū ve rafa'ū eṣvātehum ve ḥaṣabū bābehū;* yani, "Önce öksürdüler, sonra seslerini yükselttiler, ardından da kapısına küçük çakıl taşları attılar." demektir. Burada *ḥaṣabū bābehū* ifadesi "sopalarla kapısını dövme" olarak çevirilmekle kalmamış, söz günümüze getirilerek, "sopalamaya devam eden bedbahtlar"dan bahsetmesi, ister istemez yanlış çeviri sebebiyle, seslenmek amacıyla küçük çakıl taşı atan sahabenin de sopalarla kapı döven bedbahtlar olarak algılanmasına yol açmıştır.

4. Rivayetlerin bağlamı ve delaleti bakımından verilen bilgiler

Çalışmada görülen en önemli problemlerden biri de, kullanılan rivayetlerin bağlamından kopartılarak zikredilmesi, içermedikleri bazı anlamların rivayetlere yüklenilmesidir. Buna dair birkaç örnek verelim:

a) "Bir gün, bazı sporcu ve müzisyen göstericileri seyreden Hz. Aişe, babası Hz. Ebu Bekir tarafından: 'Allah Rasulü'nün evi içinde şeytan zırıltısı mı çaldırıp dinliyorsun?' diye engellenir. Tam o sırada içeri giren Hz. Peygamber, Ebu Bekir'e: 'Bırak onu, dinlesin, mahzuru yok' der ve kendisi de eşiyle birlikte oyunu seyredip müziği dinlemeye başlar" (s. 99).

Buhârî ve İbn Mâce'den nakledilen rivayet, hiç de Sayın Öztürk'ün burada ifade ettiği gibi değildir. Zira, rivayette geçen hadisenin zamanı "bir gün" değil, Bayram günüdür. Yazarın "müzisyen" dediği kimseler, şarkıcı değil, sadece def çalıp savaş ezgisi söyleyen iki cariyedir. Hz. Peygamber, dışarıdan gelmemiştir, yüzünü diğer tarafa çevirip yatağına uzanmış vaziyette zaten içeridedir, ama işittiği hâlde onları nehyetmemiş, "Bırak onları ey Ebû Bekir! çünkü bugünler bayram günleridir." buyurmuştur. "Sporcu" dediği kimseler de, yine aynı Bayram günü, mızrak ve kalkanlarıyla bazı savaş oyunları gösteren Habeşlilerdir ve genç eşine onları izlettirmiştir.[12]

b) "Hadisler incelendiğinde görülür ki, fahişelerin ruh derinliğine ve evrensel korumaya liyakatlerine ilk dikkat çeken de Hz. Peygamber'dir. Kütüb-i Sitte'deki bir hadiste, hayvanlara merhametin Allah'a erdirici niteliği anlatılırken örnek olarak bir fahişenin davranışı verilmiştir" (s. 205).

Evvela, bu bir temsilî anlatımdır ve burada birisi, Allah'ın çok affedici olması, diğeri ise her canlıya karşı yapılan iyiliğin mutlaka Allah tarafından mükafat sebebi olması şeklinde iki hususa vurgu yapılmaktadır. Hatta bu iyiliği yapan –fahişe bile olsa– herkese, bu mükafat yine verilecektir. Yoksa burada Sayın Öztürk'ün anladığı gibi, "fahişelerin ruh derinliğine" filan dikkat çekme yoktur. Zira böyle bir ruh derinliği olsaydı, fahişeler Kur'an'ın açıkça ifade ettiği "bu kötü yola" düşmezlerdi.

[12] Buhârî, İdeyn 2, 3, II. 3; İbn Mâce, *es-Sunen*, Nikâh 21, no: 1898, tah. M. Fu'âd Abdulbâkî, İstanbul 1981, I. 612.

c) s. 304, 307 ve 311'de nakledilen fitenle ilgili haberlerin mucize haberler olduğunu belirttikten sonra, "Tarih bunların hepsini doğruladı ve doğrulamaya devam ediyor." demektedir. Oysa, bize göre bu haberler Hz. Peygamber'i anlatan rivayetler olmayıp, ümmetin geleceğiyle ilgili sıhhatleri tartışılır fiten rivayetleridir ve zaten o tarihin ürünüdür. Yani, hadisler hâdiseleri haber vermiş gibi gözüküyorsa da, aslında hâdiseler, ilgili hadisleri üretmiştir.[13]

d) Şefaatla ilgili 38. hadisi, "Muhammedî şefkat" olarak izah ediyor (s. 128-9). Eğer Sayın Öztürk, şefaati kabul etmiyorsa, böyle bir rivayeti zikretmemeliydi. Zikretmişse, açıklamayı da 'şefaat' olarak sürdürmeliydi. Zira 'şefaat' ile 'şefkat' ayrı şeylerdir.

5. Çalışmada kullanılan kaynaklar

Çalışmada kullanılan kaynaklar açısından görülen problemlerin başında, verilen bilgilerin gösterilen yerlerde, sayfalarda bulunmaması gelmektedir.

a) Hz. Peygamber'in yiyeceklerinden söz ederken "Kavun-karpuzu çok severdi... Bayatı, dibi kalmış yemekleri yemezdi." demekte ve İbn Sa'd, I. 363, 506. sayfalarına atıfta bulunmaktadır. Oysa verilen bu yerlerin, konuyla ilgisi bile yoktur. Yine "Biz onun huzurunda birbirimize kavun-karpuz kabuğu atarak şakalaşırdık da, o bunu tebessümle seyrederdi." şeklindeki rivayetin de kaynağı verilmemiştir (s. 97).

b) s. 98'de "Düğünlerinizi defler çalarak duyurun, düğününde şenlik yemeği yapmayan bizden değildir." rivayetinin kaynağı verilmemiştir. Keza, 64. ve 65. hadislerin kaynakları verilmemiş, "aynı yer" denilmiştir. Bir önceki dipnotlarda gösterilen kaynaklarda da yoktur.

Diğer bir problem de, aslâ hadis kaynağı olarak gösterilemeyecek bazı eserleri referans göstermesi, asıl kaynaklar varken ikinci, üçüncü el kaynaklardan 'nakletmesi', dahası, kaynak değeri olmayan çok muahhar, hatta bazı çağdaş çalışmaları kaynak olarak kullanmasıdır.

c) s. 81'de "Benden sonra ümmete musallat olacak ilk bela, patlayasıya yeme belasıdır..." şeklindeki rivayetin kaynağı "B. zuafa" olarak gösterilmiştir. Kitapta B. kısaltması Buhûrî'nin *Ṣaḥīḥ*'i için kullanılmıştır. Eğer referans, Buhûrî'nin *Ṣaḥīḥ*'i ise, 97 kitaptan oluşan bu eserde böyle bir başlık yoktur. Şayet bundan kasıt, zayıf rivayetleri nakleden zayıf raviler hakkında derlenmiş olan "eḍ-Ḍu'afā'" türü kitap ise, acaba "eḍ-Ḍu'afā'ṣ-ṣağīr" mi, yoksa "eḍ-Ḍu'afā'l-kebīr" mi, belirtilmediği gibi, sayfa ve no'su verilmemiştir. Ayrıca, Bibliyografyada böyle bir kitap da kaydedilmemiştir. Kaldı ki, Duafâ adlı eserlerin hiçbiri, kendisinden delil olarak hadis nakledilecek güvenilir kaynaklar değildir.

[13] Fiten edebiyatı hakkında genel bir değerlendirme için bkz: Mehmet Paçacı, "Hadiste Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 1, s. 35-53; Tarihte yaşanmış bir hâdisenin, nasıl hadisleştiğine dair bir kritik için bkz. İsmail Hakkı Ünal, "Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih: 'Yere Batırılan Ordu' Rivayeti", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 2, s. 39-51; Çelebi, *İtikâdî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, İstanbul 1996, s. 38-41.

d) Yazar, İbn Manzûr'un *Lisânu'l-'arab* adlı sözlüğünden (s. 185), Aclûnî'nin *Keşfu'l-ḫafâ* adlı eserinden (s. 93), "Önemli hadis kaynaklarından" diye takdim ettiği *et-Tâc* adlı çağdaş hadis seçkisinden (s. 104), merhum M. Hamidullah'ın *İslam Peygamberi* adlı eserinden (s. 40), hatta Ahmet Rifat'ın *Tasvir-i Ahlak* kitabından hadisler nakledebilmektedir (s. 268).

e) s. 327 ve 330'daki dipnotlarda "Ebû Alem, 253, 254" denildiği hâlde, Bibliyografyada böyle bir isme yer verilmemekte, bununla kimi ve hangi eseri kasdettiği anlaşılmamaktadır.

Görüldüğü gibi eserde, Türkçe çağdaş bir ahlak kitabından tutun da, sözlüğe, sahabe tabakatına, dillerde meşhur olan çeşitli haberler hakkında bilgi veren eserlere, zayıf ravilerle ilgili kitaplara varıncaya kadar, yazarın eline geçen her kitap bir hadis referansı olarak kullanılabilmiş ve neticede, sıhhatleri mechul, uydurma veya çok zayıf oldukları gün gibi aşikâr olan birçok rivayet elenmeden kitapta delil olarak kullanılabilmiştir. Yukarıdaki örnekler, yazarın kaynak bilincinden yoksun olduğunu, hangi bilgiyi nereden alması gerektiği konusunda yeterli hassasiyeti gözetmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

6. Maddi bilgi hataları

Çalışmada bazı maddi hatalara da rastlanmaktadır. Bunların bazısı sehven, bazısı da dikkatsizlik veya yanlış bilgi sahibi olmaktan kaynaklanmıştır:

a) "Abdulmuttalip'in...yeğeni Muhammed'e..." (s. 18) ifadesi; "Eş'ârî kabilesi" (s. 76) şeklindeki kullanım yanlıştır. S. 114'te "Ten'îm kabilesi" deniliyor ki böyle bir kabile yoktur.

b) s. 231'de ve 317'de "İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye" şeklinde ismi yanlış kaydedilen bu alimimizin *Cilâ'u'l-efhâm* adlı eseri de, gerek Bibliyografyada, gerekse dipnotlarda (s. 278, 280, 318) sürekli olarak "Celâul Efhâm" şeklinde yanlış verilmektedir.

c) "Birçok İslam mütefekkiri, 'bir müslüman en çok günlük yiyeceği miktarda biriktirme yapabilir' diye düşünmüşlerdir." diyen Öztürk, bu şekilde düşünenlerin başında Ebû Zerr'i örnek vermekte ve "Ebû Zerr, bu düşüncesi yüzünden Emevîler'den çok çekmiştir." demektedir. İslam'ın mal ve mülkiyet anlayışıyla, genel prensipleri göz önünde bulundurulduğu zaman "bir Müslümanın en çok, günlük yiyeceği miktarda biriktirmesi" anlayışını tasvip etmek son derece yanlıştır. İkinci bir husus, Ebû Zerr'in bu düşüncesi yüzünden Emevilerden çok çektiği yolundaki beyan da doğru değildir.[14]

d) s. 266'da hurma aşılama örneğini verirken "Şu şekilde aşılarsanız daha iyi olur diye düşünüyorum" dedi. Aşılar, Hz. Peygamber'in istediği şekilde yapıldı." denilmektedir. Oysa o hadislerde geçtiği üzere, Hz. Peygamber, yapılan aşılamanın, fayda vermeyeceği kanaatini dile getirmiş, bunun üzerine Medineliler de aşılama işlemini bırakmışlardır.

[14] Ebû Zerr'in bu anlayışı hakkında geniş tahlil için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yayınları, Ankara 2000², s. 162-5.

7. Yazarın Üslûbu

Burada Sayın Öztürk'ün diğer çalışmalarında da yoğun bir şekilde görülen üslûbunu da yadırgadığımızı belirtelim. Hz. Peygamber'i, kendi dilinden tanıtma iddiasında olan böyle bir kitapta, kulakları tırmalayan, Hz. Peygamber'i bizzat kendisinden öğrenme arzusuyla bu kitabı alan birçok okuyucunun gönlünü incitmekle kalmayıp, kişiliklerini de rencide eden şu ifadeler, yıllarca dekanlık yapmış, akademik hayatında en yüksek mevkiye gelmiş bir ilim adamından değil de, sanki herhangi bir tarafgir köşe yazarından sadır olmuş tipik bir gazeteci üslûbudur:

"Bizim kara molla ve kaba softa diye adlandırdığımız, dini içinden çürüten ve hayat ve insan gerçeğinden uzaklaştıran acaip tip, kendi hesapları ve karanlık dünyası adına, belki de farkında olmadan garip bir peygamber imajı yaratmıştır..." (s. 95) Burada "kara molla ve kaba softa" ifadesi, 3 defa daha tekrarlanmıştır.[15]

"Engizisyon", "engizisyon kahrı", "geleneklerin hezeyanı", "karanlığı dine fatura etmeye uğraşan odaklar", "Din adına hayatı cehenneme çevirmek, engizisyon cellatlarının eseri olmuştur" (s. 269).

"Günümüzün güdümlü bazı 'din çevreleri' bunları örterek İslam adına 'tesbih ve cennet' ilmihalleri yazmayı en geçerli 'ulûfe ve akçe yolu' olarak ayakta tutmaya çalışsalar da, bu gerçekler değişmez." (s. 77)

İlgili ilgisiz her vesile ile Emevilere çatmayı âdeta alışkanlık hâline getirdiği için Sayın Öztürk, kitabın neredeyse her sayfasına yansıyan Emevi düşmanlığında bir türlü hızını alamamaktadır. Nitekim dünya malı ve hırsla ilgili 104. hadisi açıklarken, her bir hadisin izahı bir, iki veya en fazla üç sayfa olan kitabın da tarzını bozarak, s. 289-302 arası tam 13 sayfalık Emevilerle ilgili bilgiyi Sayın İrfan Aycan'ın *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan* adlı eserinden özetlemiştir.[16]

8. Kitabın ortaya koyduğu peygamber tasavvuru

Hz. Peygamber'i kendi dilinden anlatmayı amaçlayan bu çalışmada, daha sonraki asırlarda ortaya çıkan pek çok rivayetin anlattığı Peygamber tasavvuru yerine, Son Peygamber'i bizzat kendi dilinden dinleme önerilmektedir. Kitapta zikredilen bazı sahih hadisler, bu amacı kısmen gerçekleştirmiş ve bu sayede Hz. Peygamber kendi kendisini tanıtmıştır. Fakat burada Sayın Öztürk'ün düştüğü çok önemli bir çıkmaz vardır. O da, sonraki asırlarda gelişen peygamber tasavvurlarının bir şekilde rivayetleşerek, çeşitli kaynaklara girmiş olduğunu göz ardı etmesidir. Her ne kadar kendisi, uydurma olan hadisleri elediğini söy-

[15] "Gelenekçi-yobaz odaklar" (s. 204), "Hürafeci güruh" (s. 177), "Emevî yardakçısı fakihler" (s. 201) yazarın kullandığı ifadeler arasındadır.

[16] Hiçbir bilimsel çalışmada görülemeyecek başlı başına bir makale hacmindeki bu uzun özet, neredeyse kitabın toplam hacminin % 3'üne yaklaşmakta ve kanaatimizce sayın Aycan'a telif hakkı doğmaktadır. Aynı şekilde s. 186-199 arasında İbn Arabî'den yapılan uzun özet, dil bakımından anlaşılmaz olduğu gibi, muhteva olarak da birtakım bâtını yorumlar içermektedir.

lemişse de, maalesef kitapta yer alan yüzlerce rivayet ve bu rivayetlere dayanarak yapılan açıklamalar, karşımıza yine o yaygın peygamber tasavvurunu, hatta daha da fazla abartılmış yeni bir versiyonunu çıkarmıştır. Zaten şu ifadesinden sonra sayın Öztürk'ten farklı bir şey beklememek gerekiyor:

"Son Peygamberi tanıyıp tanıtmak tam anlamıyla mümkün olmadığından Peygamber-ümmet arası ilişki, tıpkı Allah-kul arası ilişki gibi akıl ve düşünce temelinden çok, gönül ve aşk temeline oturmalıdır. Tasavvufun, peygamber-ümmet ilişkisini aşk ve teslimiyet bazına oturtmayı esas almasının hikmeti ve isabeti buradan da anlaşılabilir" (s. 60).

En büyük ölçümüz Kur'an ve doğruyu yanlıştan ayırt edebilmemiz için bizlere verilen akıl ve düşünce devre dışı tutulup, çalışma "gönül ve aşk temeline" dayandırılınca, karşımıza elbette böyle bir peygamber telakkisi çıkacaktır. İşte bu kısımda, kitaptan yapacağımız alıntılarla Sayın Öztürk'ün bu çalışmasının nasıl bir peygamber portresi çizdiği ortaya konulacaktır:

Hz. Peygamber'in doğduğunda üstünde en küçük bir leke bulunmadığı, doğar doğmaz ellerini açıp gözlerini göklere doğru çevirdiği, süt kardeşiyle oynadıkları zamanlarda, kızgın çöl sıcağı altında bir bulutun onu sürekli olarak gölgelendirdiği (s. 235), daha çocukluk yıllarında, onun iştirak ettiği yağmur dualarının, mutlaka yağmurla sonuçlandığı (s. 274) gibi bilgiler hiç tartışılmadan verilmiştir.

Hz. Peygamber hakkında Muhammed İkbal'dan naklettiği pasaja göre: "Gerçi insandır o, fakat Âdem'den çok daha öncedir. O, kaderlere şekil verendir..." (s. 140).

"Hz. Muhammed'in sureti Hakk'ın suretidir..." (s. 29). "İşe yaramadığı için kesilmek üzere kovalanan bir deve, gelip Hz. Peygamber'e secde etmiş" (s. 157-8).

Seyyid Ahmed Husameddîn'den yaptığı şu alıntılara göre de: "Muhammed'in varlığı Allah'ı bilmek içindir. Muhammed'siz, Allah bilinmez... O, âleme rahmet olarak gönderildiğinden, din yönünden bütün insanlığın terbiye ve irşadına memur ve Allah Rasulü bulunmakla da rabbul âlemin (alemlerin rabbi)dir. Böylece, Seyyid Hüsameddin, Allah Rasulü'nün, alemlerin terbiyecisi olmak bakımından, Allah'ın bir nevi yardımcısı olduğunu belirtiyor" (s. 261).

İbn Sa'd'dan naklettiği 37. rivayete göre, Hz. Peygamber şöyle demektedir: "Öldükten sonra amelleriniz bana arzedilir ve ben bakarım: Eğer iyilik yapmışsanız bunun için Allah'a hamdederim. Eğer kötülük yapmışsanız Allah'tan affınızı dilerim." İzahında da "Kur'an'ı Kerim, Son Peygamber'i, bütün insanlığın birliğini temsil eden ve bütün insanlığın keder ve sevinçlerini benliğinde aynı anda duyan bir evrensel ruh olarak tanıtıyor." demekte ve Tevbe suresi 128. ayeti zikretmektedir (s. 127).

"Gözüm uyur, fakat kalbim uyumaz." şeklindeki 63. hadise dayanarak da şöyle demektedir: "Bu hadis bize gösteriyor ki, Hz. Rasul'ün ruhaniyet dediğimiz kozmik dirilik ve faaliyeti, bedeni ortadan kalkınca da sürer. O hâlde Hz. Rasul, şu anda da hayy (diri) ve faaldir... Hz. Peygamber'in hayatı ve insanlık

dünyasıyla ilişkisi, bedenle kayıtlı olmadığından, bedenin ortadan çekilmesiyle sona ermez" (s. 179-180).

Hz. Peygamber'in unutmasıyla ilgili iki rivayetin izahında: "Nebinin ruh yanı, beden yanına egemen olduğu için onun kişiliğinin besleyici kaynakları da bedensel-maddesel olmaktan çok kozmik ve tanrısaldır." demektedir (s. 181). Devamla: "Nebinin bir meselede 'bilmiyorum' demesi, yani bilgisizlik fenomeni de bir hikmete bağlıdır. Bir nebi, vahy ile beslendiği için onun bilmemesi söz konusu olamaz. 'Bilmiyorum' demesi bir ölçüyü yerleştirmek, bir realiteyi belirtmek içindir" (s. 182).

"Peygamber ne Araptır ne Acem ne Türk ne şu ne bu. O gerçi, yaradılış kanunları gereği Arap yarımadasında zuhur etmiştir ama, temel ve öz olarak bütün insanlığın güzel ve yeni adına bir özetidir..." (s. 95-6)

Beni şaşırttığı gibi, bütün okuyucuları da şaşırtacağını sandığım yukarıda yaptığımız alıntılardan ortaya çıkan peygamber tasavvuru hakkındaki değerlendirmeyi de yine bu kitabından alıntılayarak Sayın Öztürk'ün kendisine yaptıralım. O şöyle demiştir:

"Şunu da unutmamalıyız: Tevhidi yozlaştırıp örtülü şirke bulaştıran zihniyetler, bu işte ilk araç olarak nebileri kullanmışlardır. Bunlar 'peygamberi övmek' adı altında onu ilahlaştırıp nebiye ait nitelikleri 'kutsal kişiler' yaftası ile kendilerine mal eden örtülü müşriklerdir. İslam dünyası bunların pençesinde kıvranıyor" (s. 61).

Sonuç

Hem başlığı, hem de ele aldığı konusu itibarıyla isabetli bir seçim yapan Sayın Öztürk, yukarıda birçok örnekle ortaya koyduğumuz üzere, bu önemli mevzunun hakkını veremediği gibi, başlığıyla içeriği arasında çelişkilerle dolu bir eser ortaya koymuştur. Bu nedenledir ki biz, eleştirimize "Yaşar Nuri Öztürk'ün Kendi Dilinden Hazreti Muhammed" şeklinde bir başlığı uygun gördük. Zira kullanılan çok zayıf ve uydurma rivayetler ve onların Sayın Öztürk tarafından yapılan izahları neticesinde kitap, Hz. Peygamber'i kendi dilinden anlatan bir kitap olmaktan çıkmış, maalesef yazarın dilinden anlatan bir kitap hâline dönüşmüştür. Eğer kitabın ismi, örneğin "Yaşar Nuri Öztürk Hz. Muhammed'i Anlatıyor" vb. olsaydı, her biri kendi zaviyesinden kaleme alınmış, eski ve yeni yüzlerce eserden biri olarak değerlendirilir ve eleştiriye değer bile bulunmazdı. Oysa bu eser Hz. Peygamber'i kendi dilinden, yani sırf hadislerle, hem de uydurma olmayan hadislerle tanıtma gibi ciddi bir iddia taşımaktadır.

Kitabın içeriği, eserin konusunu ve ismini nasıl tam olarak yansıtmıyorsa, Kur'an İslamı'nın(!) Türkiye'deki öncüsü ve sözcüsü olarak tanınan Yaşar Nuri Öztürk'ün son yıllarda dile getirdiği kanaatlerini, bilgi ve birikimini de yansıtmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, kitabın ismi ile içeriği arasındaki uyumsuzluk, 1984 yılında kaleme alınan eserle, son on yıldır daha yakından tanıdığımız yazarı arasında da bariz bir şekilde gözükmektedir. Burada akla ilk gelen şey, bir bilim adamının görüş ve kanaatlerinde yıllar ilerledikçe değişme ve geliş-

menin ortaya çıkmasının gayet normal bir durum olduğu gerçeğidir. İlk bakışta makul bir mazeret gibi gelse de, aslında bahsettiğimiz eser ve yazarı için bu husus da geçerli değildir. Zira durum bundan ibaret olsaydı, hiçbir zaman güncelliğini ve tazeliğini yitirmeyecek böyle bir konuyu ele alan kitabın, hiç olmazsa sonraki baskılarında birtakım ciddi değişiklikler, önemli ilaveler veya çıkarmalar yapılırdı. Her ne kadar 1984'te yapılan "İlk baskıdaki kırk hadise getirilen yorumlar ve açıklamalar ikinci ve üçüncü baskıda yeniden ele alınmış gerekli düzeltmeler ve ilaveler yapılmıştır." demişse de, Sayın Öztürk'ün kitabını daha sonra hiç gözden geçirmediği anlaşılmaktadır. Zira bizim bu eleştiride kullandığımız 1997'de yapılan 5. baskı ile, 1999'da yapılan 8. baskısı arasında ne bir harf, ne nokta ne de virgül değişikliği görülür. Bu durumda sayın Öztürk'e şunları sorma hakkımız var diye düşünüyoruz:

1. Eğer ikinci ve üçüncü baskıda düzeltilmiş hâli bu ise, acaba eserin ilk baskısının durumu nedir?

2. En azından 1990 yılından bu yana Sayın Öztürk bu kitabını hiç mi okumadı?

3. Bir kısmı yukarıda dile getirilen bu görüşleri hâlâ benimsiyor mu?

4. Şayet görüşlerinde değişiklik olmuşsa, bunu defalarca basılan bu çalışmasına neden yansıtmadı?

5. Şu ân için okuyucuları, öncülüğünü yaptığı Kur'an İslamı'na(!) mı itimat etmeli, yoksa bu kitaptaki –kendi tabiriyle– birçok "Emevî uydurmasına" mı?

6. Bu kitapta yer alan ve açıkça Kur'an ile çelişen bu görüşleri yeniden gözden geçirmeyi düşünür mü?

Sayın Öztürk'e samimi önerimiz, okuyucularından açıkça özür dileyerek, kitabı düzeltip, gözden geçirilmiş bir şekilde yeniden basması olacaktır. Şayet bunu yapmak istemezse, hiç olmazsa mevcut hâliyle Türk okuyucusuna yanlış bir peygamber tasavvuru çizen ve bugün açıkça kendi çizgisiyle de çelişen bu kitabını piyasadan çekmesi daha isabetli olacaktır. Zira Hz. Peygamber'i yanlış anlatan yüzlerce sıradan eser arasına, böyle bir çalışmanın dahil olması, ne kendisine, ne de değerli okuyuculara bir şey kazandıracaktır.

Mesleki kariyerinin zirvesine ulaşmış bir akademisyenden, daha titiz, daha tutarlı ve özgün çalışmalar ortaya koymasını beklemesi Türk okuyucusunun en tabii hakkı olsa gerektir. Gönül isterdi ki, oldukça önemli bir konuyu ele alan bu çalışma, yukarıda pek çok örnekle ortaya konulan hatalardan uzak, sağlıklı bir peygamber tasavvuru çizseydi ve bu hususta okuyucunun ihtiyacını bilen bizler de adı geçen çalışmayı herkese gönül rahatlığıyla tavsiye edebilseydik. Maalesef uydurma rivayetlerle ve spekülatif açıklamalarla dolu olan eserin, ne isminin, ne de konusunun hakkı verilebilmiştir. İhtisas alanıyla ilgili olsun olmasın, her alanda bir şeyler yazma hırsının kurbanı olan Sayın Öztürk'ün, bu hususu en kısa zamanda telafi etmesi ümidiyle...

Osmanlı Ailesi –Sosyolojik Bir Yaklaşım–
İsmail Doğan, Yeni Türkiye Yayınları, 181 s.

Büyük boy, karton kapak, lüks baskı, kuşe baskılı resimler, orijinal metinlerden örnekler ve Prof. Dr. Saffet Bilhan'ın takdimiyle okuyucu karşısına yakın geçmişte çıkmış önemli bir tarihî sosyolojik araştırma eseri. Eser, konunun ele alınışı, işlenişi, tartışılması, dili ve örneklendirmeleriyle meydana geliş öyküsünden de hareketle tam bir makale bütünlüğü arz etmektedir.

Üç bölümden meydana gelen çalışmanın I. bölümünde yazar, Osmanlı ailesinin kültürel temellerini, II. bölümde, Osmanlı ailesinin karakteristik dönemlerini incelemektedir. III. bölüm ise, *tartışmaya* ayrılmış olup, yazarın çalışmalarının benzerlerinden farklılığını ortaya koymaktadır. Burada okuyucuların konu üzerinde muhakeme, mukayese ve müzakere yapmaları istenmektedir. Kitabın sonuna ve içinde birçok yere konuyla ilgili renkli resimlerin ve eklerin konulması, ayrıca Osmanlı döneminde kadın hareketleriyle ilgili kısa ama özlü bir kronolojinin ve dizinin eklenmesi, çalışmayı oldukça renkli ve zengin bir içerik dolgunluğuna ulaştırmıştır.

Yazar, çalışmasına, Osmanlı tarihiyle ilgili yapılan araştırmalardaki bazı zorluklar ve sorunlara değinerek başlamaktadır. Osmanlı devletiyle ilgili araştırmalar çoğunlukla genel tarih niteliğinde olmuştur. Türk ailesinin tarihsel serüveni içerisinde karşılaşılan güçlükler, sadece tarihin henüz gün ışığına çıkmamış bölümleri için malzeme ve dil boyutlarıyla sınırlı olmayıp, aynı zamanda bir yöntem sorununu da beraberinde getirmektedir. Bu durum büyük ölçüde çok genel olarak araştırmacıların, disiplinler arası manevraya imkân vermeyen formasyonlarıyla açıklanabilir. Burada asıl olan bugün ile dünü, geçmiş ile geleceği birbirinden ayırmaksızın senteze ulaştırabilmektir. Bu bakımdan tarihsel kaynakların, belge ve bulguların özelikle sosyolojik yöntem ve yaklaşımlarla ele alınması zorunludur (s. 16).

Bu belirlemeleri yapan yazar çalışmasında sözü edilen zorlukları aşma ve disiplinler arası manevra yapabilme denemesinde bulunmaktadır. Kendine özgü yöntemi, kullandığı kaynakları ve formasyonuyla alanında ilk sayılabilecek bir çalışma ortaya koyabilmiştir.

Osmanlı Ailesi adındaki bu çalışma, Osmanlı aile yapısını, yazarın yukarıda sözünü ettiği yöntem ve anlayışlarla irdelemeye çalışmaktadır. Burada yazar, alanda yapılmış benzer araştırmalardan farklı yönünü belirtmektedir. "Son yıllarda üniversitelerin çeşitli bölümlerinde yakın geçmişle ilgili araştırmalar, özellikle genç araştırmacılar arasında oldukça yaygınlık göstermeye başlamıştır. Osmanlı ailesiyle ilgi araştırmalar da bunlar içerisine girmektedir. Ancak, yapılan araştırmalarda Osmanlı ailesi karakteristik dönemler hâlinde ele alınmaktadır" (s. 17).

Osmanlı ailesi, bu çalışmada, karakteristik siyasi dönemlerin tümünü içine alan bir çalışma olarak okuyucu karşısına çıkmaktadır. Bu dönemler *kuruluş, klasik ve yenileşme* dönemleridir. "Böylelikle Osmanlı ailesinin evrim ve gelişimini bir insicam hâlinde izleme olanağı elde edilmektedir. Bunu yaparken dönemlere özgü toplumsal olaylar tarihsel sıralama içinde ele alınmaya çalışılmış, bu olaylar kendi içinde sosyolojik eleştiriye tâbi tutulmaya çalışılmıştır. Burada unutulmaması gereken sosyoloğun bir tarihçi kadar tenkitçi olması gerçeğidir. Ancak, sosyolojik bir olayın kullanılması için o olayın tarihinin bilinmesi şart değildir. Ondan önce, onunla beraber, onun sunucu olan olaylar bilinsin yeter. O

nedenle, özellikle bu iki ilkeye riayet edilerek karakteristik dönemler, önceki ve sonraki dönemlerle ilişkilendirilmiş ve gerekli karşılaştırmalar yapılmıştır. Sağlam ve güvenilir kaynaklara ulaşıldığı sürece bu yöntemin işlevsel olabileceği düşünülebilir. Çünkü, geçmişi, bugünü ve geleceği birbirinden ayrı olarak ele almak mümkün değildir. Bu tarihsel geçerlilik karşısında sosyolojik yöntem kadar, sosyologlara da çağdaş sorumluluklar düşmektedir" (s. 17). Yazar yaptığı bu belirlemeler ışığında çalışmasını yapmıştır.

Yazar, "Osmanlı Ailesinin Kültürel Temelleri" başlığı altında, gelenek ve din faktörleri ışığında, Osmanlı ailesinin geçmişindeki kültürel temellere ışık tutmaktadır. Geleneğin, itaatkâr kadını ön plana çıkardığı belirtilmekte ve bunun oluşturulduğu, yoğrulduğu ve pekiştirildiği yerin aile olduğu açıklanmaktadır. Bu gelenek, köklerini İslam öncesi dönemlere uzanan bir süreç içerisinde oluşturmuştur. Yazar bu noktada, eski Türk destanlarından konuyla ilgili kesitler sunarak okuyucuya doyurucu bilgiler vermekle birlikte, İslamiyet'in bu sürece etkisinin ne olduğu konusundaki yaygın anlayışlara da yeni ve çarpıcı yorumlar getirmektedir.

Yazar, Osmanlı ailesinin oluşumunda *din* faktörünün etkisini, dinî metinlerden örnekler sunarak temel açıklamalarda bulunmaktadır. 'Kadının sosyal hayattan tecrit edilmesi' gibi uzun zamandır tartışılagelen bir konuda da, bilinenlerin aksine farklı yorumlar üretmektedir. *Osmanlı Toplumunda Aile* adlı çalışmanın yazarı tarihçi İlber Ortaylı'nın bu meseleyi, "Akdeniz kültür havzasına giriş" olarak açıklamasına karşın, *Osmanlı Ailesi –Sosyolojik Bir Yaklaşım–*'ın sahibi Doğan, "yerleşik kültürün öngördüğü toplumsal gerçekliğin doğal bir sonucu" olarak yorumlamaktadır.

'Kuruluş döneminin' ailesinin en belirgin vasfı olarak, dönemin siyasal havasıyla örtüşen heyecan, coşku ve hareket olduğu belirtilmektedir. Bu dönemdeki sosyokültürel hayatın nasıl olduğuna dair veriler son derece kısıtlı olmasına rağmen, yazar dönemin en güvenilir kaynaklarından âdete cımbızla çektiği özel terimler ve ilgili pasajlar sayesinde, kadın giysileri, kokuları, evlilik hayatı, çokeşli evlilik, çocuk ve sünnet düğünleri gibi konulara zengin yorumlar ve anlatımlar getirmektedir.

'Klasik döneme' anlam ve hayatiyet veren kuşkusuz kuruluş dönemidir. Kuruluş döneminden edinilen birikimle bu dönemde Osmanlı ailesinin esaslı temellere ulaştığı ve kendisine ait çeşitli kavramlar üreterek nasıl bir *imperyal gurura* dönüştüğü görülebilmektedir eserden.

Klasik dönemde Osmanlı ailesi işlenirken *seyfiye, ilmiye ve kalemiye*nin aile modelleri ayrıntılı olarak incelenmektedir. Ailenin yapısını belirlemede toprak sisteminin önemli bir unsur olduğu öngörüsünden hareketle, Osmanlı toprak sistemine girilmekte ve bu durumun aileyi nasıl biçimlendirdiğine sosyolojik yaklaşımlarla açıklık getirilmektedir. Buna göre, Osmanlı ailesi "üretim tarzının zorunlu bir sonucu olarak geniş aile özelliği gösterir" (s. 58).

Kentleşme, şehirleşme ve Osmanlı'ya ait bir mekân oluşturmanın izleri bu dönemde üretilen kavramlarda bulunabilmektedir. Osmanlı toplumunda yapısal değişmelerin sürekli olarak dış etkenler altında geliştiğini öne süren yazar, bunun temellerini yenileşme döneminde aileyi etkileyen belli başlı faktörleri (fetvalar, fermanlar, ilannameler, kararnameler) inceleyerek okuyucuya açıklamalarda bulunmaktadır.

İlk olarak aileyle ilgili hukuki düzenlemelerin 'yenileşme dönemi'nde yapıldığı görülmektedir. Bu dönemde, özellikle toplumda, kadının konumunda meydana gelen önemli değişikliklerin durumu incelenmektedir. Kızların eğitilmesi ve toplum içerisinde kadının öneminin belirtilmeye başlanmasıyla birlikte, kadının kamusal alanda ilk olarak görülmeye başlamasından söz edilmektedir.

Tanzimat'ın Osmanlı ailesine en önemli değişikliği Batılılaşma yoluyla getirdiği belirtilmektedir. Bunu da gelecek adına dönemlerine şahitlik eden aydınlar yapmışlardır. Kadın

sorunlarını öncelikle gündeme getiren Münif Paşa, Şemsettin Sami, Namık Kemal, Abdullah Cevdet gibi yazarların günümüz için bile hayli ilginç olan görüş ve fikirleri sosyolojik analizlere tâbi tutulmaktadır. Bu arada Tanzimat'ın tek kadın yazar ve aydını Fatma Aliye Hanım'ın Ahmet Rıza'nın, kadın sorunları ve aileye ilişkin görüşleri üzerinde durulmaktadır.

Osmanlı Ailesi'nde yazar, Tanzimat'ın Osmanlı ailesinde sosyokültürel yaşamda meydana getirdiği değişikliği, II. Meşrutiyet dönemimin önemli süreli yayını olan *Yeni Mecmua*'dan aldığı bir istinsahla yerel bazda, Bursa özelinde ele almakla son derece özgün ve ilgi çekici bir örnek sunmaktadır (s. 117).

Kitabın en önemli bölümlerinden birini tartışma kısmı oluşturmaktadır. Burada yazar, son yıllarda Türk ailesisin yapısına ilişkin olarak ortaya atılan "Türk ailesinin öteden beri çekirdek aile modelinde olması" ve bu yönüyle de "modern aile demografisine uygunluk göstermesi" şeklindeki resmî belirlemelerin bilimsel gerçekliğini sorgulamaktadır. "Acaba Osmanlı ailesi öne sürüldüğü gibi çekirdek aile özellikleri taşıyor muydu?" (s. 141) diye sormaktadır. Yazar, Osmanlı ailesin yapısına ilişkin olarak yapılacak olan araştırmalarda öncelikle tarihî materyallerden örneklem seçilirken, bunun gerekli düzeyi sağlamasına ve dönemi anlamaya yönelik nüfus terminolojisinde anlaşılır tanımlamalara gidilmesini önermektedir. Özellikle aileyle ilgili olarak döneme özgü terminolojik tanımlamanın tam olarak yapılamamış olmasından dolayı, Osmanlı ailesinin demografik analizlerinin yapılmasının güçleştiğini belirtmektedir.

Yazar, Osmanlı ailesinin çekirdek aile olması şeklindeki belirlemeye, tartışma bölümünde farklı yorumlar getirmektedir. "Bu belirlemede Osmanlı toplumsal yapısının niteliğinin (mahiyetinin) göz ardı edilmesi söz konusudur. Bilindiği gibi Osmanlı, genel olarak bir tarım ülkesidir. Toprağa dayalı bir yaşam biçimi, toplumsal yapının temel karakteristiğini oluşturur. O nedenle toprağa dayalı bir yaşam biçiminin çekirdek aile gibi bir lüksü olamaz; olmamıştır. Bu olgu Osmanlı için de geçerlidir." Bütün bu söylenenlere yazar şöyle bir yekûn çekerek noktayı koymaktadır: "Şurası açıktır ki, mevcut kaynaklar Osmanlı ailesinin geniş bir aile olduğunu teyit etmeye yeterli değildir. Ama yine mevcut kaynaklar ve veriler Osmanlı ailesinin çekirdek aile olduğunu da doğrulayacak yeterlilikte değildir" (s. 144).

Netice olarak, kitabın ana temasını şu şekilde belirlemek yanlış olmasa gerektir: Yazarın özgün belirlemesine göre, "Osmanlı ailesi bir imparatorluk ailesidir. Ailenin bu niteliği her türlü sosyolojik ve ekonomik etkenin önünde olan belirleyici bir unsurdur. Bu kültürel olgu, siyasal teminatlar ile de kuşatılmış; din ve gelenekle güçlendirilerek kişisel güvenliğin, psiko-sosyal doyumun da vasıtası olmuştur".

MUSTAFA GÜNDÜZ
mustafagndz@hotmail.com

Religion and Globalization (Din ve Küreselleşme)

Peter Beyer, Sage Publication, London 1997, 250 s.

Dünyanın dört bir yanındaki din merkezli hareketlenmeler, son yıllarda toplumların siyasal ve toplumsal dokularını derinden etkileyebilecek değişimlere zemin hazırlıyor. Dinî dünya görüşünün siyasal ve toplumsal zeminlerde meşruiyet kazanma ve bu alanları yönlendirme iddiası sadece belirli dinler için değil, hemen hemen mevcut bütün dinler için ge-

çerli bir olgu. Yani, din merkezli oluşumların günlük yaşamı biçimlendirmeye yönelik ivme kazanması, bir tek ulus ve dinle sınırlı olmayan küresel bir realite. Amerikalı Sosyolog Peter Beyer'in *Religion and Globalization* (*Din ve Küreselleşme*) adlı kitabı, küreselleşme ve din kaynaklı hareketler arasındaki ilişkileri anlamaya yarayacak teorik bilgilerle dolu.

Bu yazıda, Beyer'in, hem global ölçekte hem de özel olarak Türkiye'deki din, toplum ve siyaset alanındaki gelişmelere de ışık tutabilecek fikirlerinin bir değerlendirmesi yapılacaktır.

İletişim teknolojisi alanındaki baş döndürücü gelişmeler dünyayı gittikçe küçültüyor. Teknolojik yeniliklerin gücü sayesinde bütün coğrafi sınırlar aşılmış durumda. Medyanın ulaşamadığı ve kullanılmadığı yer hemen hemen kalmadı. Kısaca ifade etmek gerekirse, iletişim araçları, bütün toplumları kuşatacak düzeyde geniş bir yaygınlık ve etki alanına sahip bulunuyor. *Religion and Globalization*'nın yazarı Peter Beyer, iletişime mâni olan unsurların artık etkisini yitirdiği küreselleşen, toplumsal gerçeklikte yaşadığımızı tekrarlıyor. Roland Robertson'un deyişiyle dünya 'tek bir mekan' haline geliyor. Beyer'e göre, çağdaş toplumsal hayatın temel özelliklerini kavrayabilmek için yerel ve ulusal faktörlerin ötesinde global şartlar ve gelişmelerin de dikkate alınması gerek. Bir başka ifade ile, yazar, sosyolojik tahlillerde ulus, devlet ve bölge gibi 'alt-birimler' yerine 'küresel sistemin' esas alınmasını savunuyor. Çünkü Beyer'e göre, farklı derecelerde birbirinden soyutlanmış kültürler, toplumlar ve uygarlıklar arasında, küreselleşen dünyada, artık kaçınılmaz olarak 'sürekli ilişkiler' kurulmuştur. Bu ilişkiler ise iki sonuç doğurmuştur: a) Bir taraftan aynı toplumsal birim içerisinde kültür çatışmaları doğmakta; b) diğer yandan ise küreselleşmeyi sağlayan toplumsal-yapısal (*socio-structural*) ve kültürel güçlerin etkisiyle oluşan ortak platformda bu sürtüşmeler gittikçe zayıflamaktadır. Yazara göre, küreselleşen dünyanın en belirgin özelliklerinden birisi süratli toplumsal değişimdir. Ancak burada yazarın üzerinde durduğu asıl konu; yaşanan değişimden ziyade bu değişimin yönünü belirleyip kontrol eden güçlerin neler olduğu ve bu güçlerin etki alanlarının nerelere kadar uzandığı. Yazarın bütün kitap boyunca savunmaya kararlı olduğu tez ise paradoksal bir özellik taşıyor. Beyer'e göre, küreselleşme iki uçlu bir etkiye sahip; küreselleşme bir yandan tevarüs edilen kültürel ve özel/şahsi kimlikleri törpülüyor ve bunların gücünü zayıflatıyor, diğer yandan ise belirli türden ayrı kimliklerin oluşmasına veya tekrar canlanmasına zemin hazırlıyor.

Beyer, küresel toplumda dinin rolü ile de yakından ilgileniyor ve şu soruların cevabını arıyor: küreselleşen toplumda din olgusu nasıl ortaya çıkıyor? Değişen dünyada dinin toplumsal tepkisi ne türlü boyutlar kazanıyor? Din ve din merkezli düşünce ya da hareket biçimlerinin, genel olarak küreselleşme diye tanımlanan gelişmelere tepkileri nelerdir? Din, yeni oluşan toplumsal gerçeklik içerisinde kendisini hangi konuma oturtuyor?

Yazara göre, küresel toplumda dinin oynadığı rolün ön plana çıkan özelliklerinden birincisi, küreselleşmeye karşı olumsuz bir tepki olarak belirse de, dinin pasifize edici ve geriletici bir güç olmayıp, bunun tam tersine küreselleşmenin gelişimini anlama babında, harekete sürükleyici önemli bir güç kaynağı olmasıdır. Beyer'in tahliline göre, İran devrimi ve Rüştü olaylarına bu açıdan bakıldığında, dinin, küreselleşmeyi tersine çevirmekten ziyade, dünya sisteminde İslamiyet ve Müslümanların daha belirleyici ve olayların akışına daha etkili müdahale etme isteklerini gerçekleştirme amacına yönelik fonksiyon icra ettiği görülür. Yani İran devrimi ve Rüştü olaylarının amacı küreselleştirmeyi durdurmak değil, 'global gerçekliğe şekil vermek ve bir anlamda onun yönünü belirlemek'tir. Global toplumda dinin oynadığı ikinci rol ise belirli bir grubun kimliğini temsil etmesidir. Dinin, sadece sınırlı ve belirli bir grup kimliğini temsil etmesi, görece-

leşme ve marjinalleşme işareti olmakla beraber, dinî inançların tekrar canlılık kazanması global sistemi etkileme yarışında önemli bir güç oluşturur.

Küreselleşme, Aslında Batılılaşmanın Yeni Şekli mi?

Birçok din sosyologunun yaptığı gibi, Beyer de, teorik ve kavramsal tahlile yönelik bir tartışmaya, yani önce dini tanımlama gayretine girişiyor. Niklas Luhman'ın toplumsalı açıklarken başvurduğu kavramlara göndermede bulunan Beyer'e göre, 'din bir çeşit iletişim' türüdür. Bu iletişim, aşkın (müteal) varlıkla insan arasında olan bir iletişimdir.

Beyer, *Religion ve Globalization*'un birinci bölümünü, küreselleşme teorilerini tartışmaya ayırmış. Küreselleşme tartışmalarına önemli teorik katkılarda bulunan Immanuel Wallerstein'in dünya-sistemi (*world-system*) teorisi; John Meyer'in, Wallerstein'in dünya-sistemi teorisine eklediği dünya-siyaseti (*world-polity*) teorisi; Roland Robertson ve Niklas Luhman'ın kavramsal ve teorik tartışmaları bu bölümde incelenen konular arasında. Küresel toplumda sosyo-kültürel özgeciliğin mercek altına konulduğu bölümde ise Beyer, Batı kökenli soysal sistemlerin yayılmacılığına değinirken, bu yayılma esnasında Batı kültürünün küreselleşmeyi şekillendirdiğini ve bu anlamda küreselleşmenin 'hâlâ devem eden bir Batılılaşma' olduğunu iddia ediyor.

"Küresel Toplumda Sosyal Hareketler ve Din" başlığı altında, dinin rolü, sosyal hareketlere etkisi ve yansıma tarzı tartışılıyor. Bu bölümdeki tartışmaların temel eksenini, toplumun karşılaştığı birçok soruna çözüm bulma amacıyla ortaya çıkan toplumsal hareketlere dinin, nasıl kaynaklık edebileceğine dair açıklamalar oluşturuyor. Dünya barışı, çevrenin korunması ve sosyal adalet konularını savunan hareketlerden tutun da, çoğunlukla 'fundamentalist' olarak damgalanan siyasi-dinî bir dizi toplumsal mücadeleye din kaynaklık edebiliyor. Bu bağlamda din temelli toplumsal hareketler, dinin bireysel ve toplumsal fonksiyonlarını birleştirebilecek bir köprü kuruyor.

Teorik tartışmaları kitabın birinci bölümünde tamamlayan Beyer, ikinci bolümde, bu teoriler ışığında küresel toplumun değişik coğrafi mekanlarında dışa vuran beş mevcut dinî hareketi tahlil ediyor. Bunlar sırasıyla Amerika'da Yeni Hıristiyan Sağ; Latin Amerika'da Teolojik Özgürlük; İran İslam Devrimi; İsrail'de Yeni Dinî Siyonizm; ve Dinî Çevrecilik. Sonuç olarak Beyer, modernizm ve küreselleşmenin, dinin önemini ortadan kaldırma projelerinde başarısızlığa uğradıklarını söylüyor. Çünkü din, sürekli olarak mevcut olan bir 'iletişim' şeklidir. Din, modern toplumlarda da farklı boyutlarda varlığını sürdürmekte ve modernist beklentilerin aksine, toplumsal ve siyasal olayları etkilemeye devam etmektedir.

TALİP KÜÇÜKCAN
talip.kucukcan@isam.org.tr

The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity (Bilginin İslamileştirilmesi. İslami Bir Modernite'nin Tesisine Yönelik Dört Müslüman Tutum)

Leif Stenberg, Almqvist - Wiksell International, Stockholm, 1996, 362 s. ISBN 91-22-01723-2

Türkiye gibi 'gelişmekte olan' diye tavsif edilen ülkelerde 'geri kalmışlıktan kurtulmak' konusunun sıklıkla gündeme geldiği ve bu meselenin üstesinden de, ancak 'bilimsel ilerleme' ile gelinebileceğinin vurgulandığı dikkatlerden kaçmayan bir olgudur. 'Bilimsel

ilerleme' meselesi, esas itibarıyla metodolojik bir yaklaşımla ele alınmayı gerekli kılar ve ancak ortaya yeni bir metodoloji ve epistemoloji konulmasıyla aşılabilir. Hâl böyle iken, hararetle bilimsel ilerlemeden bahis açanların ortaya elle tutulur bir metodoloji ve epistemoloji koyabilme yeteneğinden oldukça uzak oldukları görülmektedir. Gelinen noktada, bilimselliğe yapılan vurgu ve atıf yoğunluğunun, aslen bilimsel olma kaygı, çaba ve niteliğinden çok, bilimselliğin tartışmasız bir referans noktası olduğunu dile getiren belli çevrelerde kabul görme çabası olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu tartışmalardan geriye kalanın sadece *söylem ve eylem ikiliği* şeklinde bir maraz olduğuna hükmedilebilir.

İslam dünyasının bilimsel ilerleme sahasında sergilediği *söylem ve eylem ikiliğinin* aşılması, artık ortaya elle tutulur bir şeylerin koyulmasını gerektirmektedir. Bu coğrafyadaki ülkelerde, toplumsal gerilemenin bilim, sanat ve edebiyat sahalarındaki gerileme ve dejenerasyonla başladığının ve "insan düştüğü yerden kalkar" ilkesi doğrultusunda tekrar kendi ayakları üstüne yükselmesi için asli bilim ve sanat geleneğinin yeniden canlandırılması gerektiğinin bilincinde olan görüş sahipleri vardır. Bahsi geçen 'geri kalmışlık' meselesine bir çözüm olmak üzere tasarlanan ve tanıttığımız kitabın ana mevzuunu teşkil eden "Bilginin İslamileştirilmesi" projesi, böyle bir anlayıştan kaynaklanan bir uygulama olarak ortaya çıkmaktadır. "Bilginin İslamileştirilmesi" teşebbüsü, İslam coğrafyasında bilgi ve (b)ilimin *tekamül ettirilmesi, yeniden ayağa kaldırılması* için teşkil edilen bir projedir.

Tahlili yapılan kitap, bu açıdan önem kazanmaktadır. Kitap, yazarının ifadesiyle, "Bilginin İslamileştirilmesi" konusunu münhasıran ele alan ilk akademik çalışmadır (s.14). Künyesi yukarıda verilen bu eser, İsveç'teki Lund Üniversitesi'nin İslam Araştırmaları Bölümü'nde Yardımcı Doçent olan Lief Stenberg tarafından doktora çalışması olarak hazırlanmış ve daha sonra aynı üniversitenin Dinler Tarihi Araştırmaları Dizisinden kitap olarak yayımlanmıştır. Kitap, bilim ve bilgi üretimi konusundaki Müslüman arayışlara Batılı bir gözle ayna tutmaktadır. Aslen bir akademik çalışma olması hasebiyle, birinci bölümün metodolojik izahlara tahsis edildiği kitapta, "Bilginin İslamileştirilmesi" konusunun incelenmesinde dört Müslüman düşünür olarak niçin Serdar, Nasr, Farukî ve Bucaille'in seçildiği izah edilmektedir. "Bilginin İslamileştirilmesi" projesinin temsilcisi olarak seçilen dört yazarın ortaya koydukları yöntemler farklı olsa da, hepsinin orijinal bir İslami bilim ve metodolojinin inşâsının gerekliliğine işaret ettikleri dikkat çekmektedir. Yazar, kitabını oluştururken "Bilginin İslamileştirilmesi" projesinin temel temsilcisi olarak seçtiği şahıslarla –Farukî katledildiği için o hariç– şahsen de görüştüğünü ve kitabının ilgili bölümlerini onlara yollayıp görüşlerini alarak kitabını hazırladığını vurgulamaktadır (s. 20).

Kitabın ikinci bölümü, "İslam ictihadları [İslam'ın yeniden tefsirleri anlamında kullanılmış] ile Serdar ve *İcmaliler*" konusuna ayrılmış. *İcmali* tutumun tarifinin yapıldığı bu bölümde onun temel ilkeleri ele alınmıştır. 'İcmaliler'in terminolojiyi ve dili kullanış biçimlerinin dikkat çekici olduğuna işaret edilmektedir (s. 45 vd.). *İcmali* kelimesinin bütünlük ve hülasa anlamlarına geldiğini dile getiren yazar, onun aynı zamanda estetikle de ilişkili olduğunu ve Rûmî'ye ait *Dîvân-ı Şems-i Tebrizî*den [*Dîvân-ı Kebir*] alındığını belirtmektedir (s. 49). İcmali görüşe göre, modernite, Batı medeniyetine ve tarihine aittir. Sekülarizm de modernitenin ideolojisidir (s. 51). İcmali tutum, Batı biliminin kifayetsiz olduğunu dile getirmekte ve İslam toplumlarına cevap veremeyeceğini vurgulamaktadır. Avrupa ve Amerika'daki biçimiyle bilimin uygulanışını eleştiren *İcmaliler*, bir bilim geleneğinin inşâsının ehemmiyetinden bahsetmektedirler (s. 69). *İcmali* tutumun başlıca temsilcisi olarak zikredilen Ziya'uddîn Serdar'ın, "Bir medeniyet, bilim olmaksızın siyasi ve sosyal yapısını koruyamaz ya da halkının ve kültürünün temel ihtiyaçlarına cevap veremez. Bilim, herhangi bir medeniyetin en temel problem çözme aracıdır," şeklindeki ifadesi dikkatlerden kaçmayacak önemdedir (s. 69).

Kitabın üçüncü bölümünde "Kutsal Bir Bilim Arayışı ve Seyid Huseyn Nasr'ın Tutumu" konusunu işleyen yazar, Nasr'ın fikirlerine kaynaklık edenleri (René Guénon, Frithjof Schuon, Henry Corbin ve Lois Massignon gibi) ve taraftarlarını ele almıştır. Yazar, Nasr'ın kendisini bir gelenekçi olarak tarif ettiğini ve ona göre geleneğin 'din' olduğunu söylemektir (s . 101). Nasr'a göre, bilimin amacı, Kutsal'ı bildirmek, aktarmak, duyurmaktır. Tabii bilimlerin amacı, böylece tabiat ve kutsal arasında bir ilişki kurmak ve sergilemektir. Bilim, metafizik bir hususiyet ve norm kazanmaktadır (s.101-2). Bu nedenle, geleneksel okulun tarifine göre bilim, evrenin (kâinatın) amacına yönelik bir arayış olarak karakterize edilebilir (s. 102). Dolayısıyla, İslam'ın bilimden anladığı ile Batı'nın bilimden anladığı çok farklı şeylerdir. Nasr, *The Need for a Sacred Science* [Kutsal Bir bilim Arayışı] (1993) adlı eserinde, Batı bilimini ve onun ortaya koyduğu sonuçları eleştirdiğine vurgu yapar (s. 113). Batı bilimi [modern bilim], tabiat kanunlarına mekanik ya da biyolojik işleyişler olarak bakar. Bu nedenle de tabiattaki cereyan eden kanunların manevi değerini göremez. Bu bilimin sonuçlarını [verilerini] takip eden Batılı insanlar da tabiattaki ilahi işaretleri göremez. Oysa geleneksel okula mensup bireyler, bunun aksine, bu ilahi işaretleri görme yeteneğine sahiptir (s. 113). Nasr, birçok eserinde açıkça Avrupa ve Amerika'daki üniversiteler yanında İslam ülkelerindeki üniversitelerin bilim yapma biçimlerine eleştiriler yöneltir (s. 103). Nasr'a göre, Müslüman ülkelere Batılı bilim formlarının, Batılı eğitim sistemlerinin ve farklı farklı izm'lerin girmesinin oralardaki etkisi yıkıcı olmuştur. Bu, onun birçok eserinde vurguladığı bir görüştür. Nasr'a göre 'geleneksel bilim', niteliksel [kalitatif] özelliktedir. Modern bilim ise niceliksel [kantitatif] özelliktedir (s. 115). Nasr'a göre, Batı'nın 'bilim felsefesi', metafizik bilgiye sahip bir perspektiften yoksun olduğu için, kusurludur (s. 125). Gelenekçi Nasr, "asli kaynaklara yönelip oradan asli/orijinal bir metodoloji çıkarmak gerektiğine" işaret etmekte ve "tarihî şahsiyetleri, tarihî düşünce okullarını ve tarihî devirleri Müslüman toplumlardaki bilimsel tekamülün esası olarak" nitelemektedir (s. 126). 'Geri kalmışlık/bilimsel geri kalmışlık' konusunda Seyid Hüseyin Nasr, "geleneksel değerlerin taşıyıcısı olan İslami bilimin düşüşü Rönesans'la başlamıştır ve bilimsel devrimle devam etmektedir," tespitinde bulunmaktadır. Buna ilaveten Nasr, Avrupa'daki bilimin Rönesans'tan sonra, İslami bilimin sonuçlarını kullandığını, fakat bunu İslam aleyhine olacak şekilde yaptığını söylemektedir (s. 130). Nasr, "Modern dünyanın bilimi, bir Batı mahsulüdür ve Batı modernizminin amaçlarına hizmet etmektedir," (s. 148) demektedir.

Kitabın dördüncü bölümünde, "İslami bir Vizyon Teşkil Etme Uğraşısı, Farukî ve Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü" konusu ele alınmıştır. Farukî'ye göre Müslüman ümmetin krizi, kökleri sosyal bilimlerde olan bir düşünce krizidir. Çözüm de bu çerçeve içinde aranmalıdır (s. 158). Ona göre, bugünün Müslümanları için en önemli görevin eğitim sistemleriyle ilgili problemleri çözmek olduğunu belirten yazar, onun İslami bir bilim husule getirmek için, modern bilime tam olarak vâkıf olunmasının bir gereklilik olduğuna işaret ettiğinin altını çizmektedir (s. 177). Modern bilime vâkıf olunmasını isteyen Farukî ile modern Batılı bilimi ve Batı felsefesini kusurlu sayan 'gelenekçi' Nasr, *yöntem* bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Farukî, İslam ülkelerindeki her kademedeki eğitimi eleştirir. Ona göre, eğitimi 'gerçek anlamda' modernleştirmek eğitimin kalitesini ve öğrencilerle öğretim kadrosunun İslami yöne doğru odaklanmasını arttıracaktır (s. 218). Farukî, bilimlerin, özellikle de sosyal bilimlerin İslamileştirilmesi sürecinin tamamlanması için alınacak dört tedbirden bahseder: İlki, bu problemlere karşı duyarlılığı artırmak amacıyla bu işin bilincindeki bilim adamlarından meydana gelen bir birliğin kurulmasıdır. Farukî'ye göre, aydınlar devreye girmezse, gerçek bir ümmetin tesisi imkânsızdır. İkincisi, kurulan bu bilim adamları birliğinin İslam ülkelerindeki üniversiteler-

le sürekli irtibat hâlinde olmasını sağlamaktır. Üçüncüsü, birliğin kendi dahili stratejiyle ilgilidir. Bu da potansiyel üyelerin tespiti işidir. Bu iş, akademik ve din âlimleri çevreleri ile bu çevrelerin dışında, yetenek sahibi Müslümanların tespit edilmesini ihtiva etmektedir. Dördüncü ve son olarak da, seçilen Müslümanlara İslami bir sosyal bilim vizyonu kazandırmak üzere onların doktora sonrası bir eğitime tâbi tutulmasıdır (s. 209).

Birçok çevrede tanındığını ve sıklıkla atıf yapıldığını kendisinin de belirttiği Maurice Bucaille'e yazar, kitabının beşinci bölümünü tahsis etmiştir. "Kur'an ve Modern Bilim: Bucaille'in Tutumu" başlığını taşıyan bu bölümde, onun ilginç metodolojisi işlenmiştir. Bucaille, bugünün toplumundaki çeşitli güçlerin –genelde bilimsel bir söylemle– dine meydan okuduğuna vurgu yapmaktadır. Bucaille ile ilgili olarak yazar, onun bir tıp doktoru olduğunu ve temel amacının "bilimsel hakikatlerin aslen Kur'an'da olduğunu ve bilim ile İslam'ın birbirleriyle uyum içinde olduğunu göstermeye çalışmak olduğunu" belirtmektedir (s. 257). Bucaille, asıl problemin Kur'an'a tam anlamıyla vâkıf olamamaktan kaynaklandığını, Kur'an tercümelerinin yetersiz olduğunu, Kur'an'ı tercüme edenlerin lisana vâkıf olmak yanında bilimsel bilgilere de vâkıf olmaları gerektiğini vurgulamaktadır (s. 254).

Bilginin İslamileştirilmesi isimli proje çerçevesinde görüşlerini ortaya koyan Müslüman yazar ve ilim adamları, İslam dünyasında artık neredeyse kronik bir tartışma hâlini alan 'geri kalmışlık/bilimsel geri kalmışlık' meselesinin çözümünün *öncelikle* İslami bir bilim zihniyetinin tesisini gerektirdiğini dile getirmektedirler. Bu itibarla, kitapta yazarın da işaret ettiği üzere, Müslümanların bilim konusunu ele alışları, bilimi tarifleriyle başlamaktadır. Yazarın Müslümanlara göre bilimin ne olduğunu izah ederken naklettiği el-Neccâr'ın "Bilim, Allah'ın yarattığı şeyleri keşfetmeye yönelik bir insan teşebbüsüdür," (s. 173) şeklindeki tarifi, açıkça farklı bir bilim zihniyetini ortaya koymaktadır. Tartışılması henüz tam anlamıyla –en azından ilgili coğrafyalarda– yapılmamış olan "Bilginin İslamileştirilmesi" projesi, bilgi ve bilim sahasında ilerlemek için ortaya belli bir metodoloji koyma çabası taşıdığından, *söylem ve eylem ikiliğini* bir şekilde sona erdirmeye çalışır bir nitelik arz etmektedir. Bu yönüyle de bu proje, daha etraflıca ele alınmayı hak etmektedir.

MUAMMER ÖZTÜRK
muammeroeztuerk@hotmail.com

Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader (İslam'da Modernist ve Fundamentalist Tartışmalar: Bir Okuma Kitabı)

Mansoor Moaddel-Kamran Talattof (eds.), Palgrave, 2003, 382 s., ISBN 1-4039-6092-5

Kitap, 'siyasal İslam'ın yükselişine paralel olarak son yıllarda giderek artan antolojilerin son bir örneği. 19. yüzyılda bir grup âlim tarafından İslam düşüncesini modern dünyanın şartlarına uyarlama arayışının ürünü olarak vücuda gelen İslam modernizmi olarak bilinen akım, fazla uzun ömürlü olmadı. 20. yüzyılda özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise bunun yerini İslam fundamentalizmi veya radikalizmi olarak bilinen ve genelde İhvân-ı Müslimîn ile özdeşleştirilen akım aldı. Çalışma, bunları çok farklı iki akım olarak ayırıyor ve temelde Mısır, Hind-Pakistan ve İran kökenli belli başlı düşünürlerden seçilen tipik metinlerle, dünden bugüne Müslüman aydınların temel entelektüel gündemini yansıtmaya çalışıyor. Fıkıh usûlü, rasyonel bilimler, İslam ve siyaset, Batı medeniyeti, kadın ve insan hakları, düşünürlerin fikirlerinin toplandığı temel başlık-

ları oluşturuyor. İslam modernistleri kısmı, Rifâ'a Râfi'î Tahtâvî, Cemâluddîn el-Afgânî, Muhammed Abduh, Alî Abdurrâzık, Muhammed Ferîd Vecdî, Kâsım Emîn, Seyyid Ahmed Han, Şiblî Nu'mânî, Seyyid Emîr Alî ve Mevlevî Çerâğ Alî'yi kapsıyor. Fundamentalizm kısmında ise, Seyyid Kutub, Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, Humeynî, Ali Şeriatî, Abdullatîf Sultânî, Celâl Âl-i Ahmed ve Murtazâ Mutahharî yer alıyor.

Çalışmanın orijinalitesine gelince, daha önce yayımlanmış İngilizce tercümelerden alıntıların yanında ilk kez bu antolojide yayımlanan çok sayıda makale de bulunuyor. Makaleler okunduğunda, birincisi, İslam modernizmi ile fundamentalizmi arasında sanıldığından daha fazla irtibatın olduğu; ikincisi, çeşitli coğrafyalarda fikir üreten âlimlerin benzer sorunlara karşı genelde benzer cevaplar verdikleri görülüyor. Bununla birlikte, örneğin Osmanlı düşünürlerini dışta bırakan çalışma, Mısır, Hind-Pakistan ve İran gibi belli coğrafyalarla sınırlı bir nitelik gösteriyor ve başlıkta yansıtıldığının aksine, çağdaş İslam düşüncesinin potansiyeli hakkında tam bir fikir vermekten uzak kalıyor. Örneğin, Charles Kurzman'ın (*Modernist Islam: A Source-Book 1840-1940*, Oxford University Press, 2002) Osmanlı'yı da kapsayan çalışmasıyla kıyaslandığında, eserin yetersizliği göze çarpıyor. Bununla birlikte, ilk elden kaynaklara ulaşmak, bilginlerin fikirleriyle doğrudan tanışmak açısından faydadan hâli olmayan bir çalışma.

BEDRİ GENCER

Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics (Filozofla Mücadele: İbn Sînâ'nın Metafiziğine Bir Reddiye)

Wilferd Madelung - Toby Mayer, London: I B Tauris 2001, 240 s., ISBN 0-86064-693-X

Ortaçağın en donanımlı bilginlerinden Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal* adındaki, bugün "dinler ve ideolojiler tarihi" olarak okuyabileceğimiz, ansiklopedik eseriyle tanınmaktadır. Eşari kelam ekolünün yetkin temsilcilerinden biri sayılan Şehristânî, ortaçağın zengin ve eklektik-eğilimli düşünce atmosferinde, aynı zamanda Şii-İsmaili görüşlere de meyletmişti. Çağdaşı Sünni âlimler onu, felsefeyle uğraşmaya başladığından dolayı heretik İsmaili mezhebine kaydığı için eleştirmişlerdi. *Kitâbu'l-milel*'de eski Bâtıniye'nin görüşlerini eleştiren Şehristânî, bunun Nizârî İsmailileri ve Hasan Sabbah'ın zuhuruyla yeni bir aşamaya geldiğini belirtir. Ancak, Sabbah'ın ilmî mübahaseler yerine şiddete dayalı marjinal bir aksiyon tarzını benimsemesini eleştiren Şehristânî, İsmaili mezhebine fiilen girmekten kaçınmıştı.

Onun bu eğilimini yansıtan ve bugüne kadar pek bilinmeyen yazma eseri *Kitâbu'l-muṣâra'a*, ünlü oryantalist Wilferd Madelung (ve Toby Mayer) tarafından Arapça edisyon kritiği yapılarak, aslı ve İngilizce tercümesi bir arada yayımlandı. Bu risalesinde Şehristânî, ünlü İranlı filozof İbn Sînâ'nın, Aristo-kaynaklı metafiziğine detaylı bir eleştiri getiriyor. Onun 'entelektüel güreşi'nin büyük kısmı, nazarında Allah'ın mutlak tealisini (*transcendence*) kapsayan, İbn Sînâ'nın *vâcibu'l-vucûd* yorumunun reddine hasredilmiştir. Şehristânî için Allah, insan idrakinin ötesinde, "vücud ve adem, vahdet ve kesret, hayır ve şer, hak ve bâtıl" gibi tüm tezatların üstündedir. Nâsıruddîn et-Tûsî'nin reddiyesinde de belirtildiği gibi, bir tür agnostisizm olarak nitelendirilebilecek bu görüş, Gazâlî tarafından muğlaklığından dolayı eleştirilmişti. Bu eser, Bâkillânî'nin çalışmalarında gördüğümüz gibi, ortaçağ İslam dünyasının büyük entelektüel zenginliğini ortaya koyuyor. Şehristânî'nin İbn

Sînâ'ya yönelik eleştirileri, Gazâlî'nin başka, sıkı bir Sünni görüş açısından yaptığı eleştirilerle mukayeseli olarak okunduğunda bu zenginlik daha iyi görülecektir.

BEDRİ GENCER

The Islamic Conception of Justice (İslam'da Adalet Kavramı)

Majid Khadduri, The Johns Hopkins University Press 2002, 256 s., PB ISBN 0-8018-3245-4

Adalet insan toplulukları için ezelî bir ideal. Bu, çağımızda önce insan hakları söylemiyle dolaylı, daha sonra doğrudan tekrar yoğun bir şekilde gündeme geldi. Bu konuyu İslam geleneği açısından işleyen Khadduri'nin bu kitabı, daha önce Türkçeye çevrilmiş (çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları), ancak maalesef fazla bir yankı uyandırmamıştı. Bu yayında Türkçeye tercümeye esas alınan önceki baskıya ilave olarak Virginia Üniversitesi'nden Profesör R.K. Ramazani tarafından yazılan bir önsöz yer alıyor. Ramazani, önsözünde, Khadduri'nin çalışmasının son yıllarda moda hâline gelen İslam fundamentalizmi bağlamında yazılan apolojetik eserlerden farklı olarak, organik bir çalışma olduğunu belirtiyor. Şâfi'î'nin ünlü *Risâle*'sini de İngilizce yayına hazırlayan Khadduri, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış* ismiyle 1955 yılında yayımlanan *İslam Uluslararası Hukuku* hakkındaki çalışmasından beri konuyu geliştirme çabasını sürdürmüş.

Bildiğim kadarıyla aslen Ortodoks bir Hıristiyan olan yazarın bu çalışması, apolojetik-spekülatif-ideolojik eserlerden farklı olarak, son derece sağlam bir İslamî ilmî temele oturuyor. İslam ve Batılı kültür hakkında sağlam bir arka plana sahip olan yazar, daha geniş İslam kamu düzeni bağlamında İslam'ın doğuşundan günümüze kadar adalet kavramının gelişimini, önde gelen İslam âlimlerinin ilk elden eserleri sayesinde izliyor; ancak, çalışma kronolojik olmaktan çok, tematikkir. Kavramsal olduğu kadar ampirik kaygılardan hareket eden yazar, İslamda adalet kavramını, siyasi, kelami, felsefi, ahlaki, hukuki ve sosyal kategoriler içinde rafine bir incelemeye tâbi tutuyor. Örneğin kavramın Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Ruşd gibi hakîmler tarafından felsefi; Gazâlî, Râzî, Mâverdî ve Tûsî gibi âlimler tarafından ahlaki; Ebû Hanîfe ve Şâfi'î tarafından hukuki ve İbn Haldûn tarafından sosyal açıdan ele alınışlarını okumak oldukça öğretici. Modern dönemde görüşleri ele alınan düşünürler ise Afğânî, Abduh, Abdurrâzık ve Humeynî gibileri. Osmanlı ilim dünyasının bu konudaki katkısı, çoğunlukla olduğu gibi, gene gözden kaçıyor. Bu çalışmayla Michael Cook'un daha önce dergide tanıttığımız *İslam Düşüncesinde Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i Ani'l-Munker* hakkındaki çalışmaları amaç ve yöntem olarak birbirlerine benziyor ve tamamlıyorlar. Kavramın klasik gelişimine olan vurgu, günümüz İslam siyasi düşüncesinin çıkmazlarını da daha iyi anlamamızı sağlıyor.

BEDRİ GENCER

Secularism and its Critics (Sekülerizm ve Eleştirmenleri)

Rajeev Bhargava (eds.)
Oxford University Press, 1999, 550 s., PB ISBN 0-19-565027-1

Laiklik, Türkiye'de en tartışmalı sorunsallardan biri, ancak bu konuda maalesef dilimizde güvenilir Batılı kaynaklardan yoksunuz. Fransızca asıllı bu kavram İngilizce

dünyada *secularism* karşılığıyla kullanılıyor; ancak, aralarında büyük fark olan bu kavramların asıllarını öğrenmek için yeterli Batılı kaynaklarımız mevcut değil. Eldeki kitap bu anlamda İngilizce literatürde bile ciddi bir boşluğu dolduruyor. Hazırlayanlar, bugün İngilizce-konuşan dünyada sömürgecilik sonrası paradigmalara büyük bir ivme kazandıran Hintli bilginler. Din istismarının da, laikliğin de, demokrasinin de anavatanı olan Batı, uzun siyasi ve toplumsal mücadeleler tarihi sonunda dinin de, laikliğin de, toplumsal barış açısından izafi niteliğini kavramış durumda ve bugün dinin meşruiyet ve kimliğin temel parametresi olarak yeniden dirilişe geçtiği çağımızda ciddi şekilde sekülerizmin tarihî miadının dolup dolmadığı tartışılıyor. Çağımızda, özellikle yükselen çok-etniklik ve çok-kültürlülük ve insan hakları kavramları, laikliğin geleceği açısından ciddi soruları gündeme getirmiş bulunuyor.

Kitabı derleyenlerin esas amacı, Hindistan gibi çok-dinli ve çok-kültürlü bir toplumda sekülerizmin toplumsal barışı sağlayacak bir kapasiteye sahip olup olmadığını sorgulamak. Bu arada çalışmanın üçte biri, kavramın Batılı dünyadaki arka planı ve çeşitli bağlamlardaki pratik problemleri üzerinde yoğunlaşıyor. Kanaatimizce, çalışmada yer alan en önemli makalelerden biri, Türkiye'ye de model oluşturan Fransız laikliğinin tarihî gelişimini ve karakteristiklerini ele alanı. Kitapta cevabı aranan bazı sorular şöyle: Sekülerizm hakkında Batı'da bile standart bir anlayış var mıdır? Bu, en iyi dinle devletin ayrılığı doktrini olarak mı anlaşılmalıdır? Din, eğer ayrılacaksa, niçin siyasi kurumlardan ayrılmalıdır? Ayırım ne anlama gelmektedir? Böyle bir ayırımla hangi değerler geliştirilmektedir? Sekülerizm, Batılı ve Hıristiyan toplumlara uygun mudur? Azınlık haklarıyla bağdaşabilir mi? Ulus-devleti sonrasında sekülerizm bir gelecek vaat etmekte midir? Bu arada kitapta (s. 312) Hindistan laikliği tartışması bağlamında Türkiye ve Atatürk'e de atıflar olduğunu belirtelim.

BEDRİ GENCER

I. Uluslararası Türk-Alman "Din ve Hayat" Sempozyumu 9-18 Nisan 2003

İzmir
Düzenleyenler: T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı,
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı,
Frankfurt Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi Protestan İlahiyat Fakültesi-Bielefeld Bethel Protestan Kilise Yüksek Okulu

4 gün süren 7 oturumda, 14 tebliğ sunuldu. 'Din ve hayat' gibi, Türkiye açısından büyük önem taşıyan bir konuyu, bilimsel zeminde tartışma imkânı sağladıkları için ilgilileri tebrik etmek gerekir. Hiç yorulmadan, bütün Almanca konuşma ve tebliğleri Türkçeye; Türkçe konuşma ve tebliğleri de Almancaya çeviren Dr. Hüseyin KURT'un başarısı takdire değerdir.

Sempozyumu orijinal kılan hususlardan biri, her konunun bir Alman ve bir Türk bilim adamı tarafından titizlikle işlenmesi ve dinleyicilerin de katılımıyla tartışmaya açılmasıydı.

Geniş bir dinleyici kitlesinin yer aldığı sempozyumun açılış programı, 10.04.2003 Perşembe günü saat 10.00'da, saygı duruşu ve İstiklâl Marşı'ndan sonra DEÜ İlahiyat

Fakültesi Dekanı Prof.Dr. Selahattin PARLADIR'ın yaptığı açılış konuşmasıyla başladı. Sırasıyla açılışta yer alan protokol konuşmacıları Frankfurt Goethe Üniversitesi Protestan Teoloji Fakültesi Dekanı Prof.Dr. Edmund WEBER, Kilise Yüksekokul Müdürü Prof.Dr. Matthias BENAD, DEÜ Rektörü Prof.Dr. Emin ALICI, Diyanet İşleri Başkanı Vekili Rıdvan ÇAKIR ve Devlet Bakanı Prof.Dr. Mehmet AYDIN idi.

Devlet Bakanı Prof.Dr. Mehmet AYDIN sempozyumun amacından söz etti. Bu sempozyumun daha geniş bir çalışmanın ilk adımı ve iki üniversite arasında devam edecek olan eğitim ilişkisinin bir parçası olduğu konusuna değindikten sonra, bu eğitim ilişkisinin mazisini anlattı. Sayın Aydın, konuşmasından bazı bölümler aktarıp oturumlara geçmek istiyoruz:

> Hz. Âdem, çocuklarının arasında geçen gerginlikten dolayı umutsuzluğa kapılmış olsaydı, insanlık bugüne gelemezdi. Hz. Âdem'in çocukları arasında cereyan eden bu gerginlik diyalog eksikliğinden kaynaklanıyordu. Bugün yaşadığımız iki eksiklik vardır: 1. Bilgi eksikliği, 2. sevgi eksikliği. Akıl ile sevgi arasında kopmaz bir bağ vardır. Gönlünde sevgi olmayanlar, anlamada başarısız olurlar. Zihin, gönül ve davranış bütünlüğü diyaloğun özünü oluşturur.
>
> Dini, bedenî birtakım ritüelleri yerine getirmekten ibaret saymak, dinî hayatın önündeki en büyük engellerden biridir.
>
> Kendimizi her tarafla konuşmaya, her tarafı anlamaya alıştırmak zorundayız. Hıristiyanları sevmek ne Müslümanların Müslümanlığına, Müslümanları sevmek de ne Hıristiyanların Hıristiyanlığına bir zarar getirir. İnsanlık içinde bulunduğu sıkıntıdan ancak konuşarak ve diyalog kurarak çıkabilir.

Öğleden sonra, sempozyumun, oturum başkanlığını Prof.Dr. M. Emin GÖKTAŞ'ın yaptığı, "Din ve Toplum" konulu birinci oturumuna geçildi. Bu oturumun ilk tebliğcisi olan Prof.Dr. Karl-Wilhelm DAHM'ın tebliğ başlığı "Özbilinçte Değişim ve Modernleşme Süreci Bağlamında Protestan Din Adamlarının Rolü" idi. Konuşmacı tebliğin başında din adamlarının icra ettiği görevler üzerinde durdu ve bu konuda şunları söyledi: "Din adamının görevleri açısından bakıldığında, genel anlamda iki temel işlev alanları belirlenmekte: İlk olarak doğrudan kutsal olanla (Tanrı'yla) ilişkili özel dinî görevler, örneğin kutsama olarak adlandırılanın yönetimi ya da kutsal metinlerin yetkin biçimde yorumlanması. İkinci olarak dünyayla ilgili toplumsal meslekler gibi uygulanabilen görevler, örneğin değerler aktarımı, etik eğitimi, hayatın sorunlarıyla ilgili danışmanlık, hastalık ve ölümde teselli yardımı gibi. Din adamlarının günlük meslek hayatlarında her zaman bu iki işlev alanları birleşmektedir."

Tebliğci, bildirisinde daha çok rahip mesleğinin kökenlerinde yatan çağdaş güvensizliğin ve değişimlerin büyük bir kısmının, Aydınlanma'nın akıl eğilimli düşünce dünyası üzerine dayandığı tezinde yoğunlaşmış ve Aydınlanma tarafından yaratılan değişimi, üç açıdan tanımlamıştır: (i) Siyasal tutuculuk adına sorumluluk alma, (ii) eğitim adına sorumluluk alma ve (iii) günlük meslek alanında yeni yönelimler deneme.

Dahm, daha sonra sırayla, Dinî ve Toplumsal Nedenlerde Değişimler, Rahiplik Mesleğinin Toplumsal Statüsü Bakımından Eğitim Yapısının Anlamı ve Pastoral Etkinlik Alanlarında Dinî Hizmetlerde Artan Rekabet ve İşlevsel Yeni Yönelimlerin Denenmesi, konuları üzerinde durdu.

Sempozyumun birinci oturumunun ikinci tebliğcisi Diyanet İşleri Başkanlığı Dinî Yayınlar Dairesi Başkanı Yaşar ÇOLAK idi. "Türkiye'de Din Hizmetleri" başlıklı sunumunda Sayın Çolak, bizlere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın faaliyetleri hakkında oldukça yararlı olabilecek malumat aktardı.

Tebliğinin girişinde Türkiye'de din hizmetleri konusunun, ilgili kamu kurumunca sunulan hizmetler, gönüllü kuruluşlarca gerçekleştirilen hizmetler ve din hizmetlerine bilimsel destek sağlayan üniversite ve araştırma kurumlarınca yerine getirilen hizmetler gibi farklı başlıklar altında incelenebileceğini belirten Çolak, gönüllü kuruluşlarla akademik çevrelerin hizmetleri müstakil bir araştırma konusu olduğundan, tebliğini Diyanet İşleri Başkanlığı'nın topluma sunduğu pratik din hizmetleriyle sınırlandıracağını ifade etti.

"Diyanet İşleri Başkanlığı ve Pratik Din Hizmetleri" başlığı altında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sunduğu din hizmetlerini şu üç ana grup hâlinde belirtti: (i) İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla ilgili işleri yürütmek, (ii) toplumu din konusunda aydınlatmak ve (iii) ibadet yerlerini yönetmek. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sunduğu diğer hizmetlerin ise; 1. Cami Eksenli Din Hizmetleri, 2. Dinî Rehberlik ve Danışmanlık Hizmetleri, 3. Aydınlatma Hizmetleri, 4. Din Eğitimi Hizmetleri şeklinde dörtlü bir genel tasnif içinde ele alınabileceğini ifade etti. DİB'nın genel yapısı hakkında ise şu bilgileri verdi: "Merkez teşkilatı bir başkan, beş başkan yardımcısı, yedi ana hizmet birimi, üç danışma ve denetim birimi ve yedi yardımcı hizmetler biriminden; taşra teşkilatı il ve ilçe müftülükleri ile eğitim merkezi müdürlüklerinden; yurtdışı teşkilatı da din hizmetleri müşavirlikleri ve yurtdışı din hizmetleri ataşeliklerinden meydana gelmektedir. Hâlihazırda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın toplam kadro sayısı 88.516'dır. Dolu kadro sayısı 75.650, münhal kadro sayısı ise 12.866'dır. Merkez teşkilatında çeşitli unvan ve görevlerde bulunanların sayısı 958; taşra teşkilatında görev yapanların sayısı 73.388; yurtdışı teşkilatında görevli olanlar ise 1183'tür." Sayın Çolak, konuşmasını, Türkiye'de ilahiyat alanındaki çağdaş akademik birikimin pratik din hizmetlerine yansıtılması için Diyanet İşleri Başkanlığı ile İlahiyat fakülteleri arasında daha fazla işbirliği ve ortak çalışmalara ihtiyaç bulunduğunu belirterek bitirdi.

11.04.2003 Cuma günkü ilk oturum olan 2. Oturumda "Vakıf" konusu işlendi. Başkanlığını bu konudaki çalışmalarıyla tanınan DEÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof.Dr. Mehmet ŞEKER'in yaptığı bu oturumun ilk konuşmacısı Bethel Kilise Yüksek Okulu Kilise Tarihi Profösörü, Prof.Dr. Matthias BENAD "Almanya'daki Diakonie (Protestan Kilisesi Sosyal Yardımlaşma Kurumu) ve Resmî Sosyal Yardımlaşma Kurumunun Birbiriyle Olan ilişkilerine Kilise Tarihi Açısından Bir Bakış" başlıklı bir tebliğ sundu. Benad, tebliğinin başlangıcında "Protestan Kilisesi Sosyal Yardımlaşma Kurumu"nun hâlihazırdaki durumu hakkında bilgi verdi. Daha sonra yaklaşık 1800'e kadar süren Kilise tarihine dayalı esaslarla ilgili bilgiler sundu. En son olarak da, 19. ve 20. Yüzyılda Diakonie, Kilise ve Devlet konusunu ele aldı.

Oturumun ikinci konuşmacısı DİB Hac Dairesi Başkanı Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti Üyesi Harun ÖZDEMİRCİ, oldukça sistematik ve özlü bilgilere yer verdiği tebliğinde, Türk toplumunda vakıf geleneğinin bir tezahürü olarak kurulmuş, ülkemizde ve yurtdışında dinî hayatın gelişmesi yönünde önemli katkıları olan Türkiye Diyanet Vakfı'nı tanıtıp, vakfın faaliyetleri üzerinde durdu. Özdemirci, "Türkiye Diyanet Vakfı" konulu tebliğine Merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dan aldığı iki alıntıyla başladı. Daha sonra vakfın kuruluşundan ve amacından söz etti. Vakfın gayesini şu şekilde belirtti: "İslam dininin gerçek hüviyetiyle tanıtılmasında, toplumun din konusunda aydınlatılmasında Diyanet İşleri Başkanlığı'na yardımcı ve destek olmak, gereken yerlerde cami yapıp donatmak, fakir hastalar için tedavi kurumları açıp işletmek, fitre gibi Müslüman vatandaşlarımız tarafından yapılacak yardımları, şartlarına uygun olarak toplumdaki ihtiyaç sahiplerine intikal ettirerek sosyal yardım ve hizmeti geliştirmektir." Özdemirci vakfın, yurtiçi ve yurtdışında yaptığı hizmetleri belirttikten

sonra eğitim ve öğretim faaliyetleriyle ilgili icraatlarını anlattı. Vakfın bugüne kadar 53.095 öğrenciye burs imkânı sağladığını, 2002-2003 öğretim yılı itibarıyla de 1000 öğrenciye 8 ay süreyle burs tahsis ettiğini belirtti. Yine vakfın yurtiçi hizmetlerinden olarak, İzmir Bornova'da özel bir kolej açtığını ve İçel Bozyazı'da bir Anadolu Lisesi açtığını ifade etti. Vakfın yaptığı kültürel hizmetlerden ve İslam dünyasında çıkarılmış ilk telif ansiklopedi olan *İslam Ansiklopedisi*'nin şu âna kadar 26 cildinin tamamlandığını; 1989 yılından itibaren her yıl periyodik olarak kutlanan Kutlu Doğum Haftası'nın halkımızı aydınlattığını vurguladı. Vakfın bunlara ek olarak iftar sofraları, vekaletle kurban kesimi, sağlık hizmetleri, huzurevleri vb. faaliyetlerle insanlığa hizmet sunmaya devam ettiğini kaydetti.

Sempozyumun 14.04.2003 Pazartesi günkü ilk oturumu yani 3. Oturum, DEÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yard.Doç.Dr. Rahim TUGRAL'ın okuduğu Kur'an-ı Kerim ile başladı. Oturumun başkanlığını aynı üniversiteden Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof.Dr. Cemal SOFUOĞLU yaptı. Bu oturumun konusu ise "Meryem'e Hz. İsa'nın Müjdelenmesi" idi. Oturumun ilk konuşmacısı yine aynı üniversiteden Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof.Dr. Ömer DUMLU idi. "Hz. Meryem" başlıklı sunumunda Sayın Dumlu, konuyu daha ziyade 19/Meryem suresi çerçevesinde ele aldı. Hz. Meryem'in Kur'an'da açıktan ismi zikredilen tek kadın olduğunu belirttikten sonra, Kur'an'da onun ailesinin adının da belirtildiğini ve bu isimle Âl-i İmrân: (İmrân ailesi) adında bir surenin Kur'an'da mevcut olduğunu kaydetti. Kur'an-ı Kerim'de, Meryem'le ilgili olarak kullanılan ifadelere göz attığımızda, Meryem'in ya doğrudan kendisinden veya ailesiyle ilintisinden veyahut da oğlu Hz. İsa'dan dolayı bahsedildiğini vurguladı. Bu genel bilgilerden sonra konuşmasını 19/Meryem suresi çerçevesinde sürdürmeye özen gösterdi. Hz. Meryem'in hayatını adı geçen sure çerçevesinde detaylı bir şekilde sunduktan sonra ilgili ayetlere baktığımızda şu hususların dikkat çektiğini altını çizerek belirtti: Ayetlerde geçen Hz. İsa'nın açıklamalarından da anlaşıldığı gibi, kendisi Allah'ın kulu olduğunu vurgulamaktadır; *'abd* (kul) kelimesi yaratılmışlığın en önemli ifadesidir; kendisine bir kitap verileceği ve peygamber olacağı kaydedilmektedir, bu ifade de Allah katında Hz. İsa'nın diğer peygamberler gibi olduğunu göstermektedir; her şeyden önce beşikteki bir çocuğun konuşması Allah'ın sonsuz kudretine bir işarettir; Hz. İsa'nın da diğer peygamberler gibi namaz kılmak, zekat vermekle emrolunduğu açıkça belirtilmektedir; annesine karşı son derece saygılı olduğu ve aslâ zorba birisi olmadığı beyan edilmektedir; Hz. İsa'nın diğer insanlar gibi bir anneden doğduğu, öleceği ve tekrar dirileceği hususu belirtilmektedir. Prof.Dr. Ömer Dumlu, özlü ama oldukça sistematik ve önemli bilgiler sunduğu tebliğini herkese teşekkür ederek sona erdirdi.

Bu oturumun ikinci konuşmacısı olan Dr. Roger TÖPELMANN'ın tebliğ başlığı "İncil'de Mesih Hakkındaki İlk Anlatılarda İsa'nın Çocukluğu" idi. Töpelmann, Matta İncili'nin 1. ve 2. bölümleri üzerinde durdu. İsa'nın çocukluğu ile belki de en çok Almanların ilgilendiğini ifade etti. İsa'nın çocukluğunun öyle sessiz-sakin geçen bir çocukluk olmadığını, onun hareketli, annesi babası ve öğretmenlerince zor zapt edilen bir çocuk olduğunu anlattı. Özetle, İsa'nın çocukluğunun belgeleri incelendiğinde, bir meleğin müjdelediği ilahi bir çocuğun nasıl arsız bir yaramaza dönüştüğünün görüldüğünü; onda mucizeler yaratma yeteneğinin erkenden belirdiğini; onun çocukluk ve yetişkinliğinin kendine özgü biçimde birbirine karıştığını, İsa'nın bir yandan küçük bir oğlan çocuğu iken, diğer yandan mantıklı hareket eden bir yetişkin olduğunu vurguladı.

Sempozyumun "İsa'nın Doğumu" konulu 4. Oturumu DEÜ Rektörü Prof.Dr. Emin ALICI'nın başkanlığında ve iki tebliğcinin katılımında devam etti. Oturumun ilk konuşmacısı olan Doç.Dr. Martin MİTTWEDE'nin tebliğ başlığı "Kur'an Açısından İsa'nın Do-

ğumu" idi. Mittwede, konuşmasının büyük bir kısmını Kur'an ayetlerine ve onların yorumuna ayırıp, genelde şu ayetler üzerinde durdu: 2/Bakara, 116-117; 3/Âl-i İmrân, 49, 59, 64; 4/Nisâ', 158-159, 171; 5/Mâ'ide, 75; 19/Meryem, 23, 29, 35, 88-93. Oturumun ikinci konuşmacısı DEÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç.Dr. Ali İhsan YİTİK "Sinoptik İncillere Göre İsa'nın Doğumu" konulu bir tebliğ sundu. Yitik, tebliğinde, İsa'nın doğumunun Matta ve Luka İncillerinde ayrıntılı olarak ele alındığını, her iki İncil'de de İsa'nın Hz. Âdem'e kadar olan soy ağacının farklı şekillerde yer aldığını, bu iki İncil'in kaynağı kabul edilen Markos İncili'nde ise İsa'nın hayatıyla ilgili olarak soyağacı, müjdelenme ve bakire doğum olaylarına temas edilmediğine dikkat çekti. Kronik İncillerin dördüncüsü olan Yuhanna'da daha ziyade İsa'nın, Tanrı'nın ezelî kelamı (Logos) olduğu konusuna vurgu yapıldığını ve İsa'nın insani yönüyle ilgili konulara fazla yer ayrılmadığını kaydetti. Bu nedenle, İsa'nın doğumunu sadece Luka ve Matta İncillerindeki anlatımlar ışığında ele alacağını ifade etti. Tebliğe göre, Luka İncili, Hz. Zekeriya ve eşinin, Tanrı'nın inayetiyle ancak ihtiyarlık dönemlerinde çocuk sahibi olduklarını zikrettikten sonra Hz. Meryem'in melek tarafından müjdelenme olayına temas eder. Luka, doğumdan ziyade melek tarafından müjdelenme olayına önem verir. Tebliğ sahibi, Hıristiyan kutsal metinlerinde yer alan anlatımların bir Müslüman gözüyle ele alındığında dikkati çeken belli başlı noktaların şunlar olduğunu kaydetti: İki dinin kutsal kitap anlayışında açık farklar vardır. Hıristiyanlara göre Cebrail tarafından müjdelenme sadece Meryem'in karşılaştığı özel bir durum değildir. İsa'nın mucizevi bir şekilde bakire bir anneden dünyaya gelişi, hem Kur'an'da hem de İncillerde ısrarla vurgulanan ortak bir husus olarak dikkat çeker.

14.04.2003 Pazartesi günkü son oturum olan 5. Oturum "Sosyolojik Açıdan Allah'ın Rahmetinin Tecellisi" konusuna ayrılmıştı. Bu oturumun başkanı DEÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç.Dr. Osman BİLEN, ilk tebliğcisi ise DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç.Dr. Şamil DAĞCI idi. Tebliğ sahibi "Hak ve Sorumluluk" başlıklı tebliğine İmam Şâfi'î'nin fıkıh usûlüne dair günümüze ulaşan ilk eser olma niteliği taşıyan meşhur kitabı *er-Risale*'sinin giriş bölümünün şu ilk cümlesini iktibas ederek başladı: "Hamd Allah'a mahsustur. O'nun lütfettiği nimetlerden herhangi birinin şükrünü yerine getirmek, ancak yine O'nun başka bir nimeti ile mümkündür. Bu nimet de önceki nimetine şükreden kişiye yeni bir nimetin verilmesini sağlar, insanın bu nimet dolayısıyla da Allah'a şükretmesini gerektirir." Dağcı, daha sonra bu ifadenin açılımı üzerinde durdu. Rahmân ve rahîm sıfatları bağlamında Allah ile kullar arasındaki rahmet ilişkisinin tasavvurunu yorumladı. Diğer tebliğci Dr. Tharwat KADES ise "Sosyolojik Açıdan Allah'ın Rahmetinin Tecellisi" konusuna Hıristiyan teolojisi açısından yaklaşarak, değerli katkılar sağladı, dikkate almamız ve bilmemiz gereken çok önemli şeyler söyledi.

Sempozyumun son günkü ilk oturumu olan 6. Oturum 15.04.2003 Salı günü saat 09.00 da başladı. DEÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof.Dr. Hanefi ÖZCAN'ın başkanlığını yaptığı bu oturumun konusu "Hz. İsa'nın Şahsında Allah'ın Rahmeti ve Rahman Olan Allah" idi. İlk konuşmacı Goethe Üniversitesi, Frankfurt Protestan Teolojisi Bölümü, Tarihsel Teoloji ve Dinbilimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof.Dr. Edmund WEBER idi. Tebliğ konusunun başlığı ise, "Hz. İsa Kristos'a ve Rahmân olan Allah'a İlahi Sevgi –teolojik bir işbirliği denemesi–" idi. Weber, bir dini ele aldığımızda onu sayısız tezahürleriyle tanıyacağımız konusu üzerinde durdu. Dini, çekirdek ve kabuktan oluşan bir meyveye benzetti. Hıristiyanlık ve İslam'ın çekirdeğini, Allah'ın hür ve daimi olarak günahları bağışlama öğretisini tebliğ etmenin oluşturduğunu ve bu hususun her iki dinin lisanında şu şekilde yer aldığını vurguladı: *Rahmân olan*

Allah ve İsa Mesih veya Jesus Christ. Weber, daha sonra Peygamber Hz. Muhammed'in mesajının çekirdeği ve özünün, Kuran'ın bütün surelerinin başlarında yer alan: Allah Rahmân'dır veya başka bir ifadeyle: Allah kullarının günahlarını hür olarak bağışlar ve onlara ebedî bir hayat hazırlar, ifadesinin olduğunu dile getirdi. İslam'ın mesajının çekirdeğini ise, Allah'ın hür olarak günahları bağışlamasının teşkil ettiğini, bundan başka her şeyin kabukta yer alan bir kontekst olduğunu ve İslamiyet'in, Allah'ın insanlara karşı özgür rahmetini vaaz eden ve Allah'ın nihai olarak günahkâr kullarına muamelede, amellere önem vermediğini bildiren dinlerden olduğunu kaydedip, konuşmasını şu cümlelerle tamamladı: "Uzun süre kabukla meşgul olan ilahiyatçılar söz sahibi idiler ve kabuktaki argümanlarla insanları birbirine düşürdüler. İnsanları, İslamiyet'in ve Hıristiyanlığın mesajında bulunan hakikatten mahrum bıraktılar. İlahiyatçılar olarak biz, artık İslamiyet'in Hıristiyanlığın dinî çekirdeğine (özüne) konsantre olalım."

Bu oturumun diğer konuşmacısı ise DEÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof.Dr. Osman KARADENİZ "Allah'ın Sıfatları Bağlamında Rahmân" konulu bir tebliğ sundu. Tebliğine, her Müslümanın hayır ile sonuçlansın diye işine besmele ile başladığını belirterek giriş yaptı. Rahmet kelimesi ve türevleriyle ilgili önemli bilgiler verdikten sonra, Rahmân sıfatının açılımı ve tecelli alanları üzerinde durdu. Daha sonra Allah ve kâinat etrafında ortaya konan felsefi düşünceye temas etti.

Sempozyumun son oturumu olan 7. Oturumun konusu "Kelami Mezhepler ve Yeni Dinî Akımlar" idi. Oturum başkanı DEÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof.Dr. Selahattin PARLADIR; tebliğcileri ise yine aynı fakülteden Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof.Dr. Avni İLHAN ve misafir konuşmacı Dr. Fritz-Reinhold HUTH idi. İlk konuşmacı olan Avni İLHAN "İslam Mezhepleri ve Tarihi Hakkında Genel Değerlendirme" başlığını taşıyan bir tebliğ ile sempozyuma katıldı. Mezheplerin ortaya çıkışının başlıca sebepleri, kaç türlü mezhep olduğu, Haricilik, Şiilik gibi başlıca siyasi ve itikadi mezhepler, Cebriye ve Mutezile gibi kaderle ilgili tartışmaların ortaya çıkardığı mezhepler, Mürcie mezhebi, Hanefilik ve diğer Sünni mezhepler, Türklerin Müslümanlığı ve çağdaş dinî akımlar gibi, İslam'ın itikadi boyutu açısından oldukça önem arzeden konular üzerinde durdu. Gayet sade ve anlaşır bir dille hazırladığı tebliğin sunumunda günümüz Türkiye'sinde önem arz eden konular üzerinde durdu.

Sempozyumun son oturumunun son konuşmacısı Yeni Dinî Hareketler ve Hessen ve Nassau Protestan Kilisesi Dünya Görüşü Sorunları Görevlisi Raportör Rahip Dr. Fritz HUTH, "Almanyada'ki Yeni Dinî Hareketler" konulu bir rapor sundu. Raporunda, ilk olarak "Yeni Dinî Hareketler" sahnesinde cereyan eden ayrı ayrı akımlar hakkında özet bilgiler verdi. Bunlar sırasıyla; (i) Dine dayandırılan 'Ruh-Sahnesi', (ii) esoterik (sır öğretisine dinî törenle alınma), (iii) Batı'da görülen 'Doğu dinciliği', (iv) "yeni dinî cemaatler" (önceleri 'klasik tarikatlar' deniliyordu), (v) İslam alanından çıkan 'yeni dinî cemiyetler' ve (vi) Hıristiyanlık içerisinde oluşan yeni dinî akımlar şeklinde sıralanabilir. Tebliğ sahibi daha sonra bu hareketleri tek tek ele alıp Yahova Şahitleri hakkında detaylı bilgiler vererek tebliğini tamamladı.

Sonuç

Almanya'daki din hizmetlerini daha bilimsel zeminlere taşımak amacıyla organize edilen bu sempozyum, daha ziyade tanışma ve kaynaşma maksatlı olarak düzenlendiğinden fazla ilmî yoğunluğu olmayan bir toplantı şekline dönüştü.

Konunun geniş kapsamlı seçilmesi, kanaatimizce yanlış bir tercih olmuştur. Geniş başlıkların sempozyum konusu olarak belirlenmesi, konuların dağılmasına neden oluyor ve

olumlu sonuçların ortaya çıkmasına engel teşkil ediyor. Bu nedenle, spesifik bir meselenin bir sempozyum konusu olarak işlenmesi ve enine boyuna tartışılması daha yararlı olurdu.

Genel olarak, sempozyumun başlığı ile sunulan tebliğler arasında birebir örtüşmenin sağlanamadığı göze çarpmış ve sempozyumda sunulan bazı tebliğlerin başlığı ile içeriğinin birbirini tutmadığı gözlemlenmiştir.

Sempozyumun ülkemiz kültür hayatına ve dinlerarası diyalog çalışmalarına katkıda bulunacağını umuyor, faaliyetinden dolayı tertip komitesini kutluyoruz.

ZİYA ŞEN
ziyasen@hotmail.com

Yoksulluk Sempozyumu 31 Mayıs - 1 Haziran 2003

Düzenleyen: Deniz Feneri Derneği

Deniz Feneri Derneği tarafından geçtiğimiz günlerde (31 Mayıs - 1 Haziran 2003) "Yoksulluk Sempozyumu" düzenlendi. Sempozyumda, ekonomiden siyasete, sinemadan edebiyata kadar hemen her alanda, yoksulluk tartışıldı. Belki de ilk kez, yoksulluk, enine boyuna konuşuldu; tartışmalar hemen her türden yaklaşımın zenginleştirici dünyasında gerçekleşti.

Yoksulluk, çok boyutlu bir fenomendir ve sempozyum düzenleyicileri de, başta bu çeşitlilik olmak üzere, konunun sarktığı her alanı tartışmaya çeken bir genel çerçeve hazırlamışlardı. Başta dernek başkanı Sayın Av. Yusuf Atalay ve sempozyum koordinatörü Doç.Dr. Ahmet Emre Bilgili olmak üzere, toplantıya ev sahipliği yapanlar, her zaman bu zenginliğin farkında olacak bir şekilde, geliştirici bir buluşma gerçekleştirebilmek için ellerinden geleni yapmışlardı.

Yoksulluk, değişik açılardan ele alındı. Farklı disiplinlerin konuya ilişkin bakış açılarının ve hassasiyetlerinin farklılığı da ilk oturumlardan itibaren kendini açıkça hissettirmeye başladı. Bir kısım sunumlar, yoksulluğu ekonomik parametrelerin bir göstergesi olarak ele almışlardı ve doğal olarak, bu yaklaşım, yoksulluğu bir savaş nesnesi olarak algılıyordu. Bir kısım sunumlarda ise, yoksulluk, bir kültürel çalışma alanıydı. Nitekim bu tür sunumlarda, yoksulluğun dramı, kültürel bir obje olarak takdim edilmişti. Yoksullukla baş etme stratejileriyle öne çıkan ve daha çok radikal politika arayışlarını önceleyen bildirilerde de, sorunu kültürel bağlamdan ayrıştırıp sıkı bir tanımlama içinde masaya yatırma arayışı baskındı.

Ancak, sempozyumun bence en ilginç sunumları, yoksulluğu din merkezli yaklaşımlar içinde ele alan tebliğlerdeydi. Çoğunu İlahiyat çevresinden akademisyenlerin oluşturduğu oturumlarda, genel olarak din-yoksulluk ilişkileri ele alındı; bu bağlamda, İslam'ın yoksulluğu giderme ya da zayıflatma yönünde ortaya koyduğu fikriyat ağırlık kazandı. İlahiyatçı sunumlarındaki temel yaklaşım, sorunu Kur'an üzerinden ele alarak tartışmaya yönelikti. Nitekim bu bağlamda, Kur'an ve yoksulluk ilişkisi başta olmak üzere, genel olarak din dünyasındaki yoksulluk temalarını işleyen bildiriler, oldukça bilgilendirici düzeydeydiler ve tabii ki, bu bildirilerin üzerinde fazlasıyla yoğunlaşıldığı açıktı.

Yoksulluk Sempozyumu'nda sunumu gerçekleştirilen ve soruna dinsel hassasiyetleri gözeterek yaklaşan bildiriler arasında, oldukça ilginç alanları içine katan çalışmalar

vardı. Bu çerçevede, Doç.Dr. Ahmet Yaman, "Üç Kutsal Kitabın Yoksulluk Tasavvuru ve Aldığı Önlemler"; Dr. Vejdi Bilgin, "Dinlerin 'Yoksulluğu' Algılayışı Üzerine Bir İnceleme"; Prof.Dr. Lütfullah Cebeci, "Kur'an ve Yoksulluk", Prof.Dr. Celal Yeniçeri, "Yoksullukla Mücadelede Zekatın Stratejik Konumu"; Doç.Dr. Cemal Ağırman, "Yoksullukla Mücadelede Ahlaki ve Dinî Eylem Olarak İnfakın Rolü"; Dr. Tahsin Özcan, "Osmanlı Yetiminin Hamisi: Eytam Sandıkları"; Doç.Dr. Ahmet Turan Yüksel, "Türk-İslam Medeniyetinde Vakıfların Önemi ve Fonksiyonları"; Dr. M. Kamil Yaşaroğlu, "Sosyal Dengenin Sağlanması ve Varlıklı -Yoksul Dayanışmasında İki Önemli Kavram İnfak ve İsar"; Doç.Dr. Mustafa Ertürk, "Hz. Peygamber'in Yoksullukla Mücadelesi Işığında Günümüz Yoksulluğuna Yönelik Bazı Çözüm Önerileri"; Dr. Hülya Alper, "İtikattan Pratiğe Uzanan Bir Zincirde İslam'da Yoksulluğun Çözümü (İtikâdi ve Ahlaki İlkeler)"; Dr. Şevket Topal, "Kadına Olumsuz Etkileri Açısından Yoksulluk Problemine İslam Perspektifinden Sosyal ve Hukuki Bir Bakış"; Doç.Dr. Osman Güner, "Erdem ve Esaret Arasında Yoksulluk: İslam Geleneğinde Yoksulluk Söyleminin İzdüşümleri"; Doç.Dr. Mahmut Aydın, "Kur'an Eksenli Yoksulluk Teolojisinin Yansımaları" ve Yrd.Doç.Dr. Erdal Baykan da "Takva Zengini Olmak Yoksulluğu" başlıklı bildirilerini sundular. Bu sempozyuma ben de "Yoksulluğun Muğlak Dinselliği" başlıklı bildirimle katıldım.

Bütün bu bildirilerin ortaya çıkardığı iki temel hususu burada ele almak ve tartışmak istiyorum. Birincisi, İslam temelli yaklaşımların tamamında somutlaşan bir bakış açısının bu toplantıdaki bildirilerde kısmen silindiğini gösteren kimi emarelerin varlığıdır. Modern İslami araştırmaların, özenli bir çalışma arzusundan kaynaklandığı inkar edilemez. Aslında, kabul edilmelidir ki, İlahiyatçı birikimi, sağlam ve metodik olma kaygısını her zaman canlı tutmuştur. Sempozyuma sunulan bildiriler de, özenli bir incelemenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, İlahiyatçıların çok iyi bilinen sunum deneyimleri de iletişim kaygılarını gidermekte etkili olmuştur. Ancak, bu metinlerin temel bir özelliğinin, giderek önemli bir zaafa dönüşme ihtimali, burada vurgulanması gereken bir sorun olarak dikkat çekicidir. İslam temelli incelemelerde, dinin tarihsel, antropolojik, sosyolojik ve özellikle ekonomik zeminden bağımsız işlediğine ilişkin bir kanaat, tebliğ sahiplerini derinden etkilemiş gibidir. Öyle bir din ki, onun bir coğrafyasını, bir haritasını, dahası, kültürel bir atlasını yakalayabilmek oldukça güç görünüyor. Bu çerçeveye sadık kalınarak şu da söylenebilir: Yoksulluk gibi oldukça sahici bir fenomen, din dünyasının hâlihazır yaklaşımlarından hareket edildiğinde gerçekliğini yitiriyor, ortaya muhayyel bir tasarımın yarattığı bir dilemma hakim oluyor. Bildiri metinlerinden yola çıkıldığında, her bildirinin kendi başına böyle bir yargıya imkan vermediğini söylemek gerekir. Ancak, bu metinlere topluca bakıldığında kendini gösteren ana tema, böyle bir değerlendirmeyi haklılaştıracak niteliktedir. Bence bu durumun açıkça bir sorun oluşturan maliyeti, gerçekte, İlahiyatçı bilimselliğinin, sonuna kadar hesaplaşmak zorunda olduğu sorunları görmezlikten gelmesinden veya bu problemle yüzleşmenin her zaman ertelenmesinden kaynaklanmaktadır. Din gibi kutsal/uhrevi bir yapıyı gündelik hayatın ürettiği tasavvur dünyasına tercüme edebilmek, belki de bugün en önemli gerilim noktaları arasında yer almaktadır. Yaralayıcı, yıkıcı ve yok edici bir yoksulluk teması, dinlerin her zaman güncellenebilir doğası içinde bugün nasıl ele alınabilir/alınmalıdır sorusu, bağlayıcılığını her geçen gün daha da şiddetli bir şekilde sürdürmektedir. Oysa, dinlerin yoksulluk sarmalı karşısındaki öğretisel zenginliğini, içinde yaşadığımız koşulların doğasına bağlı olarak, din dışına itilmiş bir şekilden koparak yeniden ele almak, hatta dinin görece tıkanmış gibi görünen kanallarını bir kere daha açmak ve ihya etmek gerekmektedir. Sorunu ele alan tebliğ sahiplerinin böyle bir sorumluluğu tek başlarına üstlenmeleri tabii ki beklenemezdi; ancak, siyasi, ekonomik, ahla-

ki ve bilimsel kaygılardan hiç de bağımsız olmayan bu sınırlılıkların aşılabilmesi için, yeni bir zihniyete olan ihtiyaç had safhadadır.

İkinci sorun ise, modern argümanlar karşısında İslam temelli yaklaşımlarda gözlemlenen savunmacı retoriktir. Bu yaklaşım tarzının pek çok noktada aşıldığı açıktır; ancak, yoksullukla mücadele gibi yükselen bir tema karşısında dinsel yaklaşımların belli bir geri çekilme stratejisine feda edildiğini de gözlemlemek hâlâ mümkündür. Bu strateji, yoksulluğun tarihsel-sosyolojik dinamiğini anlamak yerine, onu dinsellikle aynileştiren eleştirilere karşı tipik bir savunma refleksi geliştirmektedir. Dinsel argümanlara, bütün bunların tarihsel-toplumsal zeminini dışarıda bırakarak yaklaştığımızda, pekâlâ dinsellikle yoksulluk arasında bir uyumluluktan söz etmek mümkündür. Yoksullukla ve onu ortaya çıkaran öğelerle hesaplaşmak, din dünyasının kavramsal dünyası içinde oldukça anlamlıdır ve hatta bütün bu karşı oluşlar, çok kere bir erdemlilik ifadesidir. Ancak, bu uyumluluğu reddetmek adına, bütün bir literatürü, geleneği ve hafızayı bir çırpıda yok saymak da haklı bir tutum olmasa gerektir. Nitekim, yoksulluk karşıtı açılımlarla yetinmeyerek bu yöndeki temel birtakım bakış açılarının İslam'da öteden beri var olduğunu vurgulayan bildirilerin pek çoğunda da geleneksel yorumların ortaya çıkardığı birikim, hadis ve tasavvuf gibi referans sistemleri, detaylandırılmış bir analiz içinde yoksulluk fenomeniyle aynileştirilmiş ve hatta onun çok kere aleyhine bir durum olarak kodlanmıştır. Aslında, tercih edilen bu tutum oldukça dikkat çekicidir; bununla kalınmamakta, yanı sıra, modern yaklaşımların pratik yolla İslamileştirilmesinin önündeki temel metodik sorunlar göz ardı edilebilmektedir. Buradaki asıl sorun, bütün bunların, gelişkin bir stratejiyle değil, içselleştirilmiş bir perspektif içinde gerçekleştirilmesidir.

Bu sempozyumda, söz konusu sorunları en aza indiren pek çok sunumun yapıldığına tanık olmak, oldukça heyecan verici olmuştur. Nitekim, Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nden Yrd.Doç.Dr. Erdal Baykan, felsefi ve dinî yaklaşımlarının ortaya çıkardığı birikimini yoksulluk sorunuyla yüzleştirmeyi başarmış; hiçbir kompleks içinde olmaksızın, oldukça zihin açıcı bir söylemi Kur'an'dan çıkarabilmeyi öncelemiştir. Baykan, "Takva Zengini Olmak Yoksulluğu" başlıklı bildirisinde, yoksulları, inananın dindar olabilme imkânı olarak formüle etmiştir. İncelikli bir akademik dille detaylandırılmış bildirisinde, Sayın Baykan, bize Kur'an'la felsefi çağrışımların ortaya çıkardığı bir kesişme modunda, yoksulluğu tanımlamak için elverişli bir ara formül üretmektedir; ki, bu da esasen İslami yaklaşımların özünü yansıtmaktadır. Keza benzer kaygılarla üretilmiş bir diğer tebliğde de, Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nden Doç.Dr. Mahmut Aydın, "Kur'an Eksenli Yoksulluk Teolojisinin Yansımaları"nı ele almış; yoksulluk teolojisi için yeni koordinatlar arayışına katkıda bulunmuştur. Böylece Aydın, Kur'an'la gündelik hayat arasında ortaya çıkan ve modernliğin sayısız problemiyle hemhâl olan uzaklığı aşmaya yönelik bir arayışı dillendirmiştir.

Bildiriler, heyecan vericidir ve yoksulluk örneğinde somutlaşan bir perspektifin, geliştirici, ufuk açıcı boyutlarıyla yeni bir tahayyül alanı yaratmaktadırlar. Yoksulluk gibi, bilinen, sahici ve bizim olan bir sorunu masaya yatıran İlahiyatçı perspektiflerinin, konuşulacak, tartışılacak çok yönü olabilir. Bu doğrudur; ama İlahiyatçı yöneliminin giderek daha gerçekçi bir dünyaya dokunmayı tercih ettiğini de bu vesileyle teslim etmek gerekecektir.

NECDET SUBAŞI
necdet@mu.edu.tr

islâmiyât

a quarterly academic journal

GLOBALIZATION and RELIGION

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
First Unofficial Interreligions Dialogue

●

IBRAHIM ABU RABI
Contemporary Arab Thought And Globalization

PATRICIA M. Y. CHANG
Religion and American Foreign Policy in the New Millennium

HASAN KÖSEBALABAN
Religion and American Foreign Policy

YAKUP ÇOŞTU
The Relationship Between Globalization and Religion Within
The Context Homogeneity and Heterogeneity

BİLAL SAMBUR
Islam in The Global Village

BİLAL GÖKKIR
Orientalism and Academic Freedom: Academic Reflections of Recent Political Developments

●

RECEP ALPYAĞIL
Abu Zaid and Jabiri With Respect to the Legitimation Crisis of Qur'anic Interpretations

MUSTAFA ÖZTÜRK
The Name of Originality in the History of Islamic Exegesis: Abū Muslim Al-Isfahānī

NEVZAT TARTI
The Problem of Content in the Hadith Collections

●

İSMÂ'İL GASPIRALI [1851-1914] [1875-1949]
A Balanced Observation of the European Civilization

●

BÜNYAMİN ERUL
Prophet Muhammad as Said by Yaşar Nuri Öztürk

●

Books. Dissertations and Symposiums

volume 6 number 2 april-june 2003

Contemporary Arab Thought And Globalization

IBRAHIM ABU RABI

The work basically discusses the comments that contemporary Arab thinkers have developed towards the Globalization. It deals with the similar and diverse positions that Arab thinkers have produced in the context of the hegemonic American foreign policy after the cold war, new power balances in the world, the problems of democracy in Arab world, the point that Islamist movements will eventually come with the effect of Globalization and Arab Israeli conflict. The work gives two examples from the Arab leftists namely, Mahmud Amin al-Alim from Egypt and Sadiq Jalal al-Azm from Syria. The comments from Muhammad Abid al-Jabiri, contemporary Moroccan thinker are discussed. Finally the opinions of two Islamists, namely Yusuf al-Qaradavi and Muhammad Qutub are studied.

key words
Globalization, Arab World, Capitalism, Third World, Islam

Religion and American Foreign Policy in the New Millennium

PATRICIA M. Y. CHANG

In the last generation, the pendulum of American politics has swung from a separationist stance in which politicians sought to publicly distance themselves from their personal religious beliefs, to a position in which embracing faith has become a necessary statement of moral character for any person seeking election to national office. This shift in the importance of religion is illustrated by the 1998 passage of the International Religious Freedom Act. This article analyses the constellation of interests and alliances which lead to the unanimous passage of this Act which forces the State Department to recommend actions against countries that are identified as having egregiously violated the rights of religious believers within their national boundaries. The ethical and political dilemmas that defining religion in a global context poses for American foreign policy, as well as the opportunities for more informed conversations about religious and political differences are examined.

key words
America, Church, State, Foreign Policy, Religious Freedom, IRFA

Religion and American Foreign Policy

HASAN KÖSEBALABAN

George W. Bush's foreign policy has often been criticized for its religious tones. However, it will be incomplete to regard incorporation of religious rhetoric into foreign policy as a novelty introduced to American politics by him. The United States was established and remains as a secular state in the sense of institutional separation of church and state; yet, religion has always been an integral part of American national identity through the notions of American civil religion, the Manifest Destiny, and "one nation under God". This article offers a historical background discussing these concepts as underlying cognitive themes in shaping the perceptions of the United States as the chosen nation on earth with a divine mission. The article discusses the present debates such as the war against terrorism and the Iraq war in light of this historical background with an emphasis on the influence of evangelical Christianity, particularly dispensationalism, on present administration's threat perceptions in regard to the Middle East.

key words
Foreign Policy, Evangelism, Dispensationalism, Civil Religion, Manifest Destiny

The Relationship Between Globalization and Religion Within The Context Homogeneity and Heterogeneity

YAKUP ÇOŞTU

This article examines the relationship between globalization and religion. While doing this we mainly focus upon the following two issues. The first one is that how we need to understand globalization. Within this context we have come to the following argument; globalization describes the present situation of our world as well as it appears within the context of synchronous of homogeneity-heterogeneity and their relationship with each other. Because of this feature of globalization it is a conceptualization that is related to sociological imagination. The second issue that we discuss in this article is the relationship between globalization and religion and its implications. In the end of the essay, we have concluded that while on the one hand the globalization has negative affects on the social and theological dimensions of religion, on the other hand it prepares the background of the revival of traditional religions and new religious movements. Because of this function, globalization gives a significant role to the religion in shaping global system and in the process of participation of local/sub-groups to the system.

key words
Globalization, Religion and Globalization, Globalism, Homogeneity, Heterogeneity.

Islam in The Global Village

BİLAL SAMBUR

It is claimed that our world is going through the process of globalization. Although the term globalization is in everyone's lips there is no clear-cut definition for this concept. There are two main reasons that make this process disputable. The first one is that this process mainly is a product of the West. The second is that globalization fails to eradicate the profound polarization among nations. Rather, it makes this polarization deeper and unbridgeable. Furthermore, the current form of globalization has not developed a constructive relation among civilizations and ignored their identities and possible contributions to this process. This article argues that globalization does not create a field of opportunities for the reproduction of Islamic values but rather it has became an obstacle for the reconstruction of a dynamic and creative form of Islam. Additionally, it emphasizes that the greatest demand of Islam in the globalized world is having the right of being itself, not something else.

key words
Globalization, Global Village, Islam, Western Civilization.

Orientalism and Academic Freedom: Academic Reflections of Recent Political Developments
Daniel Pipes' 'Campus Watch' Web Site and a Selected Bibliography on the Subject

BİLAL GÖKKIR

It is a well-known fact that western orientalism has always a strong link with political powers, and political developments have always affected the orientalist academia. This article will draw attention to the influence of recent political developments namely September the 11th and Iraq war, on western Islamic studies. As a case study Daniel Pipes's website 'Campus watch', its activities, aims and discussions it caused will be examined. A selected bibliography of the topic introduced at the end is intended to be helpful to those who would like to pursue the study further in details.

key words
Orientalism, Academic freedom, Islamic Studies in the West, Middle Eastern Studies, Daniel Pipes, Campus Watch.

Abu Zaid and Jabiri With Respect to the Legitimation Crisis of Qur'anic Interpretations

–An Essay on Apocalypse of the Text–

RECEP ALPYAĞIL

The condition that can be yielded by postmodern hermeneutical assumptions declaring the birth of reader at the sacrifice of the death of writer and text has been detected as apocalypse of text. The legitimation crisis of the Qur'anic interpretations is considered within this general atmosphere. From this perspective, it has been argued that while the works of Jabiri and Abu Zaid oppose the apocalyptic image, they have some impasses in interpreting the basic point of crisis.

key words
J. Derrida, Jabiri, Abu Zaid, Apocalyptic, Image, Constructivism, Critic of Ideology

The Name of Originality in the History of Islamic Exegesis: Abū Muslim Al-Isfahānī

MUSTAFA ÖZTÜRK

This article contains examples of the Mutazilian commentator al-Isfahāni's quite interesting Quran interpretations. He is generally known in the history of Islamic exegesis as a scholar who rejects the existence of the abrogation theory (*naskh*). Although he lived in the early period of Islamic history he produced very interesting examples of interpretations which is to be regarded quite original even today. Because of this significant contribution of al-Isfahānī to the tradition of the Qur'anic commentary we prepared this essay to pay our debt to this great Muslim scholar who never gained his place in the Islamic tradition up to now.

key words
Abū Muslim Al-Isfahānī, Jāmi' at-ta'wīl, Mu'tazila, Commentator, The Theory of Abrogation

The Problem of Content in the Hadith Collections

NEVZAT TARTI

Both the reports belong to the Prophet Mohammad and the concepts that were formed on these reports, which constitute the basic field of Hadith Studies. However, in some books that are presented to us as the literature of Hadith, there are a lot of sayings and customs of companions (*ashab*), followers (*tabiin*) and the generation following them, in addition to the prophetic reports. Owing to being written with some jurisprudential purposes, these books greatly include *fiqh*. And they also include lots of theological discussions, historical information and non-prophetic interpretation of the Qur'an. To me, all the facts above show that these books are not only hadith literature but they are also encyclopedic works which collect knowledge of their collector's time.

key words
Literature of Hadith, Books of Report, Marfū', Fiqhī, Theological.

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 6 sayı 3 temmuz-eylül 2003

ALEVİLİĞİN TEOLOJİSİ

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Hz. Peygamber'e Nesebî Yakınlığın Değeri
•
TEMEL YEŞİLYURT
Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu
SÖNMEZ KUTLU
Aleviliğin Dinî Statüsü:
Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi
MUSTAFA ÖZTÜRK
Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine
AHMET YILDIRIM
Alevi-Bektaşi Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi
M. SAFFET SARIKAYA
Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi
–Fütüvvetnâmelere Göre–
HASAN ONAT
Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine
İLYAS ÜZÜM
Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı
Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği
HÜLYA KÜÇÜK
Bektaşilik ve Aleviliğin Sufi ve Esoterik Boyutu:
Karşılaştırmalı Kavram Analizi
•
Tercumân-ı Bektaşiyân
•
NECDET SUBAŞI
Sırrı Fâş Eylemek: Alevi(lik) Araştırmalarında Yöntem Sorunları
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât
üç aylık araştırma dergisi

islâmiyât
üç aylık araştırma dergisi

VI (2003), sayı: 3
ALEVİLİĞİN TEOLOJİSİ

▶EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

▶KONU DANIŞMANI
Sönmez KUTLU

▶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 Yayıncının Notu

▶ Editörden

9 MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Hz. Peygamber'e Nesebî Yakınlığın Değeri

▶ Makaleler

13 TEMEL YEŞİLYURT
Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu

31 SÖNMEZ KUTLU
Aleviliğin Dinî Statüsü:
Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi

55 MUSTAFA ÖZTÜRK
Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine

71 AHMET YILDIRIM
Alevi-Bektaşi Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi

93 M. SAFFET SARIKAYA
Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi
–Fütüvvetnâmelere Göre–

111 HASAN ONAT
Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine

127 İLYAS ÜZÜM
Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı
Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği

151 HÜLYA KÜÇÜK
Bektaşilik ve Aleviliğin Sufi ve Esoterik Boyutu
Karşılaştırmalı Kavram Analizi

▶ Klasik Metin

165 *Tercumân-ı Bektaşiyân*

▶ Araştırma Notları

173 NECDET SUBAŞI
Sırrı Fâş Eylemek: Alevi(lik) Araştırmalarında Yöntem Sorunları

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

183 AHMET TAŞĞIN, Bisâtî, *Menāḳıbu'l-esrār behcetu'l-aḥrār*

185 JOHN T. JOST - Brenda Major, *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology Justice and Intergroup Relations*

186 GARY GUTTING, *French Philosophy in the Twentieth-Century*

186 LOUISE MARLOW, *Hierarchy and egalitarianism in Islamic Thought*

187 KADİR DEMİRCİ, *Yemen, Zeydiyye ve Hadis*

193 Abstracts

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Bu sayıda, Alevilere ait bir teolojinin olup olmadığına ilişkin bildik tartışma, kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Alevileri, şifahi kültürün modern bir sunumu olarak ele alan çağdaş araştırmalar, gelenek içinde yoğrulan Aleviliğin bugüne nasıl ulaştığı konusunda, teolojiyi sıklıkla ihmal eden bir eğilimden kurtulamamıştır. Siyasi-dinî tartışmalar ekseninde Aleviliğe yeni bir teoloji üretme kaygısında somutlaşan zorlama kadar, Aleviliği teolojiden uzaklaştırma gayretlerinde içkin bulunan arındırma stratejisi de son tahlilde sorunları pekiştirmekte ve artırmaktadır.

Aleviliğin gerçekte ne olduğuna ve nasıl tanımlanması gerektiğine ilişkin problemler günümüz dünyasında sadece Alevilere mal edilecek bir sorun olmaktan çıkmıştır. En az Aleviler kadar Sünniler de, hatta yalnızca bunlarla sınırlı olmaksızın genel olarak İlahiyatçılar ve ortalama Müslümanlar da bu sorunla ilişkilidir. Aleviliği, Sünni bir bakış açısı içinde ele alma çabasının ortaya çıkardığı kısıtlamalara bağlı olarak, Aleviliği farklı Aleviliklerden yola çıkarak bir tanıma mahkum etme girişimleri de açıkça sorunludur. *islâmiyât*, Aleviliği, Alevilerin çeşitliliğinden beslenen farklılaşmalarını elden geldiğince ayrıştırarak, tarihsel-teolojik birikimleri içinde ele alma arzusundadır. Kuşkusuz, Aleviliğin öteden beri yaygın ve kuşatıcılık iddiasında olan Sünnilik karşısında ortaya koyduğu biçim, teolojik açıdan belirleyici bir argüman geliştirme hususunda her zaman zayıf kalmıştır. Esasen bu zayıflık noktalarının pek çoğu da sonuçları itibarıyla stratejik sayılabilir. Aleviliği Sünnilik içinde eritme yönündeki niyette olduğu kadar, onu genel İslami bakış açısının çerçevelediği bağlamdan koparma yönündeki istekte de derin bir siyaset, bağlayıcı olmayı sürdürmektedir. Bu bağlamda, Alevilerin, örneğin Tanrı tasavvurunun mahiyetini neredeyse Sünnilikle birebirleştirecek çabalar kadar, onu genel İslami muhayyilenin dışına çekmeye azmetmiş olan eğilimler de tartışılmalıdır. Alevileri son kertede iyice tanımlanmış bir sınıra hapsetme fikriyatının ortaya çıkardığı muhasara, bir başka açıdan da Aleviliğin gerçek biçimini keşfetmeyi her zaman zorlaştırıcı öğeler taşımaktadır.

Günümüzde, Alevilik üzerine konuşmalarda ve geliştirilen söylemlerde, 16. asırdan sonra oluşmaya başlayan yazılı kaynakları görmezlikten gelinerek daha çok sözlü kültür kaynağına göndermeler yapılmaktadır. Halbuki Aleviliğin, *Buyruklar* (Bisâtî, Şeyh Sâfî ve Câ'fer Sâdık), *Âdâb* ve *Erkânnâmeler*, *Nefesler*, *Dîvânlar*, *Tercümânlar*, *Cenknâmeler*, *Menâkıbnâmeler*, *Velâyatnâmeler*, *Hutbetü'l-beyân*, *Fütüvvetnâmeler*, *Hüsniye*, *Kenzü'l-mesâib* (*Kumru*), *Makâlât*,

Cebbâr Kulu Kitâbı, *Câvidân* ve benzeri adlarla bilinen, henüz ilmî neşirleri yapılmamış pek çok yazılı kaynağı da bulunmaktadır. Bu eserlerden çoğu, Alevi veya Bektaşilerce kaleme alınmış olmakla birlikte, bir kısmı Safeviler tarafından Şiiliği yaymak amacıyla yazdırılmıştır. Ancak bugüne kadar Aleviliğin teolojisi, bu yazılı kaynaklar üzerinden incelenmemişti.

Bu kaynaklardan hareketle Alevilik, bu sayıda, öncelikle genel İslam çerçevesi içinde geliştirdiği teolojik bağlamıyla incelenmektedir. Buna bağlı olarak, elinizdeki dergide, Allah tasavvurundan, yaygın Sünni kültürünün etkisine açık argümanlara kadar Aleviliği var eden konteksin sınırları üzerinde farklı metinler yer almaktadır. Bu bağlamda gerek Kur'an ve Sünnet, gerekse belli başlı dinsel problemlerin Alevilik dünyasındaki karşılıkları, ortaya çıkan çeşitlilikleri ile irdelenmektedir. Bu durum, Aleviliğin hem genel Sünni paradigma hem de Şii/Caferi paradigma içindeki boyutlarıyla ve heterodoks, senkretik ve mistik görünümleri içinde ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Kuşkusuz, bütün bu inceleme alanları, bu menzilde ortaya çıkan farklı metodolojik deneyimleri de gündeme getirmektedir. Bu nedenle, Alevilik araştırmalarının Türkiye koşullarında ortaya çıkardığı inceleme tarzları da metodolojik açıdan tartışmaya dahil edilmiştir.

islâmiyât'ın amacı, Alevileri sorunlu, tartışmalı ve karmaşık bir algı içinde görme alışkanlığına sahip genel dinsel havayı yarmak ve Aleviliği kendi öz sunumları, nitelik ve yeterlilikleri içinde, tarihsel beyanlarını yadsımaksızın anlamaya çalışmaktır. Aleviliği modern sorunlar eşliğinde tanımlamak elbette önemlidir. Ancak, daha da önemli olan, öncelikli olarak Alevi hissiyatının hangi teolojik formülasyonlardan neşet ettiğinin ortaya çıkarılmasıdır. Üzerinde durulacak, konuşulacak ve müzakere edilecek bir olgunun gerçek resmine ulaşmak, ihmal edilmemesi gereken metodolojik bir tercihtir. Ne yazık ki, şimdiye kadar yapılan Alevilik araştırmalarına İlahiyat dünyasının katkısı yetkin bir açılım sağlamada başat rol oynayamamıştır. Kayda değer örnekler yok değildir; ancak, popüler incelemelere yön veren çalışmalar, sorunları iyice içinden çıkılamaz bir hâle getirme potansiyeline sahip olmuşlardır. Alevileri, bir mezhebin ya da bir bakış açısının 'cenderesi' içinde ele almanın ortaya çıkardığı keyfiyet, bugün resmî-gayrı resmî boyutlarıyla gözler önündedir. *islâmiyât*, Aleviliği, Aleviler kendilerini neye nispet ediyorsa o bağlamda ele almanın önemine inanmaktadır. Bu dosyada yer alan ve farklı bakış açılarının yansıması olarak dikkat çeken metinlerde de, Alevilik, yukarıda sözünü ettiğimiz bir çeşitlilik içinde, anlama çabasını önceleyen bir niyete bağlı olarak ele alınmaktadır.

Alevilik incelemelerinin politik gerginliklerin yol açtığı bir ortamda sağlıklı bir biçimde gerçekleştirilmesini beklemek hayal olur. Düşünceler, ancak tarafların birbirlerine kulak verebildikleri ortamlarda menziline ulaşabilir. Teslim etmeliyiz ki, Aleviler, düşüncelerini ve inançlarını dile getirme konusunda her zaman şanslı sayılmazlar; çoğu kez ve çok yerde, inançlarını saklamak, onların belli başlı tercihleri arasında yer aldı. Bu kuşatmanın sorumluları bu toplumun dışında değildir.

İslâmiyât, Alevilerin, ancak teolojik söylemlerinden yola çıkılarak gerçekçi bir konuşma ortamına dahil edilebileceği kanaatindedir. Türkiye'nin teolojik birikimi bu konuşmaya dahil olacak kıymetlere sahiptir. Kuşkusuz, bu da, tarihle, teolojiyle ve modern hayatın gerçekliğiyle yeni bir müzakere talebini içermektedir. Bu bağlamda hemen her Alevinin üzerinde karar kılacağı bir perspektife ulaşmanın zorluğu ortadadır. Buna Aleviliğin hem geleneksel hem de modern yapısının bir engel oluşturabileceği de açıktır. Ancak, niyet doğruya ulaşmak olduğu sürece, sert tartışmalar bile sonuçta yerini karşılıklı anlamalara ve açıklamalara bırakacaktır. Bundan emin olmak zorundayız.

Değerli okurlarımız

Yayın kurulumuz, bir yandan 2003 yılının "İslami İlimler Sorunu" konulu özel sayısı için gelen yazıları değerlendirip, tasarladığımız çerçevenin oluşması için kaçınılmaz gördüğü konularda yazı siparişlerine devam ederken, diğer yandan da 2004 sayılarının önceden belirlenmiş konularının kapsam ve sınırlarını tartışmakta ve bu çerçevede ele alınması gereken konu başlıklarını belirlemeye çalışmaktadır. Daha önceki sayımızda duyurmuş olduğumuz üzere, önümüzdeki yılın bütün sayılarında İslam'ın ve Müslümanların 'öteki' ile büyük buluşmalarını irdelemeyi hedefliyoruz. Bu projenin sayılara dağılımı ise, sırasıyla şöyle gerçekleşecektir:

İslâmiyât VII (2004), sayı 1: İlahi olanın beşerî olanla buluşması olarak da niteleyebileceğimiz ilk buluşma, yani Kur'an vahyinin nüzûl tarihiyle buluşması ve o günün verili durumuna karşı Kur'an'da tebarüz eden tutumun, bugün bize ışık tutacak farklı zaviyelerden çözümlenmesi.

İslâmiyât VII (2004), sayı 2: İslam medeniyetinin Yunan kültür ve medeniyet birikimiyle karşılaşması, bu birikimin yazılı kaynaklarının çeviri yoluyla İslam kültürüne kazanılması ve Müslümanların bu tutumlarının saikleri ve sonuçları itibarıyla tahlil edilmesi.

İslâmiyât VII (2004), sayı 3: Müslümanların Endülüs tecrübesi ve bu tecrübenin sağladığı karşılaşmada, Müslümanların başta bilim ve siyaset olmak üzere bütün yaşam alanlarında sergiledikleri tutumun değerlendirilmesi.

İslâmiyât VII (2004), sayı 4: Önceki sayıların inceleme konusu yaptığı tarihsel tecrübe ve bu tecrübeden çıkarılan ilkeler ışığında, çağdaş dünyada İslam ve öteki sorununa nasıl bakılması gerektiğinin ve muhtemel bir Avrupa Birliği üyeliği çerçevesinde bu bağlamda gündeme gelebilecek sorunların tartışılması.

Daha önceki sayılarımıza olduğu gibi, söz konusu sayılara katkıda bulunmak isteyen ilgili uzman ve bilim-düşünce insanlarımız, yazmayı planladıkları makalenin projesini dergiye ulaştırdıkları takdirde, kısa süre içerisinde kendilerine cevap verilecektir.

İslami ilimler sorunuyla ilgili bir sonraki özel sayımızda buluşmak dileğiyle saygılarımızı sunuyoruz.

Taziye

Bu sayımızda, ahîrete intikâl eden üç değerli insânın acılarını azîz okuyucularımızla paylaşıyor olmakdan üzüntülüyüz. Bunlardan ilki, Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi'nde 30 küsür sene Kur'ân öğretmiş ilim, irfân ve ahlâk sâhibi, temiz insân, hâfız *Demirhan Ünlü*'dür. Merhum, 1939 yılında Kırıkkale'nin Hüseyinoba Köyü'nde doğmuşdur. İlkokulu komşu köyde bitirdikden sonra Adapazarı'nda bulunan bir Kur'ân kursunda Kur'ân hıfzını tamamlamış, tecvîd kâidelerine ve on mütevâtir kırâate göre okumuşdur. 1961'de Ankara İmâm Hatib okulu ikinci devresini; 1962'de Ankara Gâzi Lisesi'ni; 1966'da da İlâhiyât Fakültesi'ni bitirmişdir. Çeşitli câmilerde müezzinlik, imâm-hatiblik ve vâizlik görevlerinde bulunmuşdur. Daha sonra, Diyânet İşleri Başkanlığı'nda Neşriyât Müdürü iken İlâhiyât Fakültesi'ne Kur'ân okutmanı olarak gelmişdir. *Hakses* ve *Diyânet* dergilerinde dinî konularda makâleleri neşredilmişdir.
Arabça ve İngilizce biliyordu.

İkincisi, Türkiye'nin en genç ve en büyük vâlisi *Recep Yazcıoğlu*'dur. 2 Eylül Salı günü geçirdiği elim kazadan bir hafta sonra, elli beş yaşında iken vefât etdi. 10 Eylül Çarşamba günü Ankara Kocatepe Câmii musallası Türkiye Târîhinde hiçbir vâliye nasîb olmadık bir cemâate şâhid oldu. Çünkü o, inanmış adamdı, vatandaşına hizmete sevdâlîydı. Doğruları korkmadan söyleyen ve yapan bir ideal idâreciydi. Türkiye'de, ilmî İlâhiyât toplantılarına kucak açmış ilk vâli idi. İfâdeden âciz kaldığımız elemimize, ona Cenâb-ı Hakk'ın sonsuz rahmetini niyâz ederek teselli bulmak istiyoruz. Allâh her ikisinin de benzerlerini çoğaltsın. Âmîn.

Üçüncü kaybımız, Filistinli Hıristiyân bir âilenin, 1935 Kudüs doğumlu bir âlimi olan *Edward W. Said*'dir. Batı'nın asırlardır Doğu'yu, husûsiyle İslâm dünyâsını nasıl çarpıtarak anlatdığını ve sömürdüğünü ortaya koyan *Oryantalizm* isimli baş eseriyle şöhret olmuşdu. Filistin dâvâsının Amerika'daki sesi ve gözü durumundaydı. 25 Eylül'de vefâtı haberini aldık. Kendisi bir Hıristiyân olsa da, Edward Said, asıl, İslam dünyasının yeri zor doldurulabilecek bir kaybıdır.

Cümlemizin başı sağ olsun.

Mehmed Said HATİBOĞLU
Editör

Bu temiz ka
içindir ki, her fe sayı 3, s. 13-30
Kur'ân-ı Ke
nur ve mü'mi
uyanık olma
resinin 14.
"Ey mü
sakınasınız
ka öyle c
duğunu
Şübl
İslâ
onlar

Editörden

Hz. Peygamber'e Nesebî Y

'İslâmoğlu' diye şöhret bulmuş olan Selmân, Îrân asıllı
lı, uzak görüşlü, zâhid bir büyük adamdı. Hz. Peygam
edilmiş, ona hizmet şerefine nail olmuşdu. İslâm edebiyatına
muş zâtlardandır. Hz. Ömer devrinde Îrân seferinde kumanda
Kırk yaşlarında Hicâz'a geldi, yetmiş seksen yaşlarında 36/
Medine'de vefat etdi.

Peygamber evine mânevî yakınlığından dolayı kendisinin Ehl-i B
yıldığı mervîdir. Daha sonraları hakkında efsâneler üretilmiş bu gayr-ı
hâbîyi İslâm ordusunun başında, Îrân'da bir kaleyi kuşatdığında, gayr-ı
arkadaşlarına şöyle hitâb eder görüyoruz:

> Ey Îrânlılar, ben de sizlerden biriyim, İslâm oldum. Görüyorsunuz Arab bana nasıl hürmet ediyorlar. Siz de İslâm olursanız vazîfe ve mesûliyet bakımından müslümânlardan farkınız kalmaz...[1]

Şu büyük Îrânlının koyduğu ölçü Hz. Peygamber'in Kur'ân vahyiyle insânlık âlemine getirdiği şu fazîlet ölçüsüdür: Allâh'a îmân ve insânlığa hayırlı hizmet.

Konulan bu ölçüde ırkın, coğrafyanın, zamân biriminin hiçbir hissesi yokdur.

Kur'ân'ın ortadan kaldırmaya önem verdiği câhiliyye inançlarının başında, soy sop şerefini fazîlet ölçüsü sayan zihniyet geliyordu. İslâm'la birlikde artık anasıyla babasıyla... övünme devri geçecek, îmân ve amel devri açılacakdı.

Hz. Alî'nin yakın arkadaşlarından Nezzâl'in rivâyetine göre Hz. Peygamber onlara şöyle buyurmuşlar:.

> [İslâm'dan] önce bizler ve sizler Abdu Menaf oğulları diye çağırıldık. Artık şimdi, siz de, biz de, Allâh'ın kulunun oğullarıyız.[2]

"Müminler kardeşdir."[3] âyet-i kerimesi, İslâm inkılâbının en mühim temellerinden birisini teşkîl eder. Hıristiyân dünyâsına karşı İslâm'ın sâhib olduğu kudreti

[1] Kâsım ibn Sellâm, *Emvâl*, r. 61.
[2] İbn Sa'd; Buhârî, *Târîh-i Kebîr* ve *Evsat*.
[3] 49/Hucûrât, 10.

tahlîl eden pek çok Batılı âlim bu hakikati vurgulamakdan kendilerini alamamışlardır. Meselâ meşhûr İngiliz yazar H.G. Wells (1866-1946) şunları söylüyor:

> *Un troisième élément de puissance de l'Islam vient de ce qu'il insiste sur la fraternité et sur l'égalité devant Dieu de tous les croyants, quelles que soient leur couleur, leur origine ou leur position sociale*
>
> *Et voilà ce qui fit de l'Islâm une force dans le monde...*
>
> İslâm'ın kudretinin üçüncü bir unsûru, renkleri, ırkları, nesebleri veya toplumdaki seviyeleri ne olursa olsun, bütün müminlerin Allâh önünde kardeş ve eşit oldukları noktasında ısrâr etmesinden gelmekdedir.
>
> İslâm'ı dünyâda bir kuvvet hâline getiren husûs işde budur.[4]

Wells'in bahsetdiği üç unsurdan ilk ikisi: Tek tanrıcılık ve İslâm'da kilise olmayışıdır.

Son asırların mazlûm, başı eğik İslâm dünyâsını ilk devirlerindeki zihnî seviyesine çıkarmaya azmetmiş müslümân düşünürlerin de hareket noktaları aynı olmuşdur.

Mısırlı âlim Reşîd Rızâ'ya göre, (1865-1935), Cemaluddîn-i Efgânî (1839-1897) ile Muhammed Abduh'un (1849-1905) 1884'de Paris'de yayımlamaya başladıkları *el-ʿUrvetu'l-vuṯḳā* cerîdesinin dayanacağı üç esâsdan sonuncusunda şöyle deniyordu:

> *İnne'l-muslimīne leyse lehum cinsiyyetun illā dīnuhum, fehum iḫvetun, lā yecūzu en yuferriḳahum nesebun velā luğatun velā ḥukūmetun.*
>
> Müslümânların dînleri dışında bir hüviyetleri yokdur, onlar kardeşdir, nesebin, dilin veya bir hükûmetin onları ayırması câiz değildir.[5]

Reşîd Rızâ, iki üstâdının fikrî tâkibcisi sıfatıyla da şunları eklemekdedir:

> İslâm olan her fert bilir ki kendisi bütün Müslümânların kardeşidir, onun ümmeti İslâmî ümmetdir, ne Arabî, ne Îrânî, ne kıbtî, ne de Türkî. Kur'ân'ın 21/Enbiya, 92. âyetinde dendiği gibi.[6]

Esef edilecek husûslardandır ki Resûlullâh'ın kendi hayâtında temsîl etdiği ve uygulatdığı bu anlayışı mülümânlar devâm etdiremediler. Câhiliyye devrinin kahramanlarının yerine, bu defa Hz. Peygamber'in sülâlesini koyma gayreti aldı. Pek erkenden siyâset sahnesine çıkarılmış olan ve hâlen İslâm dünyâsını ayıran temel ihtilâflardan birisi bundan kaynaklanmakdadır. Ehl-i Sünnet ve Şîa denen cebhelerin kendi aralarındaki kültürel iletişim kopukluğundan beslenen bu devâmlılığın en kısa zamânda tâmiri için İslâm siyâsî târîhinin ilmî tenkîdini yapabilecek kültürel birikime ihtiyâc olduğunu söylemeyi zâid sayıyoruz.

[4] *Abrégé de l'histoire du monde*, s. 185.
[5] *Tefsīru'l-menār* I. 11.
[6] s. 29.

Hz. Peygamber'in Akrabasının Dindeki Yeri

Gırnatalı meşhûr Şâfiî allâme Şâtıbî (ö. 790/1388) "İslâm garîb doğdu garîb gidecek." meâlindeki hadîsden bahsederken sözü Hz. Peygamber'in akrabasına getirir ve:

> *Feaḳrabuhum ileyhi neseben kāne eb'ade'n-nāsi 'an muvālātihi ke-Ebī cehlin ve ğayrihi ve elṣaḳuhum bihi raḥimen kānū aḳsā ḳulūben 'aleyh. Feeyyu ğurbetin tuvāzī hāẕihī'l-ğurbe!*
>
> Ona nesebce en yakın olanlar ona dostluk göstermekde en uzak kalanlardı, Ebû Cehil ve diğerleri gibi; en yakın akrabası, ona en katı davrananlar oldu. Bu gurbete hangi gurbet eşit olabilirki![7]

Gerçekdende son Peygamber, kimseden görmediği zulmü kendi kabîlesi Kureyş'den gördü. Kendisi yetimken himâyesi altına almış amcası Ebû Tâlib, müslümân olmadığı gibi, küçük oğlu Alî, Hz. Peygamber'le beraberken, büyük oğlu Akîl, Bedir harbine müşrikler tarafından katıldı, esir düşdü, ancak Mekke fethinde müslümân olabildi, daha sonraları Alî'ye sırt çevirip Muâviye tarafına geçdi. Bir diğer amcası Ebû Leheb en azılı müslümân düşmânlarındandı. Hz. Peygamber'in altı halası vardı, bunlardan sadece birisi müslümân oldu.[8] Misâlleri sıralamânın yeri burası olmadığı için sâdece mühim saydığımız aşağıdaki Kur'ânî gerçeklere işâret etmekle yetiniyoruz:

Nesebinde, sülâlelerinde bozuk kişilerin bulunabiliyor olması, bir Peygamber'in yüceliğine hiçbir nakîsa getirmez. Peygamberi Cenâb-ı Hak tesbît eder, peygamberlik şahsın arzusuna bağlı bir makâm değildir. Peygamberlerin seçileceği belli bir kavim, millet de yokdur. Her kavimden Peygamber çıkabilir. Bir Peygamber'in nesebinde Peygamber bulunabildiği gibi, kâfir de bulunabilir. Oğlu, babası, karısı, kâfir kalmış peygamberler mevcûddur.

Diğer tarafdan, nesebinden peygamber bulunan kişiye, sırf bu sebeble doğuşdan bir fazîlet de tevdî edilemez. Bir kimseyi fazîletli kılan değer şahsîdir: İmân ve sâlih amel. Kur'ân-ı Kerîm bunu "takvâ" kelimesinde toplamışdır.

> Allâh katında en keriminiz, en takvalı olanınızdır.[9]

İnsân ancak kendi seviyesi nisbetinde değerlidir. Anasının, babasının, çocuklarının ona doğrudan fazîlet katması düşünülemez. Bu noktayı Kur'ân gâyet açıklıkla vazetmişdir.

> Kıyamet günü, ne akrabanız, ne çocuklarınız size fayda verecekdir.[10]
>
> O gün, ne mal, ne evlâd fayda verir. [Fayda verecek olan şey] ancak Allâh'a kalb-i selam ile gelmekdir.[11]

[7] İtisâm, I. 8 (26).
[8] Buhârî, *Târîh-i Sağîr*, s. 3891.
[9] 49/Hucûrât, 13.
[10] 60/Mumtahine, 3; 34/Sebe, 37.
[11] 26/Şuarâ, 89.

Bu temiz kalbi, insânoğlu, dünyâ hayâtında elde ederek âhirete götüreceği içindir ki, her ferd dünyâda iken şahsî meziyetleriyle adam olmak durumundadır.

Kur'ân-ı Kerîmi'n pek çok yerinde bu hakîkatler çeşitli vesîlelerle tekrârlanır ve mü'minler, eşlerinden ve çocuklarından gelebilecek tehlikelere karşı uyanık olmaya bile dâvet edilir. Medine'de nâzil olmuş meselâ, 64/Teğâbûn sûresinin 14. âyetindeki:

"Ey mü'minler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşmân olan vardır, sakınasınız" uyarısı, iyi kişilerin zürriyetlerinin veya en yakınlarının da mutlaka öyle olacakları düşüncesini yıkmakda, şahsî değer ve mesûliyetin temel olduğunu vurgulamakdadır.

Şübhesiz İslâm Peygamber'i de kendisini bu kayıdlar içerisinde görmüşdür. İslâm'ı tebşîr ve teblîğ vazîfesine yakınlarından başlama emrini aldığında[12] onlara uyarısı başka nasıl olabilirdi?

> *İşterū enfusekum lā uğnī 'ankum mine'llāhi şey'en.*
>
> Kendinizi kurtarmaya bakın, Allâh'ın huzûrunda, size hiçbir faydam dokunmayacakdır.[13]

Ne esef edilecek tecellîdir ki İslâm'ın daha ilk asırlarında Peygamber'e nesebî yakınlık unsûru, siyasî ve ictimâî çatışmalarda bütün ağırlığıyla gün yüzüne çıkmışdır. Peygamber'e nesebî yakınlığa sâhib olmaklık, bilhassa iktidâr mücâdelelerinde haklı olmanın gerekçelerinden sayılmış, bu çerçevede Seyyid, Şerîf gibi, sayılı kimselere mahsûs yeni sosyal sınıflar îcâd edilmiş, Kur'ân'da geçen Ehl-i Beyt kavramı aslından farklı mecrâlara çekilmişdir.

İnsânoğlunun tabîatında vardır: Her çocuk öğretmenini sever, bu arada onun çocuğunu da sever. O çocuğun bu sevgiye lâyık olup olmadığı keyfiyeti onun çocuk zihninde henüz teşekkül etmemişdir. İşte bu çocuk seviyesinde kalmış müslümân toplumlardadır ki, çok kısa zamânda bir peygamber sülâlesine ta'zim bid'atinin zuhûr etmesi mukadderdi ve öylece de olmuşdur.

Kur'ân ve Sünnet zihniyetine tamâmen aykırı olan bu faâliyetlerin îzâhının cildlere ihtiyâc gösterecek derecede geniş olduğunu inkâr edecek değilim. Başda müslümân ilim erbâbının, insâf ölçüleri içinde meseleleri ele almaları, husûsiyle günümüz İslâm âleminin beklediği en yapıcı hizmetlerden birisi olacakdır. Bu satırların yazarı bundan yirmi beş sene önce yayımladığı "Hilâfetin Kureyşliği" isimli doksan sahifelik incelemesinde bu yolda kudreti nisbetinde ilmî katkıda bulunmuşdu. Geçen çeyrek asırlık zamân boyunca elde etdiği ilâve bilgileri de katarak bu çalışmalarını inşâllâh kitablaştırabilirse, kendisini biraz daha vazîfesini yapmış kimselerden sayacakdır. *islâmiyât* yazarlarının ve diğer ilim adamlarımızın son senelerde gösterdikleri gayretler sonucunda Kur'ân'ın istediği beynelmilel bir ümmet tasavvurunun hayâl olmadığı inancımı yitirmiş değilim... Bunun işâretlerini hep birlikde görebilmek dileğiyle selâmlar, saygılar.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

[12] 26/Şuarâ, 214.
[13] Buhârî, Muslim...

islâmiyât VI (2003), sayı 3, s. 13-30

Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu

TEMEL YEŞİLYURT
DOÇ.DR. FIRAT Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
tyesilyurt@firat.edu.tr

özet
Bu araştırmada, olabilir en temel kaynaklarına dayanarak Alevi-Bektaşiliğin inanç boyutunun tartışılması amaçlanmıştır. Gelenek içinde inançlar, temel renklerini İslam'dan alırlar ve başlangıç felsefesi itibarıyla İslam'ın dışından değillerdir. Ancak onların inançları sistematik ve bütüncül değil, aksine parçacı ve özneldir. Bu nedenle inançlarında bir birlik yoktur. Yaklaşım, izah ve yorum açısından çoğulcu bir yapı mevcut olmakla birlikte, temel inanç esaslarının oldukça merkezî ve yerleşik bir konumda olduğunu söylemek mümkündür. Gelenek içinde pek çok farklı yaklaşım ve açılımlar da mevcuttur. Ancak bu yaklaşımlar ilk dönem yapıtları ve temel kaynakları açısından temelsiz kalmaktadır.

anahtar kelimeler
Alevi, Bektaşi, İnanç, İman, Hacı Bektaş-ı Velî

Alevi-Bektaşi düşüncesi içinde, akîde sistemi olarak Ca'fer es-Sâdık'a intisap iddiası yer asla da,[1] problemin üzerine eğilenler, üzeri Şii eğilimli bir Müslümanlıkla örtülü Şamancı kalıntılar, sufilik yoluyla sızmış gnostik ve yeni Eflatuncu, hatta Manici ve Budacı öğeler ve ayrıca Yahudi-Hıristiyan karışmalar gibi değişik birçok dinin varlığının görülebildiği eklektik bir inançlar sistemiyle karşılaşırlar.[2] Bu nedenle Alevi-Bektaşi inanç sisteminin tahliline ayrılmış bir araştırmada, belki de vurgulanması gereken ilk şey, sistematik ve herkes üzerinde bağlayıcı bir inanç sistemi ortaya koymanın güçlüğü olacaktır. Bu gelenek içinde inanç sisteminin gelişimi daha çok, yeni inançların eskilere eklendiği tedricî bir yapı içinde olmuştur ve bu alanda ortaya konacak olası bir tahlil, kökenleri değişik yer ve zamanlarda bulunan bir inançlar kütlesiyle karşı karşıya

[1] F. W Hasluk, *Bektaşilik Tedkikleri*, müt. Ragıb Hulusi, sad. Sevil Budak, Malatya 1998, s. 8.
[2] Mehmed Fuad Köprülüzade, "Bektaşiliğin Menşeleri", *Türk Yurdu*, Cilt: 16-2, sayı: 169-8, s. 72; Orhan Türkdoğan, *Alevi Bektaşi Kimliği –Sosyo Antropolojik Araştırma–*, İstanbul 1995, s. 146; Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara 1990, s. 212.

kalacaktır. Çünkü, bu anlamda inancın sınırı oldukça geniş tutulmuştur ve hatta aynı inançların ortak beyanında bile bir uzlaşı söz konusu değildir.[3] Bu nedenle Alevi-Bektaşi inançlarına ilişkin yapılan belirlemeler ve sınıflamalar doğal değildir. Çünkü bir kategoriden diğerine geçişler vardır.[4] Alevi-Bektaşi teolojisi içerisinde belirleyici bir yere[5] sahip olan Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin Sünnet ve cemaat ehli'nden olmayı Şeriat'ın yedinci makamı olarak ele alması nedeniyle[6] onu Sünni olarak niteleyenler bulunmakla birlikte,[7] Alevi-Bektaşi düşüncesini bir mezhep kategorisi içine sokmayıp, şekil ve muhtevaca ona yakın olan Yesevilik ve Ahilik gibi, Anadolu'yu yurt edinmiş Türki karakter taşıyan bir tarikat olarak görenler de mevcuttur.[8] Belki de karmaşık yapısı nedeniyle, Alevi-Bektaşi inanç boyutu ele alınırken, Baha Said'in dediği gibi,[9] "şu veya bu meslek-i felsefi veya mezhep namına araştırma yapmaktansa onları olduğu gibi kabul" etmek daha asli ve daha muvaffakıyetli bir araştırma yöntemi olacaktır.

Alevi-Bektaşi akîde sistemini belirlemeye çalışırken, sistematik bir teolojilerinin bulunmayışının doğurduğu güçlük bir yana, araştırmanın kaynakları bakımından da önemli bir belirsizlik söz konusudur. Hatta günümüz Alevi-Bektaşi düşüncesi söz konusu olduğunda, bu, çok daha belirgindir.[10] Bununla birlikte, araştırmamız, günümüz Alevi-Bektaşi düşüncesi ekseninde gelişen itikadi yorumlardan çok, olabilir[11] en temel kaynaklarına dayanarak bazı belirlemeler yapmayı hedeflemektedir. Bu nedenle, araştırmamızın materyalini, kuşkusuz, Hacı Bektaş Veli'nin yapıtları başta olmak üzere, Alevi-Bektaşi geleneği içerisinde önemli bir yer tutan, saygı duyulan ve okunan Menâkıbnâme, Câvidânnâme, Buyruk, Hüsniye ve Velâyetnâme gibi eserler oluşturacaktır.

Alevi-Bektaşi düşüncesi de, eklektik yapısına rağmen, temelde Allah, Muhammed ve Kur'an ekseninde biçimlenir. Bektaşi-Alevi kültür yapısı, bu çizgi

[3] Bu nedenle, Bektaşilik düşüncesi içerisinde, kaba hurafelerden, zımni bir solipsizm veya kendinden başka kimsenin var olmadığı inancına ve hatta materyalist ve ateist düşüncelere bile rastlayabilmek mümkündür. Bkz. J. Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi,* çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991, s. 102.

[4] Türkdoğan, *Alevi Bektaşi Kimliği,* s. 82.

[5] "Cümle evliyanın oldu surûri / Bende gösterip nûr-i ahdari / Horasan pîrleri Rum erenleri / Hünkâr Hacı Bektaş Veli dediler (Derviş Ruhullâh, *Bektaşî Nefesleri,* Orhaniye Matbaası, İstanbul 1340, s. 47).

[6] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât,* neş. Esad Coşan, Ankara 1996, s. 12.

[7] Bu konudaki görüşler için bkz. Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar,* Ankara 1996, s. 100.

[8] Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik,* Ankara 1990, s. 42.

[9] Baha Said, "Teke Aleviliği-İçtimai Alevilik", *Türk Yurdu,* Cilt: 18-4 (Eylül 1926), sayı: 182-21, s. 10112.

[10] Bunun temel nedenleri arasında Alevi-Bektaşilerin mensup oldukları gelenekle ilgili tarihî arka planı kaybetmiş olmaları; bilginin daha çok mitoslarla iç içe yürüyen bir sözlü geleneğe dayanması gösterilebilir. Bu konuda bir tartışma için bkz. Yılmaz Soyyer, *Sosyolojik Açıdan Alevî Bektaşi Geleneği,* Seyran Yayınevi, İstanbul 1996, s. 89.

[11] Buradaki *olabilir* kaydı önemlidir. Çünkü bu kaynakların tümünün Alevi-Bektaşi inançlarının temel kaynaklarını oluşturup oluşturmadığı konusunda tartışmalar mevcuttur ve hatta bazı yazarlar Menâkıbnâme ve Velâyetnâme gibi eserlerin sonradan uydurulmuş olduğunu iddia etmektedir. Köprülüzâde, *Bektaşiliğin Menşeleri,* s. 75.

üzerinde felsefi dünya görüşlerini billurlaştırır.[12] Bu, onların yaşam tarzı, tutum ve bilişlerini biçimlendirir. Bununla birlikte, Alevi-Bektaşi karmaşık yapısı içerisinde diğerlerine nispetle öncelenmesi gereken ilk kavram, iman olacaktır. Çünkü temel düşünce kategorisi ve insanın kararlı eylemi olan iman,[13] Alevi-Bektaşi teolojisi içinde de önemli bir yer işgal eder. Hacı Bektaş Veli'ye göre de iman, dört kapı kırk makam içerisinde Şeriat makamlarının birincisidir.[14] Bu açıdan iman, her çeşit tutum ve davranışı da önceler.[15] *Makâlât*'ı yorumlayan Alevi yazarlar, imanın Tanrı inancı başta olmak üzere, peygamber, melekler, kitaplar, ahiret ve kadere olan inancı da ifade etmesi gerektiğini düşünürler.[16] Bunlar, aynı zamanda imanın nesnesini/hakikati belirlerler. Bazen bu hakikatin, 'özüyle yâr olma', 'ehlini yâr eyleme', 'cesedini yâr eyleme', 'kendini bir pîre teslim eyleme' ve son olarak da 'Ali'ye teslimiyet'[17] gibi açılımlar da kazanarak tümüyle mistik bir düzeyde açıklandığı görülür. Bir diğer açıdan da, evlâd-ı Resûl'e biat kılıp ikrar getirmek, dini-imanı kabul ve imana yetmenin temel koşulu olarak kabul edilir.[18] Benimsenmesi ve inanılması gereken nesne bunlardan hangisi olursa olsun, bu kabullenmenin içten/kalbî olması ve dille anlatımı/ikrar temel koşul olarak görülmekte,[19] daha açık bir anlatımla, iman alanında insanın iç dünyası ile dış dünyası arasındaki olası bir uyumsuzluk kabul görmemektedir.[20] Geleneksel teolojide "kalbin tasdiki ve dilin ikrarı" şeklinde klişeleştirilen bu birlik, imanın özünü oluşturmaktadır. İç ve dış arasındaki tutarsızlığı ifade eden nifaktan[21] arınmayan insanların fütüvvete layık in-

[12] Türkdoğan, *Alevi Bektaşi Kimliği*, s. 42.

[13] Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey 1979, s. 33.

[14] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (Abdurrahman Güzel), Ankara 2002, s. 66.

[15] Bir kişi diliyle iman etse ve gönlüyle etmese, öşürü-zekâtı tam vermese, hacca giderken yoldan geri dönse, Tanrı Teâlâ'nın hükümlerinden birini bâtıl saysa veya Muhammed Mustafa'yı inkâr etse, Hz. Muhammed'in sahabilerinden birini haksız bilse, işlediği bütün ameller heba olur. Bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (E. Coşan), s. 18; *Makâlât*, (A. Güzel), s. 193-194.

[16] Aziz Yalçın, *Makâlât-ı Hacı Bektaş Velî*, (Yorum ve Açıklamalarla), Der Yayınları, İstanbul 2000, s. 173. *Makâlât*'ın bu yorumunun ilk anlatımını Ebû Hanîfe'de bulan ve amentü olarak ifade edilen inanç ikrarıyla tıpatıp benzerlik taşıdığı, hemen ilk bakışta göze çarpan önemli bir unsurdur. Krş. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *Fıkhu'l-Ekber*, (A. Kârî Şerhiyle Birlikte), Beyrut 1989, s. 14-17. Bununla birlikte, bu bakış açısı yalnızca Alevi yazarlarla da sınırlı değildir. Bizzat Hacı Bektaş Veli'nin kendisi de inancın bu unsurlarını imanın şartı olarak görmektedir. Bkz. *Makâlât*, (E. Coşan), s. 8.

[17] *Buyruk*, (Sefer Aytekin), Emek Basım-Yayınevi, Ankara t.y., s. 10.

[18] *Buyruk*, (S. Aytekin), s. 16; krş. *Buyruk*, (Fuat Bozkurt), İstanbul 1982, s. 20.

[19] *Manzum Makâlât*'ta, imanın sözlü anlatımı/ikrar, imanın önemli bir rüknü olarak düşünülmekte ve şehadeti terk etmek, küfrün belirtilerinden görülmektedir. "Ve ger ni gönli gözi irmezse / Dil ile hoş şehâdet vermez ise / Bayık bilün ki oldur bellü kâfir / Mukim olsun gerek ol, ya müsafir", Taceddîn Muhammed b. el-Hatîb İbrâhîm İznikî, *Bahru'l-hakâyık* (Hacı Bektaş Veli'nin *Manzum Makâlât*'ının Türkçe çevirisi), çev. Esat Çoşan, (Abdurrahman Güzel'in *Hacı Bektâş Velî ve Makâlât* adlı eseri içinde), Ankara 2002, s. 302. Şehadet insandan, derece yükseltmek ise Allah'tandır. Bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Yalçın), s. 206.

[20] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 68.

[21] *Hüsniye*, (Komisyon), s. 58. Dili ile ikrar edip de kalbiyle tasdik etmeyen münafıktır ve bu cehennemin en alt tabakasındadır Yüce Tanrı "Şüphe yok ki, münafıklar cehennemin en alt katındadırlar" (4/Nisâ', 145). Bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 177; *Menâkıb-ı İmâm Ca'fer-i Sâdık*, vr. 2b.

sanlar olamayacakları ifade edilmektedir.[22] İmanın tanımı ve unsurları bu şekilde belirlendiğinden, imanın karşıtı olan küfür, temel inanç esaslarının (uluhiyet, nübüvvet ve ahiret) inkârı olarak tanımlanmaktadır.[23] İkrar verirken başvurulan kavram *âmennâ* (inandık) kavramıdır.[24]

İmanın formüle edilişinde öne çıkan bir başka boyut, kuşkusuz, onun dışavuran ve nesnelleşen veçhesine (amelî yönüne) olan vurgudur. Bu ise, imanda davranış ve tutumların önemi yanında onun ahlaki boyutunu da[25] öne çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, inanma, "Hak Teâlâ'nın emrin tutup, yasaklarından kaçınma"yı[26] içerdiği kadar, bazen de iman ile edep arasında yakın bir ilişki öngörülebilmektedir.[27] Hz. Ali'ye nispet edilen bir düşünceye göre, Müslüman olarak nitelenebilmek için kelime-i tevhidi kabullenmenin yeterli,[28] ancak, bunun yeni yeşermiş bir fideye denk olduğu ifade edilmekte ve bu fidenin namaz, oruç gibi ibadetlerle dallandırılıp yeşertilmesinin gerekliliği üzerinde durulmaktadır.[29] Bununla birlikte, iman salt davranışlara indirgenmeyerek temel inanç esaslarını kabullendiği hâlde davranışa dönük olarak eksiklikleri bulunan bir insanın ancak *asi* olarak nitelenebileceği ifade edilir.[30] Daha açık bir anlatımla, tutum ve davranışlar imanın özüne ait bir olgu olarak değerlendirilmemektedir. Çünkü imanın gövdesi, dille ikrar, kalple inanmaktır. Ameller ise öze

[22] Ca'fer es-Sâdık, *Fütüvvetnâme*, Millet Genel Kütüphanesi: 902, vr. 25a. Çünkü, münafıklık fetâyı fütüvvetten düşüren şeylerden biridir. Gönlünde zerre kadar nifak olan kişi de zerre kadar topluluk, düzen olmaz. Özü daima adamlıktan ayrıdır. Hâsılı her ân Tanrı hışmına uğrar. Bkz. Nâsirî, *Fütüvvet-Nâme*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları: Etüdler), İstanbul 1949, s. 323.

[23] *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, haz. Hasan Yüksel-Saim Savaş, Sivas 1997, s. 22-323. Bununla birlikte aynı yerde inkârın kapsamı yalnızca bu inançlarla sınırlı tutulmamakta, evliya, enbiya, ulema, fukara, tarikat, hakikat ve marifeti inkâr etmekte inkâr kapsamı içinde dahil edilmektedir.

[24] Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 1992, s. 40.

[25] Bu anlamda Peygamber'in bu konudaki beyanına atfen, hayânın imanın bir şubesi oluşu ifade edilir. Harputlu, Nakkaş İlyas Oğlu Ahmed, *Tuhfetü'l-Vasaya*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları: Etüdler), İstanbul 1949, s. 217; *Menâķıb-ı İmâm Ca'fer-i Şâdık*, vr. 4b.

[26] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 58.

[27] "Yalan söylesen imanın delik delik olur, haram yesen imanın ısıtma tutar, edepsiz olsan imanın çıplak kalır. Amelin olmazsa, imanın lezzetin alamazsın. İmanı olmayan kimseden Hak Teâlâ'nın rahmeti uraktır; cennete giren imandır. Cehenneme giren gümandır. İmanın şehri aydınlıktır. Şehir dediğim kalptir. Buna inanmayan kelptir; kelp dediğim nefistir." *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 30, 75. Buna ek olarak edep, korku, hayâ, utanma, sabır ve cömertlik gibi ahlaki unsurları da barındırması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (E. Coşan), s. 21; krş. *Makâlât*, (A. Güzel), s. 197.

[28] *Vilâyetnâme*'de aktarılan bir olay, 'kelime-i tevhid'e yapılan bu vurguyu daha da güçlendirmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî, Bedehşan'ı zaptedince oradaki inançsızlar imana gelmiş ve ikrarlarını "Tanrı birdir, Muhammed elçisidir" esası temelinde Hacı Bektaş Veli'nin hünkârlığının kabulü üzerine tesis etmişlerdir. Bkz. *Vilâyet-Nâme*, (*Menâķıb-ı Hunkâr Hacı Bektâş-ı Velî*), (nşr. Abdülbaki Gölpınarlı), İnkilap Kitabevi, İstanbul t.y., s. 12. Krş. Esat Korkmaz, *Vilâyetnâme*, Can Yayınları, İstanbul 1999, s. 30. Bununla birlikte bazı Buyruklarda, kelime-i tevhide, "Ali de onun velisidir, Ali'den üstün yiğit, Zülfikârdan üstün kılıç yoktur" ifadelerinin ilave edildiği de görülür. Bkz. *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 105. Çünkü din, Muhammed; iman ise Ali'dir. Bkz. *Buyruk*, (S. Aytekin), s. 16.

[29] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 56.

[30] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 22, 75.

ilişkin bir rükün olarak düşünülmemektedir;[31] imanın rüknü olmamakla birlikte, olgun/kâmil insan olabilmenin temel koşuludur.[32] Ancak, taat ve ameli imandan gören ve bu alandaki bir ayırımı küfür olarak değerlendiren yaklaşımlara da rastlamak mümkündür.[33] Bu yönüyle kalp, imanda önemli bir fonksiyon icra eder ve Hakk'ın yabanda aranmaması gerektiği, çünkü Hakk'ın insana yakın olduğu belirtilerek, insanın kalbini temiz tutması tavsiye edilir.[34] Bununla birlikte iman, yalnız ten ve yalnız kalple ilişkilendirilmez; aynı zamanda imanın "can ve gönül üzere oluşu" da önemli bir boyut olarak ortaya çıkmaktadır.[35] Bu ise imana rasyonel bir temel sağlamaktadır.[36] Bu temelde oluşan imanın sözlü anlatımı da (ikrar) önemlidir. *Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi*'nde aktarıldığı şekliyle, Veli'nin kerametini görenler, imana gelmişler, "Tanrı birdir, Muhammed onun elçisidir ve padişahımız da Hacı Bektaş Hünkârdır," şeklinde bir ikrarda bulunmuşlardır.[37] Yine de burada bir birlik söz konusu değildir; çünkü şehadetin başka anlatımlarında kelime-i tevhide ilave edilen "Hacı Bektâş-ı Velî" ifadesi, "Ali'nin velâyeti" [38] veya "Ali'nin vesayeti"[39] ile yer değiştirmektedir.

Buyruklarda dini pîr, imanı da musahip olarak gören veya dini Muhammed, imanı da Ali olarak yorumlayan yaklaşımlar yer bulmakla birlikte,[40] Tanrı'nın birliğine ve peygamberin gerçekliğine olan inanç, nerdeyse yerleşik bir kabul olarak yer almaktadır.[41] *Fevā'id*'de varlık hiyerarşisi içerisinde Tanrı'ya atfedilen "zorunlu varlık" kavramı, O'nun yokluğunun düşünülemeyeceği[42] ve hiçbir şeye muhtaç olmayışı[43] anlamına gelir. Hacı Bektaş Veli'de Tanrı için, Calap Teâlâ, Cenâb-ı Hak, el-Hayyu'l-Kayyûm gibi isimlerin kullanıldığı görülür.[44] Al-

[31] Tutum ve davranışlar, imanın özüne ilişkin bir rükün olarak değil de, imanın kuşağı olarak adlandırılmaktadır. "İmanın kuşağı fukarayı, ulemayı sevmektir. Onların ilminden öğrenip hallolmaktır ve hayırlı ameller işlemektir." Bkz. *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 75. Amel ile davranışlar arasındaki ayırım *Makâlât*'ta şöyle ifadelendirilmektedir: "Değme ibadet, imana ermez; küfür de günahtır ama değme günah küfre ermez" Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (E. Coşan), s. 8.

[32] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 76. Bununla birlikte kâmil insan olabilmenin tek kuralı bu değildir. Bunun yanında, Şeriatla, tarikatla, marifetle ve sırr-ı hakikatle hemhâl olmakta gerekmektedir. Bkz. *Buyruk*, (S. Aytekin), s. 13.

[33] *Menāḳıb-ı İmām Ca'fer-i Ṣādıḳ*, vr. 2b.

[34] Derviş Ruhullâh, *Bektaşî Nefesleri*, s. 39.

[35] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 8. Krş. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 176. Bu husus Manzum *Makâlât*'ta şöyle dile getirilir: "Çalap'tan iman hoş atadur / Dise can üzre, ten üzre hatadur / İman akıl üzredür ârif katında / Pes andan sonra her bir sıfatında" Bkz. İznîkî, *Baḥru'l-ḥaḳāyiḳ*, s. 302.

[36] Yalçın, *Makâlât-ı Hacı Bektâş Velî*, (Yorum ve Açıklamalar), s. 174.

[37] *Vilâyet-Nâme* (A. Gölpınarlı), s. 12.

[38] Kaya, *Bektaşi İlmihâli*, Ayyıldız Yayınları, Manisa 1989, s. 39; *İmam Cafer Buyruğu*, haz. Esat Korkmaz, Ant Yayınları, İstanbul 1997, s. 9; *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, (haz. Adil Ali Atalay), Can Yayınları, İstanbul 1993, s. 143.

[39] Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli: 1496, vr. 28a.

[40] *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, (A. Atalay), s. 88.

[41] *İmam Cafer-ı Sadık Buyruğu*, (A. Atalay), s. 11.

[42] Hacı Bektâş-ı Velî, *Kitâbu'l-Fevâid* (Yararlı Öğütler), haz. Baki Öz, Can Yayınları, İstanbul 1996, s. 85.

[43] *Menāḳıb-ı İmām Ca'fer-i Ṣādıḳ*, vr. 1b.

[44] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 170, 266. Hacı Bektaş Velî'nin Tanrı'ya atfettiği diğer isim ve sıfatlar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*, Horasan Yayınları, İstanbul 2002, s. 34.

lah sözcüğü ise, onun zati ismidir.[45] Dinî ritüellerde okunan Gülbanklarda ise yaygın olarak Tanrı'ya atfedilen Evvel, Ahir, Zâhir ve Bâtın gibi isimlere yer verilir.[46] Zâhir'i bu âlem olarak anlam bulurken, Bâtın'ı da öteki âlem olarak yorumlanmaktadır.[47] O fail-i muhtardır ve dilediğini yapar.[48] Elbette bu kaynaklarda Tanrı'ya atfedilen sıfatlar bunlarla sınırlı değildir ve Tanrı'ya daha pek çok isim ve sıfatla yakarılmaktadır.[49] Allah Teâlâ birdir, şeriki nâziri yoktur, kimseye benzemez, yemez, içmez, elden, gözden, dilden mekândan münezzehtir, hayyu'l-kayyûmdur, evveli yoktur, ahiri yoktur, ne kimseden doğdu ve ne kimse ondan doğdu; hayır, şer, sağlık, mevt (ölüm) Allah'tandır. Bunların cümlesini dille ikrar, kalple doğrulamak gerekir. İşte iman dediğimiz budur. İmanın gövdesi, ikrar ile şehadettir. İmanın canı itikaddır. İtikadın canı hidayettir, hidayetin ısısı ise Allah'tır.[50] Tanrı'nın mutlak kâdiriyeti, bütün kâinatı kuşatıcılığı ve her yerde hazır ve nazır oluşunun da çok açık biçimde Alevi Bektaşi nefeslerine yansıdığını gözlemek mümkündür.[51] Tanrı'nın varlığını bilmek mümkün olmakla birlikte, O'nun nitelikleri bilinemez. [52] O'nun niteliklerini bilmekte bilginler âcizdir ve ancak O'nun adlarını bilebilirler.[53]

Tanrı'ya ilişkin bilgimizin imkânı, insanın kendi nefsini bilmesiyle ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda "Çalap Tanrı'yı nasıl bildin?" şeklindeki bir sorunun cevabı, "Çalap Tanrı'yı kendi özümüzden, kendimizi de Çalap Tanrı'dan bildik" şeklinde olacaktır.[54] İnsanın kendini bilmesi ise, ancak kendi varlığına nazarla gerçekleşir. Çünkü kendi vücuduna nazarla insan hakikate kadem basmıştır ve artık aradaki perde kalkmıştır.[55] Zaten muhiblerin en büyük arzuları Allah'a ula-

[45] *Câvidânnâme*, s. 32.

[46] "Allah Allah Allah evvelin ve ahirin ve zahirin ve bâtının bende-i şah kabul-ü dergâh ikrarı kalu billah Allah Muhammed Ali hü" bkz. *Buyruk*, (S. Aytekin), s. 57.

[47] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 240.

[48] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 27.

[49] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 45; Halid Efendi, *Risâle-i Târîḫ-i İmâm Ca'fer-i Şâdıḳ*, Muharrem 1294, s. 5. Nefeslerdeki şu anlatım da bu anlamda dikkat çekicidir: "Hem bâtınem hem zahirem hem evvelem hem ahirem / Hem ben oyam hem o benem ol kerîm ü rahmân benem", (Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 65). Bu sıfatların pek çoğuna Hatâ'î de deyişlerinde yer vermektedir. Bkz. Şah İsmail Hatâ'î, *Eserleri*, Bakû 1973, II. 7.

[50] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 75.

[51] Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 28. Pir Sultan Abdal'ın şiirlerinde de Tanrı'nın kâdir oluşuna ilişkin açık vurgular yer almaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*, s. 100.

[52] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 244. Tanrı'yı bu niteliklerle niteleyen *Kenzu'l-Mesâ'ib* sahibi, onun vasıflarını saymaya hiçbir açıklama ve yorumun yetmeyeceğini, onun zatının sıfatlarının künhünü hiçbir gözün derk edemeyeceğini, bununla birlikte Tanrı'nın şeksiz ve şüphesiz ve hiçbir yer tutmaksızın gözleri gördüğü, âlemi tek bir *kun* emriyle var ettiğinden söz etmektedir. Bkz. Gülzâr Hüseynî Kamerî (Mirza Muhammed Taki Derbendî), *Kenzu'l-mesâ'ib*, İstanbul 1327, s. 24.

[53] Hak Teâlâ'nın Kur'an'da doksan dokuz ismi vardır. Bunlar Allah'ın isimlerini ilme'l-yakîn ile bilirler. *Bin ismi vardır* derler, fakat niteliğini bilmekte bütün âlem âcizdir. Bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 238.

[54] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 174. Bu nedenle gizli bir hazine olan Tanrı, bilinmek isteyince, insanları yaratmıştır. Bkz. *Şeyh Safî Buyruğu*, s. 14.

[55] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 59.

şabilmek için kendilerini O'nun birliğinde bularak canlarını ve hâllerini birleştirerek bir olmaktır.[56] Tanrı insana, kendisinin kendisine yakın oluşundan daha yakındır;[57] çünkü O, nefsinin kendisine fısıldadıklarını bilir ve insana şahdamarından daha yakındır.[58] Bir başka açıdan da mutlak varlığın en olgun ve son zuhuru insandır ve bu nedenle de kâinatın hulasasıdır.[59] Öyleyse kişi Tanrı'yı ancak ve ancak inanç yoluyla kendi benliğinde bulur.[60] Bununla birlikte, her şeyi Tanrı'nın teofanisi/tezahürü olarak gören bu anlayış, bazen O'nun adına bütün varolanları yok sayma şeklindeki bir *varlığın birliği* düşüncesine de dönüşebilmektedir.[61] Varlığın birliği düşüncesi Alevi-Bektaşi düşüncesinde önemli bir dinî hareket noktasıdır, pek çok açıdan Tanrı-insan-evren arasındaki ilişki, bu perspektiften açıklanmaya çalışılır. Bu anlamda bütün var olanların Allah'ın varlık denizinde yok olduğu ve O'nun zatının bütün var olanları kuşattığı, görünmeyen iç yüzeyde/bâtında Hak'tan başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla her nereye dönülürse dönülsün Tanrı'dan başka varlık bulunmadığı şeklinde[62] mistik bir bakış açısıyla panteist[63] bir açıklama getirilmektedir. Bazen bu anlayış, Tanrı'nın bir tecellisi olan insanın aşırı yüceltilmesi formuna bürünmekte ve bunun tabii sonucu olarak da hurafelere dayalı, efsanevi[64] ve yarı-tanrısal bir Ali tasavvuruyla karşılaşmak mümkün olabilmektedir. Bu bakış açısından artık Ali, en büyüktür; tek sığınaktır; dünya yaratılmadan önce vardır, görünüşte kuldur ama gerçekte Tanrı'dır.[65] O gizli ilimlerin kaynağı ve gayb sırlarının mahzenidir;[66] Allah'ın yer ve göktekiler üzerine hüccetidir.[67] Gayb anahtarı onun elindedir.[68] Bütün bu nitelikler Ali'ye atfedilmekle birlikte, yine de Ali'ye Tanrı demenin bir *galat*'tan ibaret olacağı iddia edilir.[69] Bununla birlikte, *Kenzu'l-mesā'ib*

[56] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât,* (A. Güzel), s. 174.

[57] Bkz. 57/Hadid, 56.

[58] Bkz. 50/Kâf, 16. Tanrı, Âdem'i kendi sıfatları üzere yarattı. Bu ayetlere de O'na yakınlığını bildirdi. Bkz. Kaya, *Bektâşî İlmihâli,* s. 7.

[59] Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri,* s. 71.

[60] *İmam Cafer Buyruğu,* (E. Koçkmaz), s. 79.

[61] Derviş Ruhullah, *Bektâşî Nefesleri,* s. 58.

[62] Munci Baba, *Tarikat-ı Aliyye-i Bektaşiyye,* sad. Ahmet Gürtaş, Ankara 1995, s. 8.

[63] Bektaşi ve İslam'ın panteist mistikleri için fiziksel dünya, hakikatin ademdeki, yokluktaki bir yansımasıdır ve ikilik duygusu, Tanrı'nın varlığı gerçeğini insandan saklayan örtüdür. Bu ikilik duygusu yok olduğunda, nereye bakarsa Tanrı'nın yüzünü görür; gökteki her yıldızdan Tanrı ışır onun üzerine; tarladaki her çiçekten Tanrı bakar ona, her dürüst yüzde Tanrı gülümser ona, her tatlı sesle Tanrı konuşur onunla; tüm çevresinde Tanrı vardır, sadece Tanrı. Eğer gözlerini içine çevirip yüreğine bakarsa harfî harfine Tanrı'nın yüreğini okuyabilir. Bkz. Birge, *Bektaşilik Tarihi,* s. 126, 128.

[64] Çünkü Ali, gâh göğün her bir katına hükmetmekte, gâh da yer yüzünün başka bölgelerinde seyahat etmektedir. Bkz. Kamerî, *Kenzu'l-mesā'ib,* s. 49.

[65] Hz. Ali'ye atfedilen bu efsanevi anlatımlar için bkz. Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri,* s. 125, 128; Kamerî, *Kenzu'l-mesā'ib,* s. 307, 318. Bu türden anlatımlara fazla olmamakla birlikte Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinde de rastlamak mümkündür. Bkz. Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik,* s. 116.

[66] Kamerî, *Kenzu'l-mesā'ib,* s. 32.

[67] Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān,* vr. 18a-18b.

[68] Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān,* vr. 7a.

[69] "Eğer desem sana desem Allah küfürdür mutlak / Velî seninledir kevnin mükevvenatı Ali / Cihanda ruhsuz kalpler sen ruhusun / Olur mu kalbin ruhsuz hiç hayatı ya Ali" (*Kenzu'l-mesā'ib,* s. 41-42).

müellifi Kamerî'nin Ali ile ilgili sonraki açıklamaları, bu son düşüncesiyle tezat teşkil etmektedir. Bir yandan Ali'yi tanrılaştırmayı küfür olarak değerlendirirken, diğer taraftan onun zatının akdes, şanının yüce olduğundan, ilminin her şeyi kuşattığından söz eder.[70] Hatta bu örtülü anlatımların ötesinde Kamerî, Ali'ye, hiç de kapalı olmayan bir anlatımla uluhiyet nispet eder.[71] Ali'nin mutlak din gününün sahibi oluşundan ve onun "yalnız sana ibadet ederiz"[72] ayeti oluşunu ifade eder. Ancak, buna ek olarak, yardımlara cevap verenlerin en hayırlısının Allah oluşundan söz eder ki, bu da tam bir çelişkidir.[73]

Bu Tanrı tasavvuru büyük ölçüde kişiselleştirilmiştir ve antropomorfisttir.[74] Bu nedenle Alevi-Bektaşi edebiyatında Tanrı, bazen bir dost, bir arkadaş gibi ele alınır; bazen bir hasım veya hata yapan bir büyük gibi değerlendirilir; kimi zaman da kıyasıya eleştirilir.[75] Bununla birlikte, özellikle Hüsniyelerde Tanrı'nın görülemeyeceğine ilişkin kabul,[76] bu konuda önemli bir çelişkiyi de ele verir. Çünkü tümüyle antropomorfist karakterde tasavvur edilen bir Tanrı'nın neden görülemediği hususu pek açık değildir. Bu çelişkide, Hüsniyelerin sonraki dönem eserleri oluşlarının ve özellikle bir karşıtlık teolojisi mantığıyla ele alınmalarının payı büyüktür. Zira daha erken dönem bir yapıt olan *Makâlât*'ta Hz. Ali'ye atfen Tanrı'nın görülebileceğine ilişkin bir düşünceye yer verilir; fakat bu görmenin "O'nun her yerde hazır nazır oluşu" şeklinde anlaşılması gerektiği vurgulanır.[77] "Nerede çağırırsan orada hazır ve nazırdır," anlayışıyla yaşamak, her hareketinize her ân çekidüzen verir.[78] Hamedânî, Tanrı'nın hiçbir şeye ve hiçbir kimseye hulul etmediğini, bunun geçersiz bir düşünce oluşunu ifade edi-

[70] Kamerî, *Kenzu'l-mesâ'ib*, s. 47.

[71] "Rabbi a'lâsın Ali, sen Rabb-i Rahmânsın Rahîm / Rabbi izzet, Rabbi millet Rabbi kudret ya Ali" (Kamerî, *Kenzu'l-mesâ'ib*, s. 47). Bir başka anlatımda da Kamerî şöyle der: "Kul hüvellahu ahad sensin derim haşa / Vardır Allah'us-Samed'den sende kudret ya Ali / Lem yelidsin âlem-i envâr içinde şüphesiz / Yüz bin yıllar âlemi kıldın seyahat ya Ali / Ve Lem yuled desen estağfirullahil azim / Var bu istekten vücudunda merteb ya Ali (*Kenzu'l-mesâ'ib*, s. 48).

[72] 1/Fâtiha, 5.

[73] Kamerî, *Kenzu'l-mesâ'ib*, s. 48.

[74] Çünkü Tanrı beşerî bir konuma indirgenmekte ve âdeta insanın içine sığdırılmaya çalışılmaktadır. Bu anlayış müteal bir Tanrı anlayışını merkeze almayı öneriyor görünmüyor. Örneğin Lütfü Kaleli, bu bakış açısı içerisinde insanı salt insan olarak görmez. Tanrı'yı, insanla bütünleştirir ve evrenin sonsuzluğunda kendi gerçekliğine oturttuğunu düşünür ve şöyle devam eder: "Tanrı varlığı, insan cemalinde topluma yansıtılır. Böylece insan, Tanrı'ya mekân olur. Bir başka deyişle insanda tecelli eden Tanrı, Âdem'i yaratmakla kendisine en güzel mekânı seçmiş olur". Lütfü Kaleli, *Tanrı İnsan*, Can Yayınları, İstanbul 1996, s. 19.

[75] Battal Pehlivan, *Alevi-Bektaşi Düşüncesine Göre Allah*, Pencere Yayınları, İstanbul 1995, s. 57.

[76] Hüsniyelerde Tanrı'nın görülemeyeceğine ilişkin düşünce ısrarlı bir biçimde sürdürülür ve özellikle problem tümüyle bir karşıtlık teolojisi mantığıyla ele alınır. Özellikle geleneksel Sünni teolojinin Tanrı'nın görülebilirliğine ilişkin delilleri ele alınarak onların yanlışlıkları gösterilmeye çalışılır. Bkz. *Hüsniye*, (Komisyan), Ak Kitabevi, İstanbul 1958, s. 90-92; *Hüsniye* (İslam Tarihinde Alevi-Sünni Tartışmaları), (Ali Toprak), Ant Yayınları, İstanbul 1997, s. 102-103; Vaktidolu, Adil Ali Atalay, *Tam Hüsniye*, Can Yayınları, İstanbul 2002, s. 143-148; Ahmed Sabri Hamedânî, *İslamda Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, Ankara 1983, s. 61.

[77] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 232; *Makâlât*, (Yorum ve Açıklamalarla), s. 321.

[78] Kaleli, *Tanrı İnsan*, s. 14.

yorsa da,[79] bu anlatım, uluhiyetin Hz. Ali'de tecelli edişini öne çıkaran ifadelerle[80] açık bir çelişki içindedir.

Alevi-Bektaşi düşüncesine ilişkin yapıtlarda ve özellikle Hüsniyeler merkezinde yürütülen bir başka tartışma, kuşkusuz, Tanrı'nın fiilleriyle ilişkilidir ve burada temel insan özgürlüklerine ve bireysel otonomiye güçlü vurgular mevcuttur. Bu sebeple, cebre dayalı düşünceler çok açık bir dille eleştirilir.[81] Bu bakış açısında kullanılan delil, büyük ölçüde, iyiliklerin Tanrı'ya nispeti ve kötülüklerin ise insana atfedilmesi anlayışıyla şekillenir. Bu nedenle de, bütün fiillerin yaratıcısının Allah oluşunu ifade eden ayetler, yorumlanıp te'vil edilmesi gereken ayetler olarak değerlendirilir.[82] İşlenen herhangi bir fiilin sorumluluğundan kendini kurtarıp, mazereti Tanrı'nın o fiili yaratmış olmasında aramak cahiliyet inancı olarak görülür.[83] Eğer insanın kendi eliyle meydana getirmiş olduğu kötülükleri Allah yaratmış olsaydı, insanın fiilinden sorumlu olması düşünülemezdi.[84] Bu nedenle her türlü iyiliği Allah'tan, kötülükleri ise kendi nefsinden bilme, Tanrı'nın fiilleriyle ilişkili temel felsefedir.[85] Ayrıca, eğer kötülükleri Tanrı yapmış olsaydı, zalim olmuş olurdu. Hâlbuki Tanrı bu sıfattan arınmıştır.[86] Bu temel felsefeye göre, sorumluluktan kurtulmak amacıyla, işlediği kötü fiilleri Tanrı'ya havale etmek, imansızlık olarak nitelenir.[87] Kâfirin küfrünü Allah yaratmış olsaydı, bu durumda kâfirler bu davranışlarıyla Allah'a ibadet etmiş olurlardı.[88] Ayrıca Allah'ın kaza ve kaderine razı olmak vacip olduğuna göre, küfrü Allah'ın kaza ve kaderi içinde kabul ettiğimizde, küfre razı olmak gibi çelişkili bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır.[89] Hayır ve şerrin yaratılışını tümüyle Allah'a havale etme düşüncesi, büyük ölçüde Âl-i Resule zulmedenlerin kabahatlerini örtmekten ibaret görülür.[90] Bu inançların İslam'ın aslında olmayan, sonradan uydurulan inançlar olduğunu ve bunun sapıklık içinde bulunan Ümeyyeoğullarının kendi kötü fiillerini örtmek ve gerçek yüzlerini saklamak için ortaya atıldığını düşünmektedirler.[91]

Alevi-Bektaşi karmaşık yapısı içerisinde yer alan pek çok insanın, Tanrı ve Peygamber konusunda hiçbir fikre sahip olmadığı iddia ediliyorsa da,[92] Hacı

[79] Hamedânî, *İslamda Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, s. 60.

[80] Örneğin Hatâî, Ali'yi uluhiyetin izhar edicisi/müzhiri olarak niteler. Bkz. Şah İsmail Hatâî, *Eserleri*, II. 21.

[81] "Cebreylemedi kimse bana kendim özendim / Mürşid aradım bulmak için kendimi kendim" Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 38.

[82] *Hüsniye*, (Komisyon), s. 22.

[83] *Hüsniye*, (A. Atalay), s. 39.

[84] Hamedânî, *İmam Cafer Sadık Buyrukları*, s. 64.

[85] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 94.

[86] *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 43. Korkmaz, *İmam Cafer Buyruğu*, s. 80.

[87] Pehlivan, *Alevi-Bektaşi Düşüncesine Göre Allah*, s. 43. Buna ek olarak, işlenen kötü fiillerin Allah'ın kazası ile olduğunu ileri sürüp, Tanrı'nın buna rızası olmadığını ileri sürmeyi de doğru bulmazlar. Çünkü hem hükmedip hem de hükmünde rızası olmayan bir hâkim âciz ve riyakâr bir hâkim olabilir. Bu ise Tanrı için düşünülemez. *Hüsniye*, (Komisyon), s. 21-22; *Hüsniye* (A. Toprak), s. 29.

[88] *Hüsniye*, (A. Toprak), s. 35; *Hüsniye*, (Komisyon), s. 26.

[89] *Hüsniye*, (A. Toprak), s. 36; *Hüsniye*, (Komisyon), s. 28.

[90] Komisyon, *Hüsniye*, s. 42.

[91] *Hüsniye*, (A. Toprak), s. 52; *Hüsniye*, (Komisyon), s. 30-31.

[92] Süleyman Fikri, "Teke Vilayetinde Tahtacılar", *Türk Yurdu*, Cilt: 19-5 (Mayıs 1927), sayı:190-29, s. 231.

Bektaş Veli'nin yapıtlarında, inancın diğer bir nesnesi olarak nübüvvet doktrinine yer verilir. Peygamberlerin hepsinin hak oluşu ve bunların hak tanıklar oluşuna inanmanın gerekliliği üzerinde durulur. Bunların hepsi masum ve paktırlar ve onlardan, bu masumiyetlerine zarar verecek hiçbir eylem gerçekleşmemiştir.[93] Peygamberlere atfedilen sürçmeler büyük ölçüde söz konusu nassların tümüyle zahir anlamlarıyla ele alınmasından kaynaklanmaktadır.[94] Özellikle naklin açıklanması, yorumlanması, beşerî alana aktarılması ve ahiret âlemine ilişkin bilgilerin verilmesi için peygamberler gönderilmiştir.[95] Peygamberler, Allah tarafından seçilmiş seçkin kimselerdir. Seçilerek görevlendirilen bu elçiler, Yaratan ile yaratılmışların en üstünü olan insanoğlu arasında rehberlik görevini yürütürler. Amaçları insana, insanlığa en iyi yolu göstermek ve onları yaratılış nedenlerine uygun hâle getirmektir.[96] Hacı Bektaş Veli, *Fevâ'id*'inde Peygamber'in nübüvvet makamına ulaşmasının merhalelerini ele almakta, bu makamları sırasıyla iman, âbid, zâhid, ârif ve velâyet makamları olarak belirleyen düşünür, Tanrı'nın onu iyilikle halka gönderdiğini, görevinin Hakk'a çağırmak olduğunu ve böylece onun 'nebilik' makamına ulaştığını ifade eder.[97] Bu son tespit, peygamberlik kurumuna genel kabulün aksine, önemli ölçüde bir kesbî boyut da eklemektedir.

Kur'an'da yirmi sekiz peygamberin isimlerinin açık biçimde zikredildiği ve dördünün ise örtülü biçimde yer aldığı kabul edilir.[98] Bunların sonuncusu ise Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'in son peygamber oluşunun ispatında, bazı ayetlerin harfleri ve bu harflerin birbiriyle ilişkileri üzerine üretilen bâtını anlamlardan hareket edilir.[99] Bu şekildeki anlayışlar, aslında Bektaşilik üzerine eklemlenmiş sonraki bir anlayışı/Hurifiliği ima etmesi açısından dikkat çekicidir. Ancak, genel olarak, peygamberliğe ilişkin bu belirlemeler içinde Hz. Peygamber'in ayrıcalıklı bir konumu olduğu görülür.[100] Hz. Peygamber'in nuru her şeyden önce yaratılmıştır.[101] Tanrı'nın emriyle Peygamber'in dünyaya gelişiyle dünya nura boğulmuştur. Hak ile bâtıl birbirinden ayrılmıştır. İnanan ile inanmayan, inanan ile haricî kalan apaçık belli olmuştur.[102] Tanrı dünyayı bile Hz. Peygamber'in aşkı-

[93] İznikî, *Baḥru'l-ḥaḳāyıḳ*, s. 304. Çünkü çocukluklarından peygamberliklerine kadar hepsinin günahtan uzak, temiz bir hayat sürmüş olmaları herhâlde vacip ve gereklidir. Çünkü peygamberler ve imamlar ilahi sırrın saklayıcılarıdırlar. Böyle olunca Yüce Allah tarafından reddedilen ve kovulan, yaratıkların en alçağı ve en sapkını olan Şeytan'a uymaları düşünülemez. Peygamberler ve imamlardan şeytani fiiller çıksaydı, onlara inananların peygamber ve imamlara karşı duydukları sevgi, bir süre sonra nefrete dönüşürdü. Bkz. *Hüsniye*, (A. Toprak), 43; *Hüsniye*, (Komisyon), s. 35.

[94] Bu bağlamda söz konusu nasslarla ilgili olarak, örneğin Hz. Âdem'in yasaklanmış bir eylemi işlemesi olgusu, onun haram kılıcı bir yasağı değil, tenzihe dayalı bir yasağı ihlal ettiği dolayısıyla da onun mutlak bir yasağı ihlal etmediği düşünülür. *Hüsniye*, (Komisyon), s. 40.

[95] *Hüsniye*, (Komisyon), s. 35; Kaya, *Bektaşi İlmihâli*, s. 8.

[96] Kaya, *Bektaşi İlmihâli*, s. 8.

[97] Hacı Bektâş-ı Velî, *Kitâbu'l-Fevâid*, s. 27.

[98] Örneğin Hacı Bektaş Veli ile ilişkilendirilen bir rivayette, Hızır'dan, peygamber olarak söz edilmektedir. Bkz. *Vilâyet-Nâme*, (A. Gölpınarlı), s. 75.

[99] *Câvidânnâme*; s. 30.

[100] Hz. Peygamber'in bu ayrıcalıklı konumunu ifade eden naatlara da rastlamak mümkündür. Bkz. Şah İsmail Hatâ'î, *Eserleri*, II. 16-20.

[101] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 58.

[102] *Kitâb-ı Cebbâr kulu*, s. 30.

na yaratmıştır.[103] Eriştiği vahiy ve mucizenin varlığıyla Tanrı kendine özgü kitabını kaldırarak, diğer bir kitap, şeriat getirdi. Bununla o, *ulü'l-'azm* oldu. Önceki şeriatı kaldırıp, yerine Şeriat getirmekle son makama erişti ve adı *ḫātim*/son peygamber oldu.[104] Bu nedenle onun şefaatine talip olmak ve onu sevmeyenlerden uzak durmak önemli bir kulluk görevidir.[105] Hz. Peygamber bütün peygamberlerden daha faziletlidir. Çünkü onda velâyet nuruyla nübüvvet nuru birlikte mevcuttur.[106] Ayrıca onun nuru, Allah'ın yarattığı her şeyden önce mevcuttur; elinde ayın ikiye bölünmesi gibi güçlü bir delil taşımaktadır ve tüm insanlığın peygamberidir ki, bu özellik diğer peygamberlerde bulunmamaktadır.[107] Hatta insanın yaratılışı bile Muhammed adının harfleri üzeredir. İnsanın başı *mim*, iki eli *ha*, karnı *mim*, iki ayağı *dal* gibidir.[108] Hz. Peygamber'in Miracı kabul edilmekle birlikte, zamanı konusunda bir uzlaşı mevcut değildir.[109] Sonraki yazılı kaynaklarda yer alanın aksine, daha erken dönem fütüvvetnâmelerinde Miraç olgusu anlatılırken, birtakım pîrlerle karşılaşıldığı iddiası yer alırsa da, bunlar, kırklar meclisi değil, aksine peygamberler olarak belirlenmektedir.[110] Örneğin sonraki Buyruklarda Miraç olayı, Hz. Ali ve kırklar ile de ilişkilendirilir.[111]

Nübüvvetle ilişkilendirilen diğer konu imamettir. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'le aynı nurdan olduğu ve bütün peygamberlere hüccet olduğu ifade edilir.[112] Peygamberlerin diğer insanlardan üstün oluşuna paralel olarak, imamların da diğer insanlardan üstün olmaları gerekir. Bu nedenle Allah, fiiline ve sözüne güvenilecek, suçsuz, hatasız, temiz ve masum insanları peygamberliğe ve imamlığa seçer. İlahi hedeflere ulaşmak, ancak bu yolla imkân dahiline girer.[113] Peygamber'in Miracı da, Ali ile ilişkilendirilmiş ve Tanrı'nın huzuruna varıp perde kalkınca arkasında Ali'nin görüldüğü iddia edilerek, Miraç olayı farklı bir yaklaşımla 'Peygamber'in Ali sırrına ermesi olarak yorumlanmıştır.[114] Bir başka yaklaşımla da, Resul ve Ali'yi birbirinden ayrı görmeyip ikisini birlemek sırrı Muhammed-Ali olarak yorumlanmaktadır.[115] Cebrail'in üstadı Ali, pîri Muhammed'dir.[116] Kur'an'da geçen imam-ı mübin ikidir: biri Kur'an'dır, diğeri Ali'dir.[117] Bu sebeple Ali, Miraçta Muhammed'in arkadaşıdır.[118] Hz. Ali, Hz. Peygambe-

[103] *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 20.
[104] Hacı Bektâş-ı Velî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 27; Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, vr. 9b.
[105] Adil Ali Atalay, *Abdal Musa Sultan ve Velâyetnâmesi*, Can Yayınları, İstanbul 1997, s. 46.
[106] Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, vr. 9, 14b.
[107] Kamerî, *Kenzu'l-mesâ'ib*, s. 25.
[108] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 239.
[109] Cafer-i Sadık, *Fütüvvetnâme*, vr. 9a.
[110] Cafer-i Sadık, *Fütüvvetnâme*, vr. 10a.
[111] *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 7. Ancak Sefer Aytekin'in hazırlayıp neşretmiş olduğu *Buyruk*'ta, özellikle *Câvidânnâme* ve sonraki Buyruklarda ayrıntılı biçimde anlatılanan Miraç olayı ve Kırkların Cem'i olayı, yer almaz. Bkz. *Buyruk*, (S. Aytekin), s. 7.
[112] Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, vr. 10b; *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 172.
[113] *Hüsniye*, (A. Toprak), s. 44; *Hüsniye*, (Komisyon), s. 43. Kaya, *Bektaşi İlmihâli*, s. 11.
[114] Eröz, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, s. 223
[115] Halit Efendi, *Risâle-i Târîḫ-i İmâm Ca'fer-i Ṣâdık*, s. 18.
[116] *Şeyh Safi Buyruğu*, s. 13.
[117] *Şeyh Safi Buyruğu*, s. 17.
[118] Kamerî, *Kenzu'l-mesâ'ib*, s. 37.

r'in, onu Gadîr-i Hum'da tayiniyle meşru halifedir.[119] Bu nedenle imamın tespitinde vesayet esastır.[120] Hakikat Ali'de ve Ali ile birliktedir.[121] Allah, Ali'yi her nebiyle birlikte gizli olarak, Hz. Peygamber ile de aşikâr biçimde göndermiştir.[122] Dolayısıyla Ali, bu ümmetin fetâsı, yani civanmerdidir.[123] Hz. Peygamber'de birleşen nübüvvet nuru onun son peygamber oluşuyla son bulurken; velâyet nuru Hz. Ali kanalıyla sürmektedir.[124] *Kenzu'l-mesâ'ib*'te ise, yer yer Ali'nin peygamberlerden üstün bir konuma yerleştirildiği görülür. Çünkü Ali olmasa Tanrı'ya tapacak kimse bulunmazdı ve bu sebeple, peygamberler ondan şeref almış, İbrahim'e ateşi gülistan kılan da Ali olmuştur.[125] Bununla birlikte, Alevi gruplarından pek çoğu, uluhiyetin Ali'de zuhuru, diğer bir ifadeyle, Allah'ın Ali şekline bürünmesi hakkındaki fikirlerin ne mânâya geldiğini bilmezler. Yalnız bunlardan bahseder ve bu fikirlerin işlendiği bazı nefesler okurlar.[126]

Alevi-Bektaşi düşüncesinde Ali'nin bu seçkin konumu nedeniyle Ali sevgisi esas olmakla birlikte, bu sevginin onların sahabeye yönelik tutumlarını etkileme derecesiyle ilgili birbiriyle çelişik yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Hacı Bektaş Veli, Hz. Peygamber'in sahabelerini yüceltir ve onlara karşı yapılan bir haksızlığı amelleri boşa çıkaran bir davranış olarak niteler.[127] Önemli bir iktisadi teşekkül olan Ahilikte ta'n-ı ashâb yoktur ve Ali sevgisi esastır.[128] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*'nda Hz. Ali'nin konumu yüceltilmekle birlikte, ilk dört halifeye de yer verildiği görülür[129] ve bunları kötüleyenin Müslümanlıkla alâkasının olmadığı belirtilir.[130] Hatta Cebrail, Mikail, İsrafil ve Azrail'den Tanrı'nın gökteki vezirleri olarak söz edilirken; yerdekilerinin ise Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğu ifade edilir.[131] Bununla birlikte, özellikle bazı Alevi gruplarında ve son dönem yapıtlarından olan Hüsniyelerde ilk dört halifeyi ve sahabeyi yerici anlatımlara rastlamak da mümkündür. İlk üç halifeyi sevenler hariciler olarak adlandırılır.[132] Onların Hz. Ali'nin halifelik hakkını gasp ettikleri düşünülür.[133] Hz. Peygamber'in diğer hanımlarından söz edilirken, Hz. Âişe'den söz edilmez.[134]

[119] Cafer-i Sadık, *Fütüvvetnâme*, vr. 19ba (Millet Kütüphanesi).
[120] Cafer-i Sadık, *Fütüvvetnâme*, vr. 11b.
[121] Cafer-i Sadık, *Fütüvvetnâme*, vr. 8b.
[122] *Câvidânnâme*, s. 45.
[123] Abdurrezzâk Kâşânî, *Tuhfetü'l-İlhvân*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları: Etüdler), İstanbul 1949, s. 267.
[124] Kaya, *Bektaşî İlmihâli*, s. 12.
[125] Kamerî, *Kenzu'l-mesâ'ib*, s. 41.
[126] Y. Ziya Yörükan, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, haz. Turhan Yörükan, Ankara 1998, s. 117.
[127] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (E. Coşan), s. 18; *Makâlât*, (A. Güzel), s. 193-194.
[128] Bu sebeple Ahiler, Bektaşiliğin teşekkül ve teessüsü yolunda denilebilir ki, hazırlanmış birer 'ocak' mahiyetinde bulundular. Bkz. Baha Said, "Anadolu'da Gizli Mabetler: Bektaşiler II", *Türk Yurdu*, Cilt: 19-5 (Mart 1927), sayı: 188-27, s. 100.
[129] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 6.
[130] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 29.
[131] Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, vr.14a.
[132] *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 172; *Buyruk*, (A. Atalay), s. 175
[133] *Hüsniye*, (Komisyon), s. 84-85.
[134] Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 38. s

Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in emrine karşı geldiği iddia edilir.[135] Alevi gruplarından olan Tahtacılar ise, ilk üç halifeyi sevmedikleri gibi, bu isimleri taşıyan insanları da sevmezler.[136] Zira amellerin en yücesi, "Muhammed-Ali'nin dostuna dost, düşmanına düşman olmak" şeklinde anlaşılır.[137]

Hacı Bektaş Veli, peygamberlere indirilen kitaplara ilişkin inancı da imanın rükünleri arasında görür.[138] Bir insan, Hz. Peygamber'e iman edip diğer peygamberleri ve kitapları inkâr etse böyle bir insan iman etmiş sayılmaz.[139] Allah'ın İncil, Tevrat, Zebur ve Kur'an'dan oluşan dört kitap gönderdiği ifade edilerek, bunun dışında indirilenlerin suhuf olarak adlandırılması gerektiği düşünülür.[140] Tanrı'nın ne kadar sırrı ve gizemi varsa, bu dört kitapta bildirmiştir.[141] Bir insan bu dört kitaptan birini inkâr etse veya bir ayete yanlış anlam verse lanetlenir.[142]

Alevi-Bektaşi teolojisinde, tıpkı diğer peygamberler içinde Hz. Peygamber'in konumu gibi, diğer kitaplar içinde de Kur'an'ın ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu görülür ve dinî düşünceleri de büyük ölçüde Kur'an ekseninde şekillenir. Allah'ın kelamı olarak Kur'an'ı bütün kalpleriyle kabul eder ve inanırlar.[143] Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an içinde her ne emrolunduysa ona inanmak gerekir.[144] Bedehşanlıların gönlünü fetheden Hacı Bektaş, oradakiler Müslüman olunca onlara namaz kılmayı ve Kur'an okumayı öğretir.[145] *Otman Baba Velâyetnâmesi*'ne göre, abdalın tac giyme duasında, Yüce Tanrı'nın niteliklerine ve Kur'an ayetlerine açık atıflar mevcuttur.[146] Buyruklarda pek çok görüş temellendirilirken, özellikle Kur'an ayetlerine dayanılır ve pek çok düşünce temel meşruiyetlerini Kur'an'dan alır.[147] Bu nedenle Alevi-Bektaşi düşüncesinde Kur'an, beşerî tutum ve davranışların değerini belirleyen önemli bir mihenk taşıdır.[148] Âşıkların Kur'an'ı övmesi ve buyruklarını yerine getirmesi gerekir. Sözleri Kur'an'a uymayan âşığın sözüne itibar olunmaz.[149] Ayetsiz, kitap-

[135] *Hüsniye*, (A. Toprak), 59; *Hüsniye*, (Komisyon), s. 45vd.
[136] Süleyman Fikri , "Teke Vilayetinde Tahtacılar", s. 232.
[137] Halit Efendi, *Risâle-i Târîḫ-i İmâm Ca'fer-i Ṣâdıḳ*, s. 6.
[138] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 178.
[139] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 30.
[140] *Menâḳıb-ı İmâm Ca'fer-i Ṣâdıḳ*, vr. 1b.
[141] *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 138.
[142] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 30.
[143] *Hüsniye*, (A. Toprak), s. 29.
[144] *Menâḳıb-ı İmâm Ca'fer-i Ṣâdıḳ*, vr.2a.
[145] *Vilâyet-Nâme*, (A. Gölpınarlı), s. 13.
[146] Hasan Fehmi, "Otman Baba Velâyetnâmesi", *Türk Yurdu*, Cilt: 19-5 (Mart 1927), Sayı: 188-27, s. 117.
[147] Özellikle makamların açıklanışında her bir makamın temel dayanağı olarak, Kur'an ayetlerine yapılan göndermeler, oldukça dikkat çekicidir. Bkz. *Buyruk*, (S. Aytekin), s. 21-24.
[148] Bir âşığın metamı işitince, onun sarraf gibi bir mihenk taşına başvurularak ölçülmesini, burada mihenk taşının Kur'an olduğu ifade edilerek, eğer o söz Kur'an'a mutabık ise o âşığın hakiki olduğuna hükmedilmesi gerektiği ifade edilir. Eğer tamam gelmezse mecazidir, sözüne amel yoktur. Eğer böyle bir yetenek yoksa bir mürşide başvuruła. Ayetsiz söz söyleyip nasihat edenin cevabı sahih değildir. Bkz. *Buyruk*, (A. Atalay), s. 41.
[149] Pîr, kâmil mürşidin sözüne uymayıp ayetsiz, hadissiz hükmünü yürütmeyi sürdürürse artık tâlib o pîrin darına durmamalıdır. Kitaba uymayan pîr, şeytandır. Bkz. *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 93; *Cafer-i Sadık Buyruğu*, (A. Atalay), s. 41.

sız söz söyleyip, nasihat eden pîrin söylediği sözler saygın değildir. Âşığın serveti altın ise Kur'an mihenk taşıdır, üstadlar sarraftır.[150] Bu nedenle âşığın/sofunun yüzü, Kur'an'ın yüzüdür. Yüzündeki çizgiler kelâm-ı kadîmin yazılarıdır. Bu nedenle iki âşığın birbirinin yüzüne bakması, dolaylı olarak Kur'an okumak anlamına gelir.[151] Öyleyse ancak Kur'an okuyan kimse rahmete erişir; Kur'an'ın hükmünü tutmayan insan ise azabı hak eder.[152]

Geleneksel Şii teorisyenlerin yapıtlarında yer alan Kur'an'a ilişkin iddiaların hemen hiçbirisine, merkeze aldığımız Alevi-Bektaşi yapıtlarında rastlanmaz. Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an konusunda şüphe yoktur ve herhangi bir eksiklik iddiası yer almaz. Toplam yirmi üç yılda inen Kur'an, 114 sureden oluşur ve toplam 6666 ayetten ibarettir.[153] Ancak, Kur'an'ın bazı ayetlerinin ashap ve Ehl-i Beyt'le ilgili olduğu düşünülür.[154] Bu sebeple, Kur'an'ın en iyi yorumcusu Ali'dir ve o, Kur'an'ın zahirî ve bâtini bilgisini bilir.[155] *Câvidânnâme*, Kur'an'ın bir kısmının diğer kısmını tefsir ettiğini düşünür. Kur'an'ı, *kelām-ı ṣāmit* ve *kelām-ı nāṭık* şeklinde ikiye ayıran Fazlullâh, konuşan kelamın insan, yani Ali olduğunu iddia eder. Bu nedenle ilâhi sırlar, öncelikli olarak konuşan kelam (*kelām-ı nāṭık*), Muhammed ve Ali'de aranmalıdır.[156] Kur'an'ın her bir ayeti sayfa sayfa incelendiğinde her birinin Ali'ye işaret ettiği anlaşılacaktır.[157] Öyleyse sırr-ı Yezdan olan insanı anlamak, ilahi sırları anlamaya özdeştir. Ali, Allah'ın insan suretinde görünmüş zat ve sıfatı idi.[158] Hüsniyede Hz. Ali'nin Kur'an'ın bütün emir ve yasaklarını bizzat Hz. Peygamber'den talim yoluyla aldığını, bu nedenle Kur'an'ın zahir ve bâtın bütün ilimlerine aşina olduğu şeklinde bir anlatıma yer verilmesi,[159] Alevi-Bektaşi düşüncesi içinde müfessir olarak Ali'nin konumunu teyit ediyor görünüyor. Bütün bunlara ek olarak, özellikle Hurufiler içinde muhkem ve müteşabihler konusunda uzun ve çocukça te'villere de rastlamak mümkündür.[160] Çünkü onlara göre Kur'an'ın zahiri ve bâtını vardır. Hatta bâtının da bâtını vardır.[161]

Araştırmamızda ele alınan kaynaklarda, özellikle *Câvidânnâme* ve Hüsniyelerde, Kur'an'ın yaratılmış olup olmamasıyla ilgi teolojik tartışmaların da yer aldığı görülür. Bu konudaki bir tartışma Hz. Peygamber'e atfedilen ve Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu ifade eden bir rivayetle başlar. Yazılan bir yazının iki biçiminin bulunduğu, bunlardan birincisinin her çeşit şekil ve heyetten berî oldu-

[150] *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 24.
[151] *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 32.
[152] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 22.
[153] *Menāḳıb-ı İmām Ca'fer-i Ṣādıḳ*, vr. 2a; Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyân*, vr. 8b.
[154] Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, vr. 8b; Hamedânî, *İmam Cafer Sâdık Buyrukları*, s. 72.
[155] Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, vr. 8b.
[156] *Câvidânnâme*, s. 35.
[157] Kamerî, *Kenzu'l-mesā'ib*, s. 37.
[158] Baha Said, "Bektaşiler III: Balum Sultan Erkânı", *Türk Yurdu*, Cilt: 19-5, (Nisan 1927), s. 161.
[159] *Hüsniye*, (Komisyon) s. 61.
[160] Eröz, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, s. 244.
[161] *Câvidânnâme*, s. 33.

ğu, bu yönüyle de kelâmullâhın yaratılmamış olması gerektiği düşünülür.[162] Ses ve harflerden oluşana gelince, bunun kelâmullâh değil, kelâmullâha delalet eden şeyler oluşunu ifade etmek hoş karşılanmaz.[163] Ancak, özellikle Hüsniye'de bunun çelişiği bir düşünce benimsenmektedir. Kelâmullâhın hiç de örtülü olmayan bir üslûpla yaratılmış olduğu ifade edilir. Çünkü Kur'an kelamı, ses ve harflerden oluştuğundan birbirlerinden önce ve sonra gelebilmektedir. Ses ve harflerden oluşmayan anlamın kadîm olması durumunda ise, Allah'ın ezelde yokluğa hitabı söz konusu olacaktır ki, bu da makul karşılanmaz.[164]

Alevi-Bektaşi inançlarında imanın bir başka nesnesi ahiret yaşamıyla ilgilidir ve –büyük ölçüde nakle istinat etmesi nedeniyle ona ilişkin bilgimiz kesin olmasa da–[165] dünya yaşamından kopuk ve bağımsız değildir. Hünkâr Hacı Bektaş, dünya yaşamında Allah'ın emirlerine sıkı sıkıya bağlı kalan, yapın dediklerini yapan, yapmayın dediklerinden de sakınan insanların ahiretteki durumlarının marifet vasıtasıyla bilinebileceğini ifade ederek[166] ahiret yaşamını dünya yaşamındaki yapıp-etmelerimizle ilişkilendirir. Bu bakış açısından dünya, ahiretin tarlası olarak görülür. Burada ne ekilmişse orada da o biçilecektir.[167] Hacı Bektaş Veli, ahiret yaşamına inanmakla, bu inancın yüklediği dünyevi yükümlülüklere de dikkat çekerek, ahirete ilişkin salt kuramsal inanç boyutunu ve lakaytlığı eleştirir: "Ey müminler, kıyamete inanmak, böyle sizin gibi inanmak değildir. Zira siz haram ve helal her ne bulursanız giyinir, donanır; haksız yere nimetler yiyip beslenirsiniz. İşte bu inanmak mıdır ki, siz inanmış olacaksınız"[168]

Kur'an'ın üç yüzden fazla ayetinin, kıyamet alametleri, sûr, hesap, azap, cennet ve cehennemi de içermek üzere ahiret yaşamıyla ilişkili olduğu ifade edilir.[169] Öldükten sonraki yaşamda, dirilişin maddi bedenle birlikte gerçekleşeceği inancı benimsenir.[170] Dünyevi yükümlülükler ve bunların ahiret yaşamındaki karşılıklarıyla ilgili oldukça güçlü vurgular mevcuttur. Her insan için görevlendirilmiş meleklerin bulunduğu ve bunların ahirette o kişiyle ilgili tanıklık edeceğine inanılır.[171] Allah'ın insanın yapıp etmelerine karşılık, makberi, mahşeri, cehennemi ve şiddetli azapları olduğu düşünülür.[172] Mahşer günü bü-

[162] *Câvidânnâme*, s. 31.
[163] *Câvidânnâme*, s. 33.
[164] *Hüsniye*, (Komisyon), s. 55, 61.
[165] *Hüsniye*, (Komisyon), s. 35.
[166] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), s. 166.
[167] *Menâḳıb-ı İmâm Ca'fer-i Ṣâdıḳ*, vr. 4b.
[168] Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (E. Coşan), s. 10.
[169] Seyyid Muhammed, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyân*, vr. 8b.
[170] Hamedânî, *İmam Cafer Sadık Buyrukları*, s. 72.
[171] Meleklerle ilgili tespitler manzum *Makâlât*'ta şöyle dile getirilir: "Müvekkel kodi üstüne melekler / Ki divden perilerden seni saklar / Firiştelerde, her adam nisabı / Dimişler üç yüz altmışdır hesabı / Kamusi hidmat eyler seni gözler / Kıyamatda bular hep seni yüzler / Utanmazsan edebpizlik idersin / Yaramaz işleri idip n'idersin / Kanı imdi bulara kirtü inanmak /Sana vacip kıldı pes od'a yanmak" İznikî, *Baḥru'l-ḥaḳâyıḳ*, s. 304.
[172] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 21.

tün insanlar, iyi-kötü bütün işlediklerinden sorguya çekilmek üzere Allah'ın huzurunda dururlar. Bu duruşun uzamasının Hz. Peygamber'i kaygılandırdığı ve imanı kâmil olup, kul hakkı yemeyenlerin bundan muaf olacakları düşünülür. Hz. Peygamber'in, özellikle Ali ve evladına kötü muamele edenlerden de kaygı duyacağı iddia edilir.[173] Çünkü ahirette, yalnızca peygamberler değil, Hz. Ali ve Ehl-i Beyti'de şefaat hakkına sahip olacaktır.[174]

Öldükten sonraki kabir yaşamında insanların karşılaşacakları azaplara[175] ve duyulan pişmanlıklara[176] ilişkin oldukça ayrıntılı betimlemeler mevcuttur. Bu durum, pek çok Alevi-Bektaşi deyiş ve nefeslerinde görülebilir. Bununla birlikte çekilen bu cefaların nedeni olarak dünya yaşamındaki tutum ve davranışlar öne çıkmaktadır.[177] Çünkü her şeyin bir tartacağının olduğu, dünya yaşamında herhangi bir iş yaparken, hile yapılmaması, üzerine hak geçirilmemesi, eğer böyle yapılırsa, hesabının eksik çıkacağı ifade edilir.[178] Ölen kişiyi zebaniler cehenneme götürürken, "ey dünyada Kur'an ve hadise inanmayan, kendince yol mezhep düzüp, ben babadan böyle gördüm diyerek kitapsız yol sürenlerin hâli budur" deyip boğazlarına zincir takacaklarından söz edilir.[179] Bazı çağdaş yazarlar, Alevi düşüncesinde dünyada veya kıyamet sonrasında görülecek bir hesap olmadığını; hesabı soracak olan da, hesap da bu dünyada, bizzat insanlar içinde ve insanlar tarafından görüleceği; kişi aklandığı ölçüde toplumsal kalabileceği veya tersine, toplumsal alandan dışlanıp düşkün edileceği[180] ifade ediliyorsa da, bu anlatım, ahiret yaşamındaki ceza ve mükâfat olgusunu öne çıkaran yukarıdaki anlatımlarla açık bir çelişki oluşturmaktadır. *Buyruk*'ta tâlibin günah işlemesi durumunda, pîrin onu divana alıp yargılayamayacağı, böyle bir tâlibin sorgusunu mahşerde Tanrı'nın yapacağı ifade edilmektedir.[181] Bununla birlikte, özellikle Bektâşî Nefesleri'nde öte dünyada Tanrı'nın affediciliğini,[182] hesabı, mizanı ve sıratı yargılayıcı anlatımlara da rastlamak mümkündür.[183]

Genel olarak Alevi-Bektaşi düşüncesi için söylenemese de, bazı Alevi gruplarında ruh göçünü/*tenāsuḫ* ifade eden anlatımlara rastlanır. Özellikle bir Alevi grubu olan Tahtacılar içinde ruh göçüyle ilgi pek çok anlatım mevcuttur. Fena

[173] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 37.

[174] Hamedânî, *İmam Cafer Sadık Buyrukları*, s. 73.

[175] Özellikle ahiret yaşamında karşılaşılacak azabın oldukça ayrıntılı betimlemesi mevcuttur: "Kabrim akrep ile doldu / Cehennemden tütün geldi; Oddan gömlek giydirdiler / Bana zakkum yedirdiler; Beni Ataşa attılar / Dilim ensemden çektiler; Oddan gömlek yaktı beni / Kabrim daraldı sıktı beni" (*Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 41).

[176] "Salmazlar dünyaya gidem / Varam iyi amel idem" (*Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 40).

[177] "Ben kazandım eller yedi / Şimdi derdi bana kaldı" (*Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 40).

[178] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 48.

[179] *Cafer-i Sadık Buyruğu*, (A. Atalay), s. 38.

[180] Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar*, s. 85.

[181] *Buyruk*, (F. Bozkurt), s. 92.

[182] "Beni affeylesen düşen mi şandan / Şahlar bile geçer böyle isyandan / Ne dökülür ne eksilir haznenden / Affetsen olmaz mı noksancı mısın". Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 225.

[183] "Bakkal mısın teraziyi neylersin / İşin gücün yoktur gönül eylersin / Kulun günahını tartıp neylersin / Geçiver suçundan bundan sana ne". Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 227.

ruhlar, günah neticesi düşmüş ve pek çok hayvan cisimlerinden geçerek yeniden iyi ruh hâline gelmiştir. Yalnızca fena ruhların değil, günahkâr insanların ruhlarının da ölümden sonra hayvana dönüştüğüne inanılır.[184] Ayrıca tenasühe ilişkin bazı nefesler var ise de, bunların mahiyetine ilişkin kendilerinin de hiçbir bilgisi bulunmamaktadır.[185]

Son olarak denilebilir ki, Alevi-Bektaşi kültür kompleksi içinde ifade bulan inançlar, temel renklerini büyük ölçüde İslam'dan alırlar ve başlangıç felsefesi itibarıyla İslam'ın dışında değillerdir. Bununla birlikte düşünceler, büyük ölçüde dağınık, parçacı ve öznel bir temelde oluşturulur ve çoğu kere de efsanevi bir temele sahiptir. Bu nedenle Alevi-Bektaşi kültür yapısına ilişkin pek çok alanda söylenebileceği gibi, inançlar alanında da, bir yeknesaklıktan söz edebilmemiz mümkün görünmemektedir. Bu nedenle varılan sonuçlar, büyük ölçüde özneldir, genelleştirilemez; yapılan tespitler ve sınıflamalar mutlak bir belirginlik içinde ifade edilip sistematize edilemediğinden, her birey için buyurucu nitelikte bir norm ifade etmez. Yine de bu araştırmada ortaya konulan veriler, açık bir kesinlik içinde olmasa bile, Alevi-Bektaşi geleneğinin temel İslam inançlarına ilişkin bakış açısını ele veren önemli belirlemelere tanıklık etmektedir. Diğer bir açıdan da bu tespitler, Alevi-Bektaşi kültür yapısı içerisindeki değişim ve dönüşümleri de ele vermektedir. Örneğin pek çok alanda, ilk dönem yapıtlarında mevcut anlatımlarla, sonrakiler arasında önemli bir tutarsızlık ve çelişki göze çarpmaktadır. Hacı Bektaş Veli'de, *Fütüvvetnâme*'de Miraç olayıyla ilgili 'kırklar' olgusuna herhangi açık veya imalı anlatım yer almazken, sonraki yapıtlar bunu oldukça ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Ayrıca *Câvidânnâme*'de Kur'an'ın yaratılmamış oluşu tezi ağırlık kazanırken, sonraki dönem eserleri olan Hüsniyelerin bu alandaki vurguları, Kur'an'ın yaratılmış olması ekseninde dönmektedir.

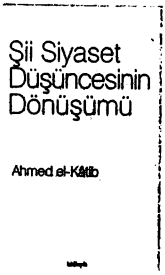
Yaklaşım, izah ve yorum açısından tek bir düzlemde ele alınamayacak kadar çoğulcu bir yapı olmasına karşılık, Tanrı, nübüvvet ve ahiret inancını da kapsayan temel İslam inançlarının oldukça merkezî ve yerleşik konumda olduğunu gözlemlemek mümkündür. Tanrı inancı Alevi-Bektaşi kompeksi içerisinde önemli bir yer işgal eder ve pek çok olgu ve olayın Tanrı ekseninde anlam kazandığı görülür. Tanrı'nın bilinmesi noktasında hareket noktası insandır; insanın benlik bilgisi Tanrı bilgisinin başlangıcı olmaktadır. Ancak yine de Tanrı, nitelikleri açısından, beşerî anlayış açısından bilinmezliğini ve gizemini korumaktadır. Tanrı'nın bilinmesiyle ilgili insana biçilen odak rol, çoğu kere beşerî varlık ile ilahi varlığın aynı ontolojik ve hiyerarşik düzlemde ele alınmasına yol açmıştır. Bu nedenle Hz. Ali ile ilgili anlatımlarda, olağanüstü yetilerle donatılmış efsanevi bir insan tasavvuruna yer verilmiştir. Diğer taraftan da insan ve davranışlarına yüklenen başat rol, ilahi irade karşısında beşerî otonomluğun teminatı olarak anlaşılmıştır.

[184] Hamid Sadi, "Anadolu Etnoğrafyası: Tahtacılar", *Türk Yurdu*, Cilt: 18-4, sayı: 182-21, s. 114.
[185] Y. Ziya Yörükan, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, s. 117.

Alevi-Bektaşi düşüncesi açısından peygamberlik, ilahi iradenin beşerî alandaki açılım ve yansımasına eşlik eden önemli bir kurumdur. Bu nedenle bu açıdan rehberlik edecek bir peygamberin olması gereklidir. Diğer peygamberler içinde Hz. Peygamber, kendisine indirilen Kur'an'la birlikte ayrıcalıklı bir konuma sahiptir ve Kur'an'a yönelik açıklamalar, geleneksel kabulle uyuşur ve en azından incelenen yapıtlarda Kur'an'la ilgili herhangi bir eksiklik iddiasına yer verilmez. Bununla birlikte, peygamberliğe ilişkin getirilen yorumlar, tümüyle rasyonel veya tümüyle teolojik düzeyde değildir. Çoğu kere açıklamaların mistik bir renge büründüğü görülür. Çünkü Hz. Peygamber'in nurunun bütün var olanlardan önce var olması nedeniyle tüm peygamberleri öncelerken; nübüvvet ile velâyet nurunu birlikte taşıması yönüyle de hepsinden üstündür. Hz. Ali, nübüvvet kurumu içinde önemli bir yere sahiptir ve her şeyden önce Peygamber'le aynı nuru taşımaktadır. Alevi-Bektaşi düşüncesi içinde genel bir kabul olmasa da, bazen Miraç olayının Hz. Peygamber'le ilişkilendirildiği bazen de Hz. Ali'ye peygamberlerin üstünde bir statü tanıyan anlatımların yer aldığı söyleyebilmek mümkündür.

Alevi-Bektaşi kültür yapısı içerisinde önemli ölçüde bireysel otonomiye vurguların yer alması; cebre dayalı anlatımların reddedilmesi ve yapıp-etmelerin bireyin kendine mal edilmesi kişisel sorumluluk açısından anlam taşır. Bu sebeple ahiret yaşamı dünya yaşamından bağımsız olarak açıklanamaz. Bir başka açıdan da ahirete olan inanç, dünya açısından herhangi bir yaptırım gerektirmeyen salt teorik bir inanç değildir.

PEK YAKINDA



Şii Siyaset Düşüncesinin Dönüşümü
Ahmed el-Kâtib
kitâbiyât

islâmiyât VI (2003), sayı 3, s. 31-54

Aleviliğin Dinî Statüsü:
Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi[1]

SÖNMEZ KUTLU
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
skutlu@divinity.ankara.edu.tr

özet
Alevi kavramı 19. asırdan itibaren Kızılbaş, Tahtacı, Hurufi, Bektaşi, Kalenderi, Torlak, Işık vb. topluluklara kullanılmaya başlanmıştır. Türkiye coğrafyası ve Türklerle ilgili Alevi tanımlamasının, bugün Alevi diye tanımlanan grupların arka planını oluşturacak bir kullanımı yoktur. Alevilik Caferi, Hanefi, Maturidi, İsmailî gibi hem ortodoks hem de heterodoks unsurlar taşısa da Kızılbaşlık ve Bektaşilik teolojik bir yapılanma olmayıp tarikat benzeri mistik bir oluşumdur. Farklı mezhebî unsurlar taşımasından dolayı Aleviliğe mezhepler üstü veya doksi ötesi mistik oluşumlar anlamında 'metadoksi' denebilir.

anahtar kelimeler
Alevi, Kızılbaş, Ortodoksi, Heteredoks, Mezhep, Tarik

Giriş

Arapça bir sözcük olan Alevi (*'alavî*), "Ali'ye mensup, Ali taraftarı, Ali'yi seven, sayan ve ona bağlı olan, Ali'ye ait ve Ali'nin soyundan gelen" gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Sözcüğün terim anlamına gelince, tarih boyunca, dilciler, tarihciler, şairler, edebiyatçılar, fırka ve mezhepleri inceleyen makâlât yazarları, farklı anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin, tasavvufta tarikat silsilesi Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber'e ulaşan Kadiri, Mevlevi, Bektaşi ve benzeri

[1] İngilizce sözlüklerde bulunmayan *metadoxy* kavramı, ilk defa Türk araştırmacı Cemal Kafadar tarafından kullanılmıştır. Metadoksi, Türkçeye doksiüstü veya doksiötesi ya da doksidışı şeklinde çevrilebilir. Kafadar, Osmanlı dönemindeki tarikatları ve dinî hareketleri tanımlamada 'ortodoks' ve 'heterodoks' kavramlarının yetersiz olduğunu, bunların yerine 'metadoksi' kavramının kullanılmasını önermektedir. Geniş bilgi için bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, London 1995, s. 74-76. Krş. Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999⁴, s. 22.

tarikatlara Alevi denilirken, İslam mezhepleri tarihinde Alevi adı, çok genel bir anlamda, Şia ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Alevi ismi, Türk ve Batılı araştırmacılar arasında 19. asırdan itibaren, Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan önceleri Kızılbaş, Tahtacı, Işıklar, Abdallar, Torlaklar, Hurufiler, daha genel anlamda da Kalenderi ve Bektaşi adıyla bilinen dinî-mistik topluluklar için yaygın bir kullanım kazanmıştır. Biz bu makalemizde, Osmanlı'nın son zamanlarında Alevi veya Alevi-Bektaşi olarak tanımlanan zümrelerin, 15. asırdan itibaren yazıya geçirilmeye başlanan dinî-mistik edebiyatlarından hareketle, bir mezhep, tarikat veya tarikat benzeri sufi bir yapılanma olup olmadıklarını tartışacağız. Burada Aleviliğin, bir din olmadığı konusuna, malumu ilam olacağı için, girmeyeceğiz. İslam kültür ve medeniyeti havzasında ortaya çıkan Aleviliğin, tarihsel olarak diğer dinlerden etkilendiğini ortaya koymak Aleviliği anlamamızda faydalı olacaktır; ancak, Aleviliği bu dinlerden birine indirgemek veya birisiyle aynileştirmek, bizi Aleviliğin yazılı ve sözlü kaynaklarındaki tarihsel gerçeklerini inkâra ve toplumsal boyutundan soyutlanmış bütünüyle yeni hayalî Alevilikler üretmeye götürecektir.

1. Alevi İsminin Türklerle ve Türk Coğrafyasıyla İlişkili Kullanımları

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren yazılmış dinî veya edebî metinlerde şimdiye kadar göz ardı edilen Alevi isminin, Türkler ve Türk coğrafyasıyla ilgili olarak kimler için, nasıl ve hangi anlamlamlarda kullanıldığını ortaya koymak son derece önemlidir.

a) Yahyâ b. Zeyd Soyundan Gelenler

Yahyâ, Hz. Ali'nin torunlarından Emevilere isyan eden Zeyd'in oğludur. Alevi isminin kullanımına, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Türklerle ve Türk coğrafyasıyla ilgili olarak ilk defa İbnu'n-Nedîm'in eserinde rastlanılmaktadır.[2] İbnu'n-Nedîm, İshâk et-Türkî adlı bir Alevi ve onun Ebû Müslim tarafından Türk bölgelerine görevlendirilmesiyle ilgili ilginç iki rivayete yer vermektedir. Bizi ilgilendiren, İshâk et-Türkî'nin Alevi olduğundan bahseden ikinci rivayettir. Buna göre, "İshâk, Ali soyundan olup Ebû Müslim'in öldürülmesi sonrasında meydana gelen kargaşadan faydalanarak kendisini Müslimiyenin bir üyesi ve Ebû Müslim'in bir davetçisi olarak tanıtmıştır. Hâlbuki o, Yahyâ b. Zeyd b. Ali'nin oğlu olup Emevilerden kaçarak Türk bölgesine sığınmış birisidir."[3] Görüldüğü gibi, bu rivayete göre, İshâk et-Türkî, Hz. Ali taraftarı değil Ebû Müslim taraftarıdır ve onunla ilgili bazı aşırı iddialarda bulunmuştur. Tarihî kaynaklar ve tabakât kitapları Yahyâ b. Zeyd'in ve çocuklarının Türk bölgelerine sığındığına dair bilgileri[4] doğrulamakla birlikte, onun İshâk adında bir oğlundan bahsetmemektedir.

[2] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut t.y., s. 483.

[3] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 483.

[4] Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Abbâs el-Hasenî, *Kitâbu'l-meşâbîḥ*, s. 55-57. (*Aḫbâru'z-zeydiyye* (thk. W. Madelung, Beyrut 1987) adlı kitap içerisinde, s. 54-75.)

Makâlât türü eserlere gelince, peygamberliğin Hz. Âdem'den kıyamete kadar devam edeceğini ileri süren veya başka fikirleri benimseyen İshakiye adında birden fazla Rafızi fırkadan bahsedilmektedir; ancak, bunların her birinin nispet edildiği kişi aynı İshâk olmadığı gibi, hiçbiri İshâk et-Türkî ile de ilişkilendirilmemektedir. Hatta coğrafya ve seyahatnâme kitaplarındaki durum daha da karmaşıktır. Ebû Dulef'in Samaniler döneminde Türk bölgelerinde yaptığı seyahat sırasında Buğraç kabilesiyle ilgili kaydettikleri, eğer doğruysa, olayı farklı cephelere kaydırmaktadır. Çünkü Karahanlıların kastedildiği anlaşılan Buğraç kabilesinin kudretli hükümdarları, kendilerini Alevi olarak tanıtmakta ve Yahyâ b. Zeyd'in neslinden geldiklerini ileri sürmektedirler. Daha ilginci ise, Buğraçların inançlarıyla ilgili verdiği bilgilerdir: "...Başlarına ancak bu Alevi'nin sülalesinden gelen birini tayin ederler. Bu kabile mensupları göğe baktıkları zaman ağızlarını açarlar, gözleri dışarı fırlar. 'Arapların hükümdarı oradan iner, oraya çıkar,' derler."[5] Ayrıca Anadolu'da ve Orta Asya'da Aleviler ve Sünniler arasında Ebû Müslim cönkleri dolayısıyla hâlâ yaşayan Ebû Müslim kültüne bakarak, günümüz Aleviliği arasında bağ kurmak ve Alevi ismini buna dayandırmak mümkün görünmemektedir. Karahanlılarla ilgili Ebû Dulef'in zikrettiği inançlar, doğruluğunu kabul etsek bile[6] Ali'den çok Zeyd'le ve soyuyla ilgilidir. Ne Zeydî kaynaklarda ne de 15. asırdan itibaren oluşan Kızılbaş ve Bektaşi dinî edebiyatında, böyle bir inancın izlerine rastlamak mümkündür. Dolayısıyla bugünkü Alevi kullanımının, bununla herhangi bir tarihsel bağlantısı bulunmamaktadır.

b) Peygamber Soyundan Gelenler

Yûsuf Has Hâcib, eserinde Alevi ismini, daha geniş bir anlamda, Hz. Peygamber'in soyu, yani Ali'nin Hz. Fâtıma'dan devam eden soyu için kullanmaktadır. O, hizmetkârlar ve beyin adamları dışında toplumu oluşturan tabakalardan birisinin de Peygamber nesli olduğunu söyleyerek, bu kişilere nasıl davranılacağı konusunda şu öğütleri vermektedir: "Bunlardan biri Peygamber'in neslidir; bunlara hürmet edersen, devlet ve saadete kavuşursun. Bunları pek çok ve gönülden sev; onlara iyi bak ve yardımda bulun. Bunlar Ehl-i Beyt'tir, Peygamber'in uruğudur; ey kardeş, sen de onları, sevgili Peygamber hakkı için, sev (*bunlar ehl-i beyt ol ḥabikḳa ḳardaş / ḥabib savçı ḥaḳḳı üçün sev adaş*). Ağızlarından yakışıksız bir söz çıkmadıkça, onların içini-dışını ve aslını-esasını araştırma."[7] Yûsuf Has Hâcib'in burada Alevi olarak bahsettiği sınıfın Türklerle ilgili olmadığı, Emevi ve Abbasi zulmünden kaçıp Türklere sığınan veya da-

[5] Ebû Dulef, *Seyahatnâme*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 1995, s. 89. (İbn Fadlan'ın *Seyahatnâme*'si içerisinde). Yâkût el-Hamevî de, Ebû Dulef'ten naklen aynen vermektedir Krş. *Kitâbu mu'cemu'l-buldân*, Mısır 1906, V. 410.

[6] Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz. Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 413 vd.

[7] Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, trc. Reşid Rahmeti Arat, Ankara 1959, II. 313. Orijinal metinle krş. Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, thk. Reşid Rahmeti Arat, Ankara 1991[3], I. 436.

ha sonraları kendi istekleriyle göçüp gelen Hz. Peygamber soyuna mensup veya kendisini bu soya mensup göstermeye çalışan kişiler olduğu açıktır.

c) Hz. Ali'nin Peygamberliğini İleri Sürenler

Türk asıllı Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî ile onun çizgisini devam ettiren İbnu'l-Cevzî ve İbn Kemâl Paşa, herhangi bir coğrafyayla, şehirle ve soyla ilişkilendirmeksizin Rafızanın bir alt fırkası olarak Gulviyeden bahsederler. Bu kelime, Arapçada noktasız yazıldığında Aleviye diye okunabilmesi ve ilk defa Türk asıllı bir yazarın eserinde geçmesi dolayısıyla bizi ilgilendirmektedir. Farklı okunabilmesinden dolayı olsa gerek, Nesefî'nin eserini tahkik eden Marie Bernand, ilk geçtiği yerde Gulviye, müstakil olarak bu fırkanın anlatıldığı yerde Aleviye, hemen akabinde Rafızanın ikinci fırkası Emriye ile ilgili bir karşılaştırmada tekrar Gulviye olarak okumuştur.[8] Kelime iki şekilde de okunabilir; fakat diğer kaynaklarda Rafızilerin aşırılarını Gali veya Gulat adıyla ele aldıkları düşünülürse Gulviye okunuşunu tercih etmek daha isabetli olur. Önemli olan nasıl okunduğu değil, bununla kimin kastedildiği ve sahip olduğu fikirlerdir. Birinci hususta kaynakların verdiği bilgiler yetersiz kalmaktadır. İkinci hususa gelince, Nesefî'de yer alan bilgiler kısadır ve daha sonraki kaynaklarca tekrarlanmaktadır. Bu fırkanın görüşüne gelince, Ali'nin Allah'ın peygamberi olduğu iddiasından ibarettir. Onlara göre, Allah, peygamberliği Ali'ye vermişti; fakat Cebrail, yanlışlıkla Hz. Muhammed'e getirmiştir. Bu görüşlerinden dolayı onlar, Hz. Ali'ye "Allah rahmet etsin" yerine *Salla'llâhu 'alâ Alî* demektedirler.[9] Ancak, bu fikri benimseyen Türk topluluklarının olduğu yönünde veya bu inançların bugünkü Aleviliğe onun bir devamı olarak geçtiği yönünde hiçbir kanıt yoktur. Diğer taraftan Nesefî döneminde Mâverâünnehir'de yazılan kaynaklarda da bu konuda bilgi verilmemektedir. Mezhepler tarihi eserlerinden ikinci bir grup ise, Cebrail'in peygamberliği Ali yerine yanlışlıkla Hz. Muhammed'e götürdüğü şeklindeki fikri, Aleviyeye değil, Şii gulat hareketlerinden Gurabiyeye ait gösterir.[10] Günümüz Alevi-Bektaşiliğin dinî yazılı kaynaklarında da yukarıda zikredilen iddiaya rastlayamamaktayız, yalnız bazı Alevilerin buna benzer iddialara sahip olduğu bilinmektedir. Böyle bir fikir, muhtemelen aşırı Şii-Bâtını veya Hurufi kültürle birlikte Aleviler arasına girmiş olabilir.

d) Safevi Taraftarlığı/Yandaşlığı

Şah İsmail, Pir Sultan Abdal, Şahiya (16. yüzyıl), Azbî-Mısrî-i Niyâzî (ö. 1693) ve Kul Himmet gibi bazı şairlerin, şiirlerinde "Alevi[11], Aleviyem, Hüseyni-

[8] Krş. en-Nesefî, Ebû Muti' Mekhûl b. Fazl (318/930), *Kitâbu'r-redd 'alâ'l-bida'*, thk. Marie Bernand, *Annales Islamologiqes*, 16 (1980), s. 61, 78-79.

[9] Nesefî, *Kitâbu'r-redd 'alâ'l-bida'*, s. 79.

[10] Bkz. el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, s. 194.

[11] Örneğin, "Meşrebi Hüseynî ismi Alevî / Muhammed Ali'ye çıkar yolları" (Kul Himmet). Bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, İnkılâb Kitabevi, İstanbul 1992², s. 33.

yem[12], Hayderiyem[13], Caferiyem[14], Askeriyem[15]" şeklinde kimlik tanımlamaları yaptıklarını görmekteyiz. Ancak, *Alevi* veya *Aleviyem* ifadesinin günümüzde kavramlaşan Alevi deyimiyle aynı anlamda kullanılmadığı da açıktır. Çünkü bu şiirlerde geçen isimler, Safevi taraftarlığı yerine mecazen Alevi, Hüseyni, Hayderi ve Caferi tercih edilmiştir. Aksi taktirde bunların her birisini bir mezhep veya fırka olarak algılamak gerekir; ki, bu mümkün değildir. Bunlar, sistematik teolojiye sahip topluluktan ziyade on iki imamı bayraklaştıran siyasal bir topluluk veya onun mensubu olmak anlamındadır. Dolayısıyla, 19. asırdan itibaren kullanılan Alevi ismi, bu şairler tarafından sık sık kullanıldığı için yaygınlık kazanmayıp çağdaş bir kavramlaştırmadır. En önemli problemlerden birisini de, Aleviliğin Osmanlı döneminde var olan Babai, Işık, Hurufi, Torlak, Kalender, Tahtacı, Kızılbaş, Rafızi, Bektaşi ve diğer bazı sufi oluşumların tamamı için kullanılmasıdır. Aslında bunların her birisi ayrı ayrı analiz edilmelidir. Bunlardan Kızılbaş kavramını belirleyen en temel unsurlar şunlardır: a) Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e aşırı sevgi ve yüceltme,[16] b) Kerbelâ şehitlerine bağlılık veya Muharrem Matemi,[17] c) Osmanlı aleyhtarlığı,[18] d) Emevilere (Mervân, Mu'âviye ve Yezîd)[19] ve Haricilere lanet,[20] e) Hz. Ali ve Ehl-i Beyt dostlarına muhabbet (*tevellî*),[21] f) Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in düşmanlarından nefret (*teberrî*),[22] g) Seyh Safiye bağlılık/Şah İsmail'e bağlılık/Erdebil tekkesine bağlılık[23], ğ) Kızıl başlık giymek,[24] h) Hacı Bektaş Velî'ye bağlılık.[25]

Bu anlamların dışında Alevilikle irtibatlı olan Kızılbaş kelimesini, mezhepler tarihi kaynaklarında zikredilen kırmızı elbise giydikleri için el-Muhammıra adıyla anılan bir gruba bağlamak da doğru değildir. Bazı mezhepler tarihi kaynaklarında Babekiye için zikredilen mum söndü ve benzeri hâdiseler[26] aynen alınarak, karalamak amacıyla Kızılbaşlara isnat edilmiştir. Bu tamamen asılsız

[12] Bkz. *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, haz. İsmail Özmen, Kültür Bakanlığı, Ankara 1998, II. 261; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatâyî Divanı*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul t.y.[2], s. 165-166.

[13] Bkz. Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 57.

[14] Bkz. Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 57.

[15] Bkz. Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 57.

[16] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, İstanbul 1982, s. 159-160, 161-162, 164-166; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 88-89, 184; *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 261; Abdülbâki Gölpınarlı-Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Der Yay., İstanbul 1991, s. 130-131.

[17] Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 140.

[18] Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s. 67-79.

[19] Bkz. *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 261; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 140, 141, 172, 173.

[20] Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 147, 148, 149, 153, 169, 172.

[21] Bisâtî, *Menâķıbu'l-esrâr behcetu'l-aḫrâr (Risâle-i Şeyḫ Şâfî)*, Mevlânâ Müzesi, Ferid Uğur Kütüphanesi, Nu: 1172, v. 11b.; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 153.

[22] Bisâtî, *Menâķıbu'l-esrâr behcetu'l-aḫrâr (Risâle-i Şeyḫ Şâfî)*, v. 11b.

[23] Bisâtî, *Menâķıbu'l-esrâr behcetu'l-aḫrâr (Risâle-i Şeyḫ Şâfî)*, v. 2b, 14a-b, 51b; 52a-b; Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s. 85-94, 143; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 167; Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, haz. Nejat Birdoğan, İstanbul 1994, s. 139.

[24] Bkz. Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, s. 450; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 88-89.

[25] Bkz. *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 74.

[26] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 207.

bir iddiadır ve iki grup arasında bir ilişki yoktur. Bu türden ithamlar, Orta Asya'daki Yesevi gruplara ve Irak'taki Ka'kailere de yapılmıştır.

2. İslam Mezhepleri Tarihi Usûlü Açısından Alevilik ve Bektaşiliğin Durumu

İslam, en genel anlamda, doktriner olarak inanç, ahlak, ibadet ve muamelat gibi konularda temel bazı alanları kapsamaktadır. Buna göre, Allah'a, kitaplarına, meleklerine, resullerine ve ahiret gününe inanmak gibi inanç esaslarından; insanın ahlaklı ve erdemli olmasını sağlayan ahlak ilkelerinden; namaz, oruç, zekât, hac ve diğer ibadetlerden ve insanlarla ilişkilerin bir kısmını düzenleyen dolaylı veya dolaylı hukuki müeyyidelerden (muamelattan) oluşur. Bu sebeple inanç esaslarını belirleme yetkisi sadece Allah'a ait olup Kur'an'da kesin ve açık bir şekilde belirtilmiştir. Bunlara ilave olarak, kader ve velâyet/imamet gibi hususlar ve mezheplerin siyasi ve itikadi fikirleri, inanç esaslarına ilave edilmeye çalışılmışsa da bunlar, inanç esaslarını değil mezhebî esasları oluşturur. Her dinin bir peygamberi, bir kitabı ve ibadethanesi vardır ve bunlar mezheplerüstü ortak değerlerdir. İslam'ın bu yönü Hz. Peygamber'le birlikte kurumsallaşmış olup mezheplerüstü ve öncesi kısmını oluşturur. Bu sebeple Allah'ın varlığına ve birliğine (uluhiyet), Hz. Muhammed'in onun resulü olduğuna ve onun Allah'tan getirdiklerine (nübüvvet), öldükten sonra dirilmeye ve hesaba çekilmeye (ahiret) inanan herkes mümin, Müslüman ve Kıble Ehli'dir.

Mezhep, Arapça bir kelime olup, sözlükte benimsenen görüş, farklı tutum ve davranış, takip edilen ve gidilen yol anlamlarına gelir; terim olarak ise, İslam tarihinde sosyal, siyasi, teolojik ve ekonomik sebeplerle ortaya çıkan, belli fikirler ve şahıslar etrafındaki siyasi-itikadi veya fıkhi-amelî zümreleşmeler demektir. Bu farklılaşmalar, temelde insan unsuru, dinî metinler ve toplumsal yapı üçgeninde meydana gelmektedir. Bunlardan siyasi-itikadi alanla ilgili olanlarına fırka, amelî-fikhi boyutu ağır basanlara fıkıh mezhepleri, âdâp-erkân ve ahlakla ilgili olan kültürel-dinî oluşumlara tarikat denilir.

İslam'ın anlaşılma ve yaşama biçimleri olarak kabul edilen mezheplerin ortaya çıkması, tarihsel, politik-dinî ve beşerî bir olgudur. Hiçbir mezhep, görüşlerinin bütün insanlık için kıyamete kadar geçerliliği ve İslam'ı bütün yönleriyle temsil ettiği iddiasında bulunması ve kendisini İslam'la aynileştirmesi doğru değildir. Bu bağlamda İslam'ın varlığı, mezheplere bağlı değildir; çünkü mezhepler yokken İslam var idi. Siyasi ve itikadi alanda ortaya çıkan her anlayış ve yaşayış biçimi, mezhep kabul edilmemektedir. Bunların mezhep kabul edilmesi için, bazı özellikleri taşıması gerekmektedir.

a) Teolojik Boyut

Siyasi ve itikadi mezhepler, tarihî süreçte Müslümanların karşılaştıkları siyasi veya inançla ilgili köklü problemler üzerinde sistematik ve tutarlı fikirlerden oluşan bir teoloji veya nazariye geliştirmek suretiyle kurumsallaşırlar. Aksi takdirde, bu kurumlaşmayı tamamlayamazlar ve sonuçta başka bir kurumlaşmış fikir

ekolünün uydusu hâline gelirler veya bunu başarmış teolojik ekolün temel görüşlerini kabul ederek, ayrıntılarda bazı farklı görüşler ortaya koyarlar. Bu durumda bağlı olduğu siyasi ve itikadi düşünce ekolünün alt kolu hâline gelir. İslam düşüncesinde, sistematik teoloji veya nazariye geliştirenlerin başında Haricilik, Şia (Zeydiye, İsmailiye, İsnâaşeriye), Mürcie, Mutezile, Maturidilik ve Eşarilik gelmektedir. Bu mezheplerin ortaya koyduğu görüşlerin ve bunların tartışılması sonucunda İslam teolojisinin genel çatışı oluşmuştur. Örneğin, Şia, imamet nazariyesiyle, Mutezile tevhid ve adalet nazariyesiyle, Mürcie iman nazariyesiyle, Hariciler iman ve hilafet konusundaki görüşleriyle diğerlerinden farklı görüşler ortaya koyarak bu çatının oluşmasında büyük rol oynamışlardır. Sistematik teolojinin ana konularının başında, Allah ve sıfatları (uluhiyet), peygamberlik (nübüvvet), öldükten sonra dirilip hesaba çekilme (meâd), iman ve büyük günah (*el-esma ve'l-aḥkām*), kader, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak (*emr-i bi'l-ma'rūf nehy-i 'ani'l-munker*) ve devlet başkanlığı (imamet/hilafet) gelmektedir. Alevilik-Bektaşiliğin yazılı kaynakları incelendiğinde, bu konularda insicamlı bir nazariye ileri sürmediği ve farklı bir teoloji kurma teşebbüsünde bulunmadığı görülmektedir. Her ne kadar eserlerinde, on iki imamın masumiyeti, tevellî ve teberrî gibi fikirler savunulmakta ise de, Şia ve diğer ekoller gibi, imama niçin ihtiyaç olduğu, Hz. Peygamber'den sonra kimin imam olması gerektiği ve bunun uzun uzun teolojik temellendirmeleri, imamın taşıması gereken şartlar konusunda insicamlı bir teoloji kurmamıştır. Bunlardan anlaşılıyor ki, Alevilik-Bektaşilikte var olan nazariye, dört kapı kırk makam adıyla bilinen mistik ve ahlaki bir nazariyedir ki, bunun teolojiyle doğrudan ilişkisi yoktur.

b) Yazılı Edebiyat Boyutu

Siyasi ve itikadi bir oluşumun, mezhep hüviyeti kazanabilmesinde bir diğer önemli husus ortaya koyduğu teoloji veya nazariyeyi ele alan temel eserler bırakmış olmasıdır. Çünkü bu eserler, toplumsal yapıyla birlikte bir devamlılık kazanmaktadır. Ayrıca görüşlerinin başkaları karşısında savunulabilir, tutarlı ve insicamlı hâle gelmesini sağlamaktadır. Her bir mezhep kurucusu kabul edilen imamı veya onu takip eden mensupları, yukarıda zikredilen temel kelami konularda veya bunlardan birisinde benimsedikleri görüşleri uzun uzun tartışıp akli delillerle ve Kur'an ayetleriyle destekleyerek savundukları birçok eser yazmışlardır. Siyasi ve teolojik düşünce ekollerinin bu eserleri, bugün elimizdedir. Hatta her mezhep, tarih boyunca önemli kültür merkezlerinde kendine ait birtakım medreseler kurmak suretiyle bu eserlerini okutmuş ve görüşlerini yaymaya çalışmışlardır. Teolojiler, daha çok yazılı kaynaklarla ve belirli kurumsal mekânlarda (medrese/cami) aktarılır. Son derece sınırlı olan Alevilik ve Bektaşiliğin yazılı kaynaklarından Vilâyetnâmeler, Buyruklar, Nefesler, Fütüvvetnâmeler, Erkânnâmeler, Tercümanlar ve Menakıbnâmeler, insicamlı bir teolojiyi sürdüren mezhebî eserler olmaktan çok, tasavvufi/mistik veya menkıbevi nitelikli eserlerdir. Diğer taraftan, –*Hüsniye* hariç– eserlerde geçen Hz. Ali, İmam Ca'fer ve Hacı

Bektaş'la ilgili referansları, tamamen siyasi ve teolojik bir önder şahsiyet olarak değil, Şiadakinin aksine, manevi pîr ve rehberler olarak sunulmaktadır.

c) Toplumsal Boyut

Herhangi bir düşünce ekolünün siyasi ve itikadi bir mezhep kimliği kazanabilmesinde bir başka husus, ortaya konulan siyasi veya kelami nazariyenin sadece eserlerde kalmayıp bir toplum tarafından benimsenmesidir. Bir bilginin ortaya attığı görüşleri insicamlı bir akîde oluşturabilir; ancak bunları benimseyen, savunan ve en azından tarihin belli bir döneminde devam ettiren mensupları yoksa, o zaman bu bir mezhep olarak kabul edilmez. Bunun için mezhebin tanımında belli görüşler ve fikirler etrafındaki teolojik-dinî veya fıkhi-amelî zümreleşmelerdir kaydı konulmaktadır. Mezhepler, tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan ve içinde doğdukları siyasi ve ictimai şartlardan etkilenen kurumlar oldukları için, bütün Müslümanlar tarafından değil bazı topluluklar tarafından benimsenir. Bazı mezhepler ise, bütün toplumun desteğini almak yerine, tek bir soyun veya boyun desteğini kazanabilir. Ama genelde mezheplerde tek bir etnik yapı yoktur. Bir mezhepte her soydan ve boydan insan olabilir. Diğer taraftan mezheplere giriş ve çıkışın belli şartları ve törenleri yoktur. İsteyen istediği mezhebe, törensiz girebilir ve çıkabilir. Mezheplerde kurucu imamlar önemli olmakla birlikte, toplumsal yapı içerisinde bir hiyerarşi ve bunların huzurunda yapılan vakitleri belirlenmiş mezhep ayinleri ve törenleri yoktur. Alevilik ve Bektaşiliğin her ikisinin de toplumsal boyutu olmakla birlikte, cemaat içi ilişkiler de pîr/mürşid-tâlib/derviş hiyerarşisi vardı. Bu bakımdan ele alınırsa Bektaşiliğin toplumsal yapısında, tamamen kurumsallaşmış bir sufilik eğemendir. Alevilikte (Kızılbaşlık) ise, Safevi-Erdebil Tekkesi'ne bağlılıkları göz önünde bulundurulduğunda, tarikat benzeri sufi bir yapı eğemendir. Ayrıca her ikisinde de, ikrar töreni, müsahip erkânı ve benzeri tarikat ayinleri söz konusu olup, bu ayinlerin yapıldığı tekke, zaviye, dergâh, meydan evi ve benzeri özel mekânlar vardır. Alevilik ve Bektaşilikte bunun adı meydan evi, Mevlevilikte meydan-ı şeriftir.

Yukarıda zikredilen hususlar dikkate alındığında gerek Alevilik gerekse Bektaşilik, İslam mezhepleri tarihinin, mezhep hüviyeti kazanmadığı görülmektedir. Zaten Bektaşiliğin bir tarikat olduğu, klasik İslam düşüncesi konusunda uzman olan herkesin itttifakla kabul ettiği bir gerçektir. Bize göre, gelenekli Aleviliğin geçmişteki ve bugünkü yapılanması da, ocakzâdelik ve dedelik kurumu göz önünde bulundurulursa, tarikat benzeri mistik/sufi bir yapılanmaya benzemektedir ve Hacı Bektaş Velî'ye, bazı ocaklar hariç, bağlılık söz konusudur. Safeviler döneminde, Hacı Bektaş'a bağlı olmayan bazı ocaklar, Erdebil veya Sofiyan süreğine bağlı idiler. Bektaşilikle ilişkilerini tam olarak kesmemiş olan bu çevreler, Safevilerin yıkılışıyla birlikte tekrar Bektaşiliğin Çelebiler kolu etrafında toplanmışlardır. Aslında, Kızılbaş Alevilikle Bektaşilik arasındaki farklılaşma, siyaset temelli sosyokültürel bir farklılaşmadır. Muhtemelen Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki siyasal anlaşmazlıklar sonucunda, kırsal kesimdeki Bektaşilik,

Erdebil tekkesine sempati duyarak şehir Bektaşiliğinden kültürel ve siyasal açıdan farklılaşmaya başlamış ve bazı konularda Şianın siyasi fikirlerinin etkisinde kalmıştır. Bununla birlikte Anadolu Aleviliği, On İki İmamiye Şiiliğini mezhep olarak benimsememiştir. Birçok mezhebin Alevilik üzerinde etkisi olmuş, ancak mistik yapısını ve mürşid/dede-tâlib ilişkisine dayalı din anlayışını/yaşantısını sürdürmesi dolayısıyla bir mezhep hüviyetini kazanamamıştır.

Ayrıca, İslam düşüncesinde siyasi ve itikadi mezheplerde, her ne kadar Peygamber'e kadar uzanan bir silsile varsa da, aslâ babadan tevarüs eden veya soyda ya da ocakzâdelerde devam eden veya seçim yoluyla el değiştiren bir yetki devri söz konusu değildir. Alevi-Bektaşilikte ise, dedeler böyle bir yetkiye sahiptir, soyda devam eder, seçimle gelir ve icazetle tayin edilir. Diğer taraftan, İslam mezhepleri arasında soya bağlı bir mezhep yoktur. İsteyen istediği mezhebe girer ve çıkar. Hâlbuki Alevilik soyda devam eder. Anne ve babası Alevi olmayan Aleviliğe giremez kanısı yaygındır. Bektaşilikte de, ancak uzun törenlerden geçtikten sonra tarikata girmek mümkündür. Zikrettiğimiz hususlardan hareketle, Bektaşiliğin kurumsallaşmasını tamamlamış bir tarikat, Kızılbaşlığın ise tarikat benzeri sufi bir yapılanma olduğu sonucuna varılabilir.

3. Alevi-Bektaşi Yazılı Kaynaklarında Farklı Mezhebî Unsurlar

Orta Asya'dan gelen Türk boyları, daha önce yaşadıkları bölgede hâkim olan Hanefilik ve Maturidiliğin dışında, göçleri sırasında yolda karşılaştıkları diğer kültürlerden, inançlardan ve mezheplerden etkilenmişlerdir. Anadolu'da ortaya çıkan diğer tarikatlarda ve tarikat benzeri mistik teşekküllerde olduğu gibi, Alevilik-Bektaşilikte de, bu etkilenmeleri veya mezhebî unsurları yazılı metinlerinden hareketle analiz etmek mümkündür. Bunların tespit edilmesiyle, sufi/mistik dünya görüşü etrafında kurumlaşan tarikatların veya tarikat benzeri sufi teşekküllerin, Sünni ve Sünni olmayan pek çok unsuru bünyesinde barındıran mezheplerüstü yapılanmalar (*metadoksy*) oldukları daha iyi anlaşılacaktır.

a) Maturidiliğe Ait Unsurlar

Alevilik-Bektaşiliğin etkilendiği ilk kültür çevresi Hanefi-Maturidi kültür çevresidir. Özellikle Bektaşilerin iman tanımları, iman edilecek nesneler, iman-amel ayırımı gibi konularda Maturidiliğin fikirleriyle hemen hemen aynıdır. Ehl-i Sünnetin iki büyük ekolünden birisi olan Maturidiliğin kökleri Ebû Hanîfe'ye kadar uzanmaktadır. İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye göre, "İman, dil ile ikrar kalp ile tasdiktir, ameller imana dahil değildir. Büyük günah, şirk olmadıkça imana zarar vermez. Taat de, iman olmadıkça kişiye fayda vermez." Maturidi de, bu hoşgörüye dayalı iman anlayışını aynen benimsemiştir. Ancak dil ile ikrarı kişinin dünyada mümin muamelesi görmesi için şart koşmuştur. Ayrıca dinin kaynağının akıl olduğu ve imana akılla ulaşılabileceğini ileri sürmüştür. Hacı Bektaş Velî, eserinde bu görüşleri aynen tekrarlamaktadır. Örneğin, iman ko-

nusunda şöyle demektedir: "... Ârifler katında iman akıl üzeredir. Fakat imanın herkesce bilineni; kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğudur. Kim ki, Çalap Tanrı'ya olan inancını kalp ile tasdik etmez ise, mutlak kâfir olur. (...) Veyahut dili ile ikrar edip de, kalbiyle tasdik etmezse ona da münafık denir. (...) Amma ibadet ve taata gelince: Amel imandan ayrıdır. Ve iman taattır. (İmanın kendisi bir taattir.) Değme taata iman ermez; küfür de günahtır, amma değme günah küfre ermez."[27] *Buyruk*'taki iman tanımı da *Makâlât*'takiyle aynıdır. Şöyle tanımlanır: "Hakikat, dil ile ikrar kalple tasdik edip inanıp iman getirmektir."[28] Bu konuda ve iman edilecek nesneler konusunda da aynı etkilenme açıkca görülmektedir. Hacı Bektaş Velî'ye göre, "Şeriat'ın ilk makamı iman getirmektir: İmanın da altı şartı vardır. Onlar da; Allah'ın birliğine, meleklerine, kitaplarına,[29] peygamberlerine,[30] ahiret gününe, kaza ve kaderin,[31] hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmaktır."[32] Kaygusuz Abdal tarafından da iman ve İslam'ın şartları aynen benimsenmiştir.[33] Burada ele alınan inanılacak nesneler veya imanın şartları Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'inin görüşleriyle aynıdır. Yalnız açıklamalarda peygamberlere imandan bahsederken Allah dostlarına inanmak da imandandır, denilmektedir.[34] *Makâlât*'ın Arapça metninden bize ulaşan kısmında ise "Allah dostlarını ve kerametlerini tasdik etmek imandandır" şeklinde geçmektedir.[35] Allah dostlarının başında Hz. Peygamber'in yer aldığı metinden açıkça anlaşılmaktadır. Ancak, onun dışındaki Allah dostları kimlerdir, bunlara on iki imam dahil midir, değil midir, belli değildir. Çünkü Şiada imamlara iman da bir iman esasıdır. Kerametlerinden bahsedilmesi, en azından onların Şianın anladığı anlamda Hz. Peygamber'in dinî ve siyasi halefi olmaktan ziyade, sufi

[27] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, sad. Abdurrahman Güzel, Akçağ Yayınları, Ankara 2002², s. 176-7.

[28] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 12.

[29] Kur'an'la ilgili olarak bkz. Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 60; *Kaygusuz Abdal (Alâeddîn Gaybî) Menâkibnâmesi*, haz. Abdurrahman Güzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, s. 118-123; Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 157; *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 256, 262, 267; III. 100; *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, nşr. Bedri Noyan, İstanbul 1976, s. 147; *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 19, 24, 32, 49, 90, 91, 92, 93, 146; Yeminî, *Hazreti Ali'nin Faziletnâmesi*, çev. Abbas Altınkaş, İstanbul 1994, s. 22.

[30] Alevi-Bektaşi kültüründe de, gül hem ilahi güzellikleri, hem de Hz. Muhammed'i temsil eder. Hz. Muhammed'le ilgili bazı şiir ve nefesler için bkz. *Şeyh Safi Buyruğu*, haz. Mustafa ve Bektaşi Erbay, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1994, s. 152; Mahmut Bozçalı, *Bektaşilik Nefeslerinde Dinî Muhteva*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, s. 89 (Âşık Yoksul Derviş'in elyazması hâlindeki şiirini Hüseyin Tuğcu'dan aldığını söylemektedir.); *Pir Sultan Abdal Divanı*, neş. Ant Yayınları, İstanbul 1994, s. 56, 134; *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 262, 166, 170, 181, 185; Yeminî, *Hazreti Ali'nin Faziletnâmesi*, s. 23, 24-25, 97.

[31] Aleviler üzerinde etkili olan *Hüsniye* adlı eserde, insan fiilleri, kaza ve kader gibi kelami sorunlar tamamen İmamiye mantığıyla ele alınarak temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu konuda, *Hüsniye* ve diğer Alevi-Bektaşi metinler arasında tam bir çelişki söz konusudur. Bkz. *Tam ve Hakiki Hüsniye*, haz. heyet, Ankara 1999, s. 31-35.

[32] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 176.

[33] Bkz. *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, I. 241-242; Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektaş Velî Ve Bektaşilik*, İstanbul 1991, s. 253-54; Bozçalı, *Bektaşilik ve Bektaşi Nefeslerinde Dinî Muhteva*, s. 150.

[34] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 178.

[35] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 275.

düşüncedeki anlamıyla veliler olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Diğer Alevi metinlerde, kader konusunda birbirinden farklı görüşler söz konusudur.

İslam'ın beş şartı olarak bilinen ibadet boyutu, herhangi bir mezhebe ait olmayıp, Hz. Peygamber döneminde kurumlaşmıştır, yani mezhepler öncesi dönemde kurumlaşan mezhepler ve tarikatlar üstü müşterek bir hususdur. Hacı Bektaş Velî, eserinde yaygın olarak kullanılan bir hadise dayandırılan İslam'ın şartlarını aynen kaydetmektedir. Burada İslam şu şekilde açıklanmıştır: "Namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek."[36] Sadece *Makâlât* da değil, Buyruklar dahil Alevilik-Bektaşiliğin diğer yazılı kaynaklarında dört kapı kırk makamından bahseden herkes, Şeriat'ın makamları arasında bunlara yer vermektedir.[37] Günümüzde farklı yorumlar söz konusu olmakla birlikte, yazılı kaynaklara göre, Şeriat, tarikat, marifet ve hakikatin hepsi bir bütündür. Bunlardan birinin eksikliği diğerinin de eksikliği demektir. Alevi-Bektaşi metinlerde göze çarpan Maturidiliğe ait bir unsur da müminin daima ümitle korku arasında bir tutum içerisinde olması gerektiğidir. Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'ye göre, mümin ne kadar iyilik yaparsa yapsın aşırı bir ümitvâr olmamalı, ne kadar büyük günah işlemiş olursa olsun ümitsizliğe ve korkuya kapılmamalıdır. Amellerinin karşılığı konusunda ümitle korku arasında bir tavır takınmalıdır. Hacı Bektaş'a nispet edilen *Makâlât*'ta Allah'ın inayetinin, havf u recâ arasında olanlara[38] ait olduğundan bahsedilmektedir.

Şii edebiyatta yer alan ilk üç halife ve sahabeye yöneltilen sert eleştiriler, genelde Alevi-Bektaşi yazılı edebiyatında göze çarpmaz. Bilakis eserlerinde Hz. Peygamber, ilk dört halife, Peygamber'in ehl-i beyti ve diğer sahabileri için birlikte dua edilir ve saygı gösterilir.[39]

Hacı Bektaş'a nispet edilen *Makâlât* adlı eserde de, yukarıda zikredilen birleştirici tavrın şu şekilde yansıdığı görülmektedir: "Tanrı Teâlâ'nın hükümlerin-

[36] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 181; *Buyruk*'ta da şöyle sayılır: "Oruç, namaz, hac, zekât, kelime-i şehadet, dünyalık fitresinin tümü Muhammed-Ali'nin buyruğudur." Bkz. *Buyruk*, haz. Fuat Bozkur, s. 19. "Şeriat'ın üçüncü makamı: Üçüncü makam ibadet etmektir. Bu, namaz kılmak, oruç tutmak ve zekât vermekle yapılır. Tanrı ibadet konusunda şöyle buyurmuştur. De ki: Ben ancak sizin gibi bir insanın, ancak bana Tanrı'nın tek bir Tanrı olduğu vahyolunur. Rabbine kavuşmayı uman kimse yararlı iş işlesin ve Rabbine kullukta hiç ortak koşmasın. (18/Kehf Suresi 110.)" Bkz. *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 126.

[37] Alevi-Bektaşi edebiyatında namazın önemini belirten ve kılınmasını tavsiye eden şiirler bulunmaktadır. Bkz. *Kaygusuz Abdal (Alâeddîn Gaybî) Menâkıbnâmesi*, s. 141-142; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 72.

[38] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 202.

[39] "Evvelîn sûreti vü şeyh melîh / Düvvümin kılmadı bir iş kabîh / Süvvümin şöyle-y-di hulki anun / Hakîkat sırrı-y-idi Mustafânun / Çârmîn sıdk Sıddıka yitürür / Sıdk-ila hazret ol ele getürür / Pencümin ol ki 'ömer-i sânî / 'Adl içinde sanayidün ani / Şeşümin hem hayâsına 'Osmân / İrseyidi ideydi cân kurbân / Heftümin hem sehâ içinde 'Alî / Katre degül katında dünye mâli". Bkz. Elvan Çelebî, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıki'l-Ünsiyye*, haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 120. Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi birlikte öven şiirler için bkz. Çelebî, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 122, 141, 144, 145, 159, 164, 165, 175, 176; Âşık Paşa-yı Velî, *Garipnâme*, s. 35, 41, 355; Abdülbâki Gölpınarlı, "Burgâzî ve Fütüvvetnâmesi", *İÜİFM* XV (1953-1954), Nu: 1-4, s. 127. Krş. (Anonim), *Fütüvvetnâme*, Beyazıt Ktb., Nu: 5481, v. 20a.

den birini dahi bâtıl sayarsa (inkâr ederse) veya Hz. Muhammed'i inkâr ederse, Hz. Muhammed'in sahabilerinden birini nâ-hak bilse, (bugüne kadarki) işlediği bütün ameller heba olur."[40] *Makâlât*'ın bir başka yerinde sahabe beş parmağa benzetilerek övülür: "Ve hem Muhammed (a.s.) baş parmak gibidür; Ebû Bekir (r.a.) şehadet parmağı gibidür; Ömer (r.a.) orta parmak gibidür; Ali (k.v.) kiçi parmak gibidür."[41] Şah İsmail, Bektaşileri Şiileştirmek amacıyla tevellî ve teberrîden bahseden şiirler söylemişse de, daha çok Mu'âviye, Yezîd ve Mervân üzerinde durmuş, sahabeyi lanetleyen şiirler yazmamıştır.

Şehir Bektaşileri arasında, Maturidi çevrelerin etkisinin daha fazla olduğu ve yazılı edebiyata yansıdığı açıkca görülmektedir. Ahmed Rıf'at, Bektaşiler hakkında yazdığı eserinde, ikrar tercümanlarında geçen "mezhebimiz Caferidir" şeklindeki ifadelerin sonradan ilave edildiğini, Türk asıllı Bektaşi ve diğer tarikat mensuplarının başlangıçtan beri itikadda Maturidi olduklarını ve Guruhu Naci'nin de bu anlama geldiğini savunmaktadır.[42]

Şehir Bektaşilerinin, Ehl-i Sünnet çevreleriyle olan ilişkisi Evliya Çelebî tarafından da doğrulanmaktadır. Onun verdiği bilgiye göre, Mısır'da 17. asırda dört Bektaşi tekkesi bulunmaktadır ve "bunlar Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Abdallarındandır".[43] Aynı eserden Sultan Selim'in burayı iki defa ziyaret ettiği ve bu tekkeyle Osmanlı Halifesi arasındaki ilişkilerin son derece iyi olduğu anlaşılmaktadır.[44] Son zamanlara kadar bazı Bektaşilerin Terceme-i Hâl Varakalarında, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaata mensubiyetin kendileri tarafından tescil edildiği görülmektedir. Örneğin Kazlıçeşme-Eryek Baba Bektaşi Tekkesi Postnişi Küçük Abdullah Baba'ya ait *Meşayihe Mahsus Terceme-i Hâl Varakası*'nda, mezhebinin Ehl-i Sünnet olduğu belirtilmektedir.[45] Bütün bu dokümanlar, Şehir Bektaşilerinin, tamamı olmasa bile, bazı kesimlerinin kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak tanımladıklarını göstermektedir.

b) Kerrami Unsurlar

Kerramiler, imanın gerçekleşmesinde kelime-i şehadeti dille söylemeyi yeterli görmeleri dolayısıyla İslam'a girişi kolaylaştırmıştır. Onlara göre, böyle bir kimse mümin vasfını kazanmış ve İslam ümmetinin bir üyesi olmuştur.[46] Ona Ehl-

[40] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 194

[41] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 78. Cebbâr Kulu da, dört halifeyi birlikte zikreder. Bkz. *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-i Cebbâr Kulu*, haz. Hasan Yüksel-Salim Savas, Sivas 1997, s. 114

[42] "Zîra, zikri murur eylediği vecihle Tarîk-i Hakk ehlinin ekseriya 'akâid-i İslâmiyede mezhepleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâatten müşarünileyh Şeyhulislâm Ve'l-Müslimin Ebû Mansûr Mâturîdî (a.r.) mezhebindendir." Bkz. Ahmed Rif'at, *Mir'âtu'l-maḳâṣıd*, İstanbul 1293, s. 100-1; krş. Müfid Yüksel, *Bektaşîlik ve Mehmed Ali Hilmî Dedebaba*, Bakış Yayınları, İstanbul 2002, s. 154-5, dipnot: 1

[43] " .. kimi tilâveti Kur'an kimi kesbî irfan idüp bir alay Ehl-i Sünnet vel-Cemaat abdalandır ..." Bkz. Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, İstanbul 1938, X. 247.

[44] Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, X. 247; M. Fuad Köprülü, "Mısırda Bektaşilik", *Türkiyat Mecmuası* VI (İstanbul 1936-1939), s. 24.

[45] Yüksel, *Bektaşîlik ve Mehmed Ali Hilmî Dedebaba*, s. 203.

[46] Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 12.

i Kıble, yani Müslüman denir. Bu sebeple, ilk dönemlerde bazı Mürcie ve Kerramiler arasında 73 fırkanın 72 ikisi cennetlik, sadece birisi cehennemliktir[47] şeklindeki bir rivayet kabul görmüştür. Alevi ve Bektaşiler, ikrar kavramına yapılan vurgu ve ikrar verme, yetmiş iki milleti bir gözle görme fikrinde, muhtemelen Kerrami görüşlerden ekilenmiştir. Kerramiler, imanı kalbin tasdikinden çok, dilin ikrarı olarak tanımlar. Her ne kadar Bektaşilerde ikrar imanın tanımında tek başına kabul edilmez, kalbin onayıyla birlikte geçerli ise de, tarikata girişte yapılan ikrar törenindeki usûl ve erkâna bakılırsa, dille ikrarın önemli bir yeri vardır. Kişi, tamamen dille ilgili olan ikrar töreni sonucunda Bektaşiliğe kabul edilir. Bu etkilenme ikrarla sınırlı kalmamakta, Kerrami çevrelerde savunulan ve bir ayete dayandırılan ruhlar âlemindeki sözleşmeylede (*misak*) ilişkilendirilmektedir. Onlara göre, bütün insanlar, ruhlar âleminde (*el-zurr el-evvel*) Allah ben sizin Rabbiniz değil miyim? dediğinde, O'na "evet' demişlerdir.[48] Bu yüzden insanlar, ta o zaman ikrarlarını gerçekleştirmişlerdir. Bu misak fikri, genelde tasavvufi çevrelerce kabul gören bir görüştür. Alevilik ve Bektaşilikte ikrara bu kadar önem verilmesi, kesinlikle Şii bir etkinin sonucu değildir. Çünkü onlarda böyle bir iman anlayışı yoktur. Muhtemelen, 'bezm-i elest' fikri, Melamilik yoluyla Horasan'da yaygın olan Kerramilikten alınmıştır. Yani Melamilik ve diğer tarikatlar yoluyla Anadolu'ya girmiştir. Bektaşilikte ikrar, tıpkı, Hz. Peygamber'e iman ve ahlakla ilgili yapılan İslam'a giriş beyatına benzetilmekte ve bunu temsil eden bir sembol olarak görülen beyatla ilgili ayet[49] okunmaktadır. Bu törenin sonunda tâlib, "İnandım ve iman getirdim ikrar verdim. Hak erenler şahidim olsun"[50] demektedir. Alevi-Bektaşi edebiyatında, ruhlar âlemindeki bu misaktan ve ikrardan bahseden pek çok şiir bulunmaktadır.[51]

c) Hanefi Unsurlar

Daha sonraları Kızılbaş ve Bektaşi olarak adlandırılan zümrelerin Anadolu'ya gelmezden önceki ve geldikten sonraki ilk dönemlerde en çok etkilendikleri çevrenin Hanefi kültür çevresi olduğu tarihsel veriler tarafından doğrulanmaktadır. Bunun en önemli delillerinden birisi, Osman Gazi'nin şeyhi ve kayınpederi olan Edebali'nin, Hanefi fıkhı tahsil etmiş olan büyük bir fakih olmasıdır. O, aynı zamanda sufi bir derviş olan Baba İlyas'ın halifelerinden birisiydi. Fıkıhtaki saygınlığı dolayısıyla, Osman Gazi'nin kadısı olmuştur.[52] Şeyh Edeba-

[47] Rivayetin tam metni için bkz. el-Makdisî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî (375/985'den sonra), *Aḥsenu't-tekāsîm fî ma'rifeti'l-ekālîm*, thk. J. Geoje, Leiden 1906, s. 39.

[48] 7/A'râf, 172.

[49] 48/Fetih, 10.

[50] *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, Manisa 1989, s. 109.

[51] "Pir Sultan'ım Hak Muhammed Ali'den / Ta ikrarım vardır Kalu Beli'den / Şefaat umarız güzel Veli'den / Muhammed Ali'yi sevdim okurum" (*Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 256; *Şeyh Safi Buyruğu*, s. 142-43). Ayrıca bkz. *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 92.

[52] Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık-ı Nu'mâniyye*, İstanbul 1269, s. 20. Geniş bilgi için bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1996², s. 169-171; Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 128.

lı'nın damadı olan ve Osman Gazi tarafından kadılık görevi verilen Hanefi fakihi Tursun Fakı da, fıkıhtaki uzmanlığı dolayısıyla fakih unvanını almış birisi olup Şeyh Edebalı'nın ölümünden sonra fetva işlerine bakmıştır. O, bugün Alevi-Bektaşiler arasında okunan *Gazavât-ı Muhammed Hanefî* ve diğer bazı cönknâmelerin de yazarı olarak bilinmektedir.[53] Bu tarihsel ilişki dolayısıyla, Alevi-Bektaşi yazılı kaynaklarında Hanefiliğin kurucusu Ebû Hanîfe'ye örnek bir insan olarak atıflarda bulunulur. Mesela, Elvan Çelebî, "Ebû Hanîfe'yi örnek ve ideal bir sufi tip olarak görür ve bundan dolayı Baba İlyas'ı, sufi hâl ve tavırlarıyla ona benzetir.[54] Aleviler ve Bektaşilerin Ebû Hanîfe'ye bağlılıklarının ve saygılarının bir sebebi de, Ebû Hanîfe'nin Emeviler ve Abbasiler döneminde Peygamber soyuna ('Ehl-i Beyt) yapılan zulümlere karşı çıkması ve İmam Ca'fer'le olan dostukları olmuştur. Bundan dolayı, İsmaililer, Zeydiler ve sufiler, Nu'mân (Ebû Hanîfe) ismini çocuklarına ad olarak koymaşlardır. Örneğin Sufi Dede Garkın'ın asıl adı da Nu'mân'dır. Öyle ki, Ebû Hanîfe'ye duyulan bu hayranlık, mezar kitabelerine dahi yansımıştır. Bakü Şirvanşahlar Türbesi'nin kitabesinde, Allah, Ali, Nu'mân ve Muhammed yazılıdır. Buradaki Nu'mân, büyük bir ihtimalle Nu'man b. Sâbit'tir.

Hanefiliğin etkilerine ve Hanefi unsurlara Şehir Bektaşilerinin metinlerinde daha fazla rastlanmaktadır. Kaygusuz Abdal'ın hayatı ve eserleri incelendiğinde, Hanefi bir derviş olduğu ve ibadetlerinde bu mezhebe göre amel ettiği anlaşılmaktadır. Mesela Kaygusuz Abdal, bir gün Cuma namazı kılındıktan sonra cemaata vaaz eden bir hatibin sakalı olmayanların cennete giremeyeceği, namaz kılmayanların hâli şöyle olur, kılanların böyle olur gibi sözler söylemesi üzerine hiddetlenir ve hatibi eleştiren *Şalât-nâme*[55] ile cevap verir. Kaygusuz Abdal, bu şiirinde namazla ilgili verdiği bilgiler, Caferi fıkhına veya Şafii fıkhına göre değil, tamamen Hanefi fıkhına göredir.[56] Mesela, öğle namazının 10, ikindi namazının 8 ve Yatsı namazının 13 rekat olduğu şeklindeki bilgiler böyledir. Ayrıca 3 rekatlık Vitr-i vacip, Hanefilere hastır. Teravih namazını da Hanefi fıkhına göre, yirmi rekat olarak vermektedir. Diğer taraftan Kaygusuz Abdal, Müzdelife'de akşam ve yatsıyı birleştirerek kılmıştır; ki Hanefiler, akşam ve yatsı namazının hacc yaparken Müzdelife'de birleştirilmesine ruhsat ise sadece vermiştir. Bu durum, o ve onunla birlikte hac yapan Bektaşilerin fıkıhta Hanefi olduğunu gösteren en önemli delillerden birisidir. Kaygusuz, şiirlerinde abdest alırken Şiiler gibi çıplak ayağa mest etmeyi kabul etmemiş Hanefiler gibi ayakların yıkanmasını benimsemiş, namazın içindeki ve dışındaki şartlarla guslün tarifini Hanefi fıkhına göre vermiştir.[57] Kaygusuz Abdal'ın kültür çevre-

[53] Geniş bilgi için bkz. İsmail Çetin, *Türk Edebiyatında Hz. Alî Cenknâmeleri*, Ankara 1997, s. 55-56.

[54] "Bunlarun var-idi kerâmâtı / Cümle ol bir Çalap 'inâyâtı / Meselâ ol zamânda bir sufî / Sanasın Bû Hanîfe-i Kûfî". Bkz. Elvan Çelebî, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 24.

[55] *Kaygusuz Abdal (Alâeddîn Gaybî) Menâkıbnâmesi*, s. 141-142.

[56] *Kaygusuz Abdal (Alâeddîn Gaybî) Menâkıbnâmesi*, s. 117.

[57] Bkz. *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, I. 241-242; Sezgin, *Hacı Bektaş Velî Ve Bektaşilik*, s. 253-54; Bozçalı, *Bektaşilik ve Bektaşi Nefeslerinde Dini Muhteva*, 150.

sinin Hanefiliğini tekit eden en önemli tarihî delillerden birisi de, Abdal Musa Tekkesi'nde bulunan kitaplardır. Yüzden fazla kitabın bulunduğu bu kütüphanede, tıpkı diğer tarikatların kütüphanelerinde bulunduğu gibi, Hanefi fıkhına dair şu önemli fıkıh kitapları bulunmaktadır: *Multeka* (Sunullâh b. Sun'ullâh el-Halebî'nin fıkıh kitabı), *Fetâvâ-i Âlî Efendî* (Zenbilli Ali Efendi Hanefi Fetvaları), *Risâle-i Birgivî* (Hanefi fıkıh kitabı), *Kitâb-ı Kudûrî* (Muhammed el-Kudûrî'nin fıkıh kitabı), *Risâle-i Vikâye* (Burhanuddîn İbn Sadru'ş-Şerî'a'nın fıkıh kitabı), *Risâle-i Üstüvânî* (Üstüvânî Mehmed Efendi'nin Hanefi fıkıh kitabı), *Kitâb-ı Merâh*.[58] Ebû Hanîfe'nin Kızılbaş Alevi çevrelerde veya Köy Bektaşilerinde de, sevilip sayıldığını ve imamımız İmam-ı Azam olarak tanımlandığını gösteren bir başka doküman da, Sivas, Tokat ve Amasya civarında çokca okunan *Cebbâr Kulu Kitabı*'dır. "İmamımız İmam-ı Azam rûhu içün"[59] ibaresi, sadece Sivas nüshasından çıkarılmıştır. Ebû Hanîfe'yi eleştiren tek eser, bir Şii tarafından kaleme alındığı anlaşılan *Hüsniye*'dir.[60]

Abdalların, Işıkların ve Torlakların desteğini alan Şeyh Bedreddîn de Hanefi fıkhı ve fıkıh usûlüne dair eserler yazmış büyük bir Hanefi âlimidir ve kadısıdır.[61] Tarihten gelen bu bağlılığın ibadetleri yerine getirmeye çalışan Alevi-Bektaşi çevrelerde hâlâ devam ettiğini ve Hanefi mezhebine göre amel edildiğini görmekteyiz. Yusuf Ziya Yörükan'ın Tahtacılar arasında yaptığı bir araştırmada, Kargın dedesinin şu sözleri bunun açık delilidir: "Şeriatta İmam-ı Azam mezhebinden, Tarikatta Ca'feri mezhebinden, 'Kitabın kavli de bu, Menakıb'ın kavli de bu."[62]

d) Zeydî-Mutezili Unsurlar

Mutezile ve Zeydiye, beş esas diye bilinin tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, el-vaad ve'l-vaîd konusunda aynı görüşleri paylaşır. Zeydiye, bunlara velâyeti de ekler. Velâyet konusunda, Zeydiye diğer Şii fırkalardan farklı olarak Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kimsenin Ali olduğunu, ancak daha az faziletli ilk üç halifenin de halifeliklerinin meşru olduğunu savunur. Alevi-Bektaşi kaynaklarda, Şiilerde olduğu gibi, ilk üç halifeye ve sahabiye karşı eleştiriler yer almaz. Bilakis bu kimseler Ali ile birlikte övülürler. Ancak, yukarıda değinildiği gibi, bu görüşün Zeydilikten değil de, Ehl-i Sünnetten geçtiği kanaatindeyiz. Alevilik ve Bektaşiliğin yazılı kaynakları incelendiğinde, bu iki ekolden etkilenmenin izlerine sadece Kızılbaş Alevilere yönelik olarak yazıldığı anlaşılan Bisâtî'nin *Menâkıbu'l-esrâr*

[58] Kitapların orijinal listesi için bkz. Süheyla Kurtulmuş Bilge, *Osmanlı İmparatorluğunda Bektaşi Tekkeleri* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi), İstanbul 1975, s. 10-11, ek: 39-40 (v. 56-57).

[59] Cebbâr Kulu, *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 117.

[60] *Tam ve Hakiki Hüsniye*, haz. Heyet, Ankara 1999, s. 66, 100, 103.

[61] Geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (XV.-XVII. Yüzyıllar), Tarih Vakfi Yurt Yay., İstanbul 1999², s. 143-196.

[62] Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, s. 52, 117.

behcetu'l-aḥrār (Risāle-i Şeyḫ Şāfî) adlı eserinde rastlanmaktadır. Bu eserde âdâb-ı evliya adıyla toplam 28 maddeye yer verilmektedir. Bunlar içerisinde, "tevhid, âdil, emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker"[63] adıyla zikredilenler, aslında Mutezile ve Zeydiyenin en temel görüşleridir. Muhtemelen Mutezile ve Zeydiye ile bu konularda aynı düşünen Şianın fikirleri olarak, Şah İsmail tarafından Anadolu'daki Kızılbaşlara benimsetilmek istenmiştir. Çünkü o, İsnâaşeriyenin görüşlerini propaganda etmekteydi. Asıl amacı Mutezili ve Zeydî görüşleri yaymak değildi. Diğer Alevi-Bektaşi kaynaklarda ise, bu görüşlere hiç yer verilmemesi ilginçtir. Öyle anlaşılıyor ki Tahtacı Buyrukları bu mezheplerin ve Şianın görüşlerine bilinçli olarak yer vermemiştir. Alevi-Bektaşi kaynaklarda, aynı çelişkiler kader konusunda da görülmektedir. Bir taraftan adalet prensibi ve fiillerde özgürlük savunulurken diğer taraftan hayır ve şerrin Allah'tan olduğu savunulmaktadır.[64] Elvan Çelebî, takdir fikrini kabul etmekle beraber, sufi anlayıştan etkilenerek, bu takdirin varlığının tedbire engel olmadığını, evliyanın kaza ve kaderi savuşturacağını ileri sürmektedir.[65] Alevi-Bektaşiler üzerinde etkili olan ve bir Şii tarafından yazıldığı kesin olan *Hüsniye* adlı eserde, Allah'ın sıfatları, kaza ve kader, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve diğer bazı kelami konularda Mutezileden Şiaya geçen görüşler savunulmaktadır. Bu konularda, Alevi-Bektaşi çevrelerde tam tersi görüşlerin bulunduğunu da görmekteyiz. Örneğin, Feriştehzâde ve Ahmed Rıf'at, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenin Allah'ı inkâr etmiş olacağına dair bir hadise yer vermektedirler. Bu durum *Hüsniye*'deki sıfatlar ve Kur'an anlayışla da çelişmektedir.[66]

e) İsmaili/Bâtını Unsurlar

Konar göçer hayat yaşayan yeni Müslüman olmuş ve olmaya devam eden Türk boyları arasında, tekke ve tarikat çevrelerinde görülen bazı İsmaili unsurlar, muhtemelen Nizari İsmaililerinden Hasan Sabbah'ın, fedai teşkilatıyla İran, Irak, Suriye, Anadolu ve diğer bölgelerde şiddet eylemleri ve yoğun propaganda faaliyetlerine giriştiği dönemlerden kalmadır. İsmaili dâîlerinin Türkler arasındaki propaganda faaliyetleri konusunda yeterli malumata sahip değiliz. Alevi-Bektaşi edebiyatta geçen yedi sayısı veya sekiz sayısıyla ilgili kullanım ve tezahürler bazı çağdaş araştırmacılar tarafından İsmaili etkiler olarak yorumlanmaktadır.[67] Bu etkilenmeden genelde, Bâtınilik olarak söz edilmektedir. Burada bahsedilen Bâtınilik, aslında İsmaililerin yorumlarından da etkilenmiş olmakla birlikte, masum bir ima-

[63] Bisâtî, *Menāḳıbu'l-esrār behcetu'l-aḥrār (Risāle-i Şeyḫ Şāfî)*, v. 11b.

[64] Özellikle Hacı Bektaş Velî (bkz. *Makâlât*, s. 176) ve Elvan Çelebî (bkz. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 37, 52, 88, 100,103, 164) bazı farklılıklarla birlikte, kader konusunda Sünni-Maturidi çevrelerle aynı görüştedir.

[65] Bkz. Elvan Çelebî, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 88.

[66] Feriştehzâde, *Işknâme*, Konya Müzesi Kitaplığı, Koyunoğlu Şehir Müzesi Müdürlüğü, Nu: T-819, 23; Ahmed Rif'at, *Mir'ātu'l-maḳāṣıd*, s. 136.

[67] Bkz. *Hacı Bektaş Efsanelerden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1999², s. 169. Bu hususlar İsmailiğin temel öğretisiyle doğrudan ilgili olmayan hususlardır. Benzerlik sadece yedi sayısındadır.

mın öğretisini ve ona bağlanmayı şart koşan İsmaili Bâtınılikten farklıdır. Bize göre İsmaililiktен etkilenme daha çok Hurufi metinler yoluyla gelen, hulul, tenasüh ve mehdilik inançları ve bâtını yorum geleneğiyle alâkalı bir etkilenmedir.[68] Bu da, başta Fazlullâh Hurufî ile Feriştehzâde'nin ve Hayretî, Muhitî, Virânî ve Yeminî'nin eserlerinde göze çarpmaktadır.

f) Şii-İmami Unsurlar

Alevi ve Bektaşilerin yazılı kaynaklarında en fazla etkisi görülen mezheplerin başında İmamiye Şiası gelir. Safevilerin kuruluşuna kadar Türk boyları arasında ciddi bir destek elde ettiğine dair bilgilere tesadüf edilemeyen İmamiye mezhebinin Türklere yönelik propaganda faaliyetlerinin Safeviler döneminde yoğunlaştığını tanık olmaktayız. Şah İsmail'in çabaları sonucu, Türkçe şiirleri ve nefesleri yoluyla birçok Şii-İmamiye unsurları onların yazılı kaynaklarında, önemli yorum ve algılayış farklılıklarıyla birlikte, etkili olmaya başlamıştır. Bütün bu faaliyetlere rağmen, Anadolu'daki Türk boylarını ve Bektaşileri Şiileştirmeyi başaramamıştır. Aslında Şah İsmail'in kendisi köklü bir Şii eğitim almış birisi değildir ve şiirleri incelendiğinde yüzeysel bir Şiilikten söz edilebilir. Muhtemelen o, Osmanlı'ya karşı bölgedeki Şii kabilelerin desteğini alabilmek ve siyasi bir birlik oluşturabilmek için Sünniliğe karşı Şiiliğe sarılmıştır. Zaten dedeleri tarafından kurulan Erdebil Tekkesi, başlangıçta Şii olmayıp yaşanan tarihî ve siyasi olaylar sonucunda Şeyh Cüneyd'le birlikte Şiileşmiştir. Bu sebeple araştırmacılar, Kızılbaş tanımlamasına vurgu yapmakla birlikte, Şii, İmami, Rafızi, Harici, zındık, mülhid, heterodoks gibi farklı kavramlar kullanırlar. Bu çevrelere böyle isimler kullanılması, onların gerçekten böyle olduğundan değil, onlarla mücadeleyi ve onlara savaş açmayı meşrulaştırmak içindir. Ahmet Refik'in ortaya koyduğu gibi, Osmanlı belgelerinde Rafızilik ve Bektaşilik eşanlamlı kullanılmıştır.[69] Baha Said, özgün adıyla Kızılbaşlık için "Kızılbaş sufiliği"[70] ve buna yakın bir anlamda Sofiyan Süreği adını kullanmaktadır. Safevi sufiliği de denebilir. Kızılbaşlığın belirleyen unsurları Şiilikten alınmış gibi görünüyorsa da, Şiilerden farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Çünkü kendisini Kızılbaş olarak tanımlayan kimselerin eserleri incelendiğinde, bu mezhebin usûl ve furûunu bilmedikleri açıkca görülür. Şah İsmail'in şiirlerinden ve diğer Bektaşi şairlerin nefeslerinde göze çarpan Şiilikle ilişkilendirebilecek unsurlar şunlardır:

a) On iki imama ve Ehl-i Beyt'e aşırı hürmet ve bağlılık: İmamiye Şiasına göre, imama inanmak, inanç esaslarındandır. İmamet Kur'an ayetleri ve Peygamber'in açık ifadeleriyle Hz. Peygamber'den sonra Fâtıma'dan olan iki oğlun-

[68] Anadolu'daki sufi zümreler üzerinde ve Kızılbaşlar-Bektaşiler üzerinde Hurufiliğin etkileriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul 2002[5], s. 270-274; Melikof, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, s. 160-172.

[69] Geniş bilgi için bkz. Ahmet Refik, *Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik (1556-1591)*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul 1932.

[70] Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, s. 33.

da ve daha sonra onların neslinden gelen on iki imamda devam edecektir. Dolayısıyla imamların sayısı on ikidir. On ikinci İmam Mehdî Muntazar, gizlenmiştir ve zamanın beklenen imamıdır. Mehdî, bir gün ortaya çıkacak ve zulmü yok edip adaleti temin edecektir. Bu imamlar, masumdurlar günah işlemezler. İlahi birtakım güçlerle donatılmışlardır. Şii-İmami kaynaklarda imamlara duyulan ihtiyaç, imamların özellikleri, ilk dönem siyasi anlaşmazlıkları ve bunların sonuçları uzun uzadıya tartışılmaktadır. Bu konu, Şia kelamının bel kemiğini oluşturur ve bunun için pek çok eser kaleme alınmıştır. Alevi-Bektaşiliğin yazılı kaynaklarında, *Hüsniye* ve *Bektaşi İlmihâli* istisna edilirse, Şiadaki gibi bir inanç esası olarak üzerinde durulmayıp, Hz. Ali ve diğer imamlar siyasi ve hukuki değil, manevi rehberler olarak yüceltilir ve onların tarihsel kişiliklerinden çok, söylenceler şeklinde aktarılan menkıbevi kişilikleri öne çıkmaktadır. Aslında Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in dışındakiler hakkında, isimleri hariç pek bir şey bilinmez. Ca'fer-i Sadık'a atfedilen Buyruklar dahi, onun hayatını yazan eserler tarafından doğrulanmamaktadır. Safevilerle birlikte İmamiye Şiası, Safevi Devleti'nin resmî mezhebi olmuş ve sonraki süreçte İranileşmiştir. Bugün Alevilikte on iki imam ve Ehl-i Beyt, dinî ve kültürel bir değerdir. Ancak, Aleviler, Şianın anladığı gibi, Hz. Ali ve soyunun siyasi, dinî ve hukuki yetkiyi Hz. Peygamber'den aldığına, bunun için de siyasal iktidarın sahipleri olduğuna ve bu uğurda mücadele edilmesi gerektiğine inanmazlar. Hz. Ali'ye İmamiyenin atfetmediği ilahi bazı vasıflar yükleyerek onu Allah'ın yeryüzündeki tecellisi (mazharı) olarak görürler. Hz. Ali ve on iki imam hakkında, tamamen mistik/sufi varlık anlayışı (vahdet-i vücûd) ve bu gelenekteki Nûr-i Muhammedî veya Hakikat-ı Muhammedî anlayışı çerçevesinde hulul ve tenasüh fikrini benimserler.[71] Kısaca, İmamiyeden farklı bir Ali ve Ehl-i Beyt kültü geliştirmişlerdir. Buyruklarda Şii mezhebiyle ilgili bir bölüm yer alır. Burada tanımlanan Şiilik, kaynaklarda geçen Şiilikten farklı olup, bütünüyle sözde Şiiliktir: "Şii mezhebi, Muhammed ile Ali'nin dört kapı kırk makam ve on yedi erkândaki birlikleri üzerine kurulmuştur."[72] Görüldüğü gibi, siyasi ve itikadi bir ayrılıktan çok, sufi gelenekteki bir farklılaşma olarak görülmektedir. Çünkü dört kapı kırk makam geleneği Şii-İmami gelenekte hiçbir şekilde yer almaz. Hatta *Buyruk*'ta halkın ikiye ayrıldığı ve bunların otuz altısının Harici olduğu, otuz altı milletin Şiiliği seçtiğinden bahsedilir; ki bu da, tamamen mistik bir çerçevede açıklanmaktadır.[73] Bu kültte, Allah-Muhammed-Ali birlikte veya Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin birlikte anılır ve bunlara üçler veya beşler derler.[74] Bazen sadece Muhammed-Ali olarak anılır. Cem' ayinlerindeki her hizmet bir

[71] Bkz. Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 144, 149, 150, 155, 156, 184; Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, s. 149-151.

[72] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 171.

[73] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 172.

[74] Mehmet Kızılgöz, *Gülbenk Alevilikte Dua*, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1997, s. 17.

imama tekabül eder ve on iki imamı öven 'düvazde'ler okunur.[75] On iki sayısı, Bektaşilerin kuşak, kemer ve başlıklarına kadar yansımıştır. Hatta Şiadaki masum on iki imamın yanı sıra, Alevi-Bektaşiler'de on dört masum-ı paktan[76], on yedi kemerbesten[77], on yedi kemerbesti hanedandan[78] söz edilir. Burada yer alanların birçoğunun kimliği mechuldür ve kim oldukları bilinmemektedir. Bektaşiler arasında on iki imam kültünün Balım Sultan'la birlikte Bektaşiliğe girdiği söylenmektedir. Bununla birlikte, Alevi-Bektaşiler kendileri için Şii adını değil, Caferi adını kullanırlar. Fakat bu da hiçbir şekilde inanç boyutu ve fıkıh boyutuyla temsil edilmeyen, içi boşaltılmış sembolik bir Caferiliktir.

b) Tevellî ve Teberrî: Şiada tevellî, Hz. Muhammed'i sevmek ve soyunu sevenleri sevmek, dostlarına dost olmak; teberrî ise, Hz. Muhammed soyuna düşman olanlara, onları sevenlere, sevenleri sevenlerden uzaklaşmak demektir. Şii eserlerde, ilk halifeler gâsıp olarak görülür ve Hz. Ali'yi desteklemeyen sahabe tekfir edilir. Alevi-Bektaşi dinî edebiyatta, bizzat Anadolu'daki Kızılbaşları Şiileştirmeye yönelik olarak yazılan eserlerden, sadece *Hüsniye*'de sahabeye karşı aşırı bir düşmanlık vardır. Özellikle ilk halifeler sert bir dille eleştirilir.[79] Diğer Alevi-Bektaşi yazılı kaynaklarda ilk üç halifeye ve sahabeye Şia gibi saldırılmaz; hatta yukarıda incelediğimiz gibi, onları övücü ifadeler kullanılır. Tevellî ve teberrî, Safevi propagandanın temelini teşkil eder[80] ve Alevi-Bektaşiler için de son derece önemlidir. Ancak bu gelenekte teberrî, Mu'âviye, Yezîd ve Mervân'ın şahsıyla sembolleşmiştir. Şiadakinin aksine Osman'a herhangi bir şekilde lanet okunduğuna rastlanmaz. Şiirlerde, "Yuf münkire, lanet Yezîd'e", "Kör olsun Mervân" ve "Hü gerçeğe, lanet Mervân'a" gibi teberrî ifadelerine yer verilir. Müsahib meydanında okunan eşik gülbankında da geçen bu ifade, yani münkire ve Yezîd'e lanet, Şah Hatâî'nin şiirlerinde de sık sık tekrarlanır. "Alevilerce, 'Mervân', yalan ve yüzsüzlük simgesidir. Şeytanın vekili sayılır. Buna göre de yalan söyleyene, karıştırıcılık yapana, ikiyüzlüye 'lanet Mervân' diye seslenilir."[81]

c) Kerbelâ şehitlerine bağlılık/Muharrem matemi: İmamiye Şiasında Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in Emeviler tarafından şehit edilmesi lanetlenir ve bununla ilgili mersiyeler yazılmıştır. Şiada namazlarda, kutsal kabul edilen Kerbelâ toprağından yapılan *türbet* veya *mühür* denilen bir parça üzerine secde edilir. Alevi-Bektaşilikte de, Muharrem ayı son derece önemlidir. Bu ayda Aleviler, 12 gün oruç tutarlar, 10. günü sembolik olarak dede ocakları sancak açarlar ve kurban

[75] İçinde on iki imamın övüldüğü ve adlarının geçtiği şiirler olarak bilinen ve Bektaşi ayinlerinde okunan Düvâzdeh İmâm/Düvazmam/Düvaz örnekleri için bkz. Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 45-57.

[76] Bisâtî, *Menâḳıbu'l-esrār behcetu'l-aḫrār (Risāle-i Şeyḫ Ṣāfī)*, v. 56a-b; *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 135; *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 30-31.

[77] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 135; *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 32-34

[78] *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 34-36.

[79] *Tam ve Hakiki Hüsniye*, haz. Heyet, s. 66, 102, 103,166, 176.

[80] Sadık Firudin Oğlu Nağiyev, *Kızılbaşlık Hakkında*, Bakı 1997, 12.

[81] Bu kullanımlar için bkz. Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, s. 35, 41, 67.

keserler. Ayrıca birlik ve beraberliğin sembolü olarak Aşure pişirilip konu-komşuya dağıtılır. Bu ayda Aleviler, Emeviler tarafından Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'da şehit edilmesi dolayısıyla yas ve matem tutarlar. Ancak Şiiler gibi feryad u figan ederek, bedenlerine zarar vererek taziyede bulunmazlar. Alevi-Bektaşiler arasında en çok okunan ve yazarı Şii olan *Kenzu'l-mesā'ib* (Kumru) bütünüyle Kerbelâ ile ilgili bir eserdir.[82] Ancak, Alevi-Bektaşilerde Kerbelâ'da şehit edildiğine inanılan Hz. Ali soyundan on dört masum-ı pak önemli bir yer tutar.[83]

Alevi-Bektaşilerin yazılı kaynakları veya onlar arasında etkili olan kaynaklar, genel olarak değerlendirildiğinde, *Hüsniye*, *Kenzul-mesā'ib*, *Menāḳıbu'l-esrār behcetu'l-aḥrār (Risāle-i Şeyḫ Ṣāfī)*, *Şeyh Safi Buyruğu* ve Muhammed Seyfüddîn Zülfikârî Derviş Ali'nin *Bektaşi İlmihâli*, büyük ölçüde Kızılbaş ve Bektaşileri Şiileştirmeye yönelik yazılmış ve ağırlıklı olarak Şii unsurlar taşıyan eserlerdir. Bunlar Kızılbaş veya Bektaşiler tarafından yazılmadığı gibi, Şianın sistematik teolojisini inceleyen eserler de değildir. Özellikle Muhammed Seyfüddîn Zülfikârî Derviş Ali eserinden istifadeyle Necip Asım'ın hazırladığı[84] ve daha sonra ondan hareketle hazırlanan *Bektaşi İlmihâli*[85], itikadi konularda ve fıkhi konularda büyük ölçüde İmamiye Şiası ile paralellik arz etmektedir.[86] Ama *Makâlât*, Cönknâmeler, Menâkıbnâmeler, Vilâyetnâmeler, Tahtacı Buyrukları, Erkânnâmeler, *Cebbâr Kulu Kitabı*, Fütüvvetnâmeler ve Tercümanlar, diğerlerinden tamamen farklı bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Bu bakımdan eserler arasında bir bütünlük ve insicam yoktur.

Alevi-Bektaşiler arasında etkili olan bazı Fütüvvetnâmeler, Hz. Ali'nin imametine delil getirilen Gadîr-i Hum, Kırtas hâdisesi ve Sakaleyn gibi Şii-İmami unsurlara eserlerinde geniş yer verdiklerini görmekteyiz.[87] Ancak, bu fütüvvetnâmelerde, Şii kaynaklardaki gibi, velâyet fikri Hz. Ali ve diğer imamların Hz. Peygamber'den sonra imamete hak sahibi oldukları şeklinde tamamen siyasal vesayet çerçevesinde açıklanmaz.[88] 15.-16. yüzyıllarda yazılan Fütüvvetnâmelerde farklı bağlamlarda Şii-İmami unsurlara yer verilmesi, bu tarihten itibaren Şii-İmami propogandanın Anadolu'da etkili olmaya başladığını göstermektedir.[89]

[82] Mirza Muhammed Naki Derbendi, *Kitābu'l-mustetāb Kenzi'l-mesā'ib*, İstanbul 1327. Bu eser Şii Azeriler ve Dağıstanlılar arasında da çokça okunmaktadır.

[83] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 135; *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 30-31.

[84] Necip Asım, *Bektaşi İlmihâli*, İstanbul 1925.

[85] *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, Manisa 1989.

[86] Bkz. *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 39-40, 48, 10-11.

[87] Gadîr-i Hum olayını kullanış biçimleri Şii kaynaklardan farklıdır. Bkz. er-Razavî, Muhammed b. Seyyid Alâuddîn el-Hüseyin, *Miftāḥu'd-dekā'ik fî beyāni'l-futuvveti ve'l-ḥaḳā'iḳ*, Millet Ktp., Şer'iyye, 902, v. 11a-13-b; Abdülbâki Gölpınarlı, "Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin'in Fütüvvenâmesi", *İÜİFM* XVII (1955-1956), Nu: 1-4, s. 80-81.

[88] Fütüvvet ehlinin mezhebî eğilimi konusunda farklı yorumlar bulunmaktadır. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Abdulbâki Gölpınarlı, "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", c. 11, Ekim 1949-Temmuz 1950, No: 1-4; s. 57-63; Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 8-10, 100-105.

[89] Krş. Neşet Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", *AÜİFD*, I, s. 77-79; Y. Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul 1990, s. 151 vd.

g) Caferi Unsurlar

Fıkıhta, 6. imam Ca'fer-i Sâdık'ın görüşlerine uyan kimselere Caferi denilmektedir. Her ne kadar bir fıkıh mezhebinin adı ise de, Alevi-Bektaşiler arasında Caferilik, "mezhebim Caferidir" ifadesinden ibarettir. Fakat İmam Ca'fer hakkında ve onun ibadetler ve muamelatla ilgili görüşleri hakkında pek fazla bir şey bilmezler. Caferi mezhebinin en önemli görüşlerinden olan, belli bir miktar para karşılığında süreli evlilik (mut'a nikâhı), abdestte çıplak ayağa mest etmek, ezanda *Eşhedu 'Aliyyen veliyyullāh* ve *Ḥayye 'alā ḫayri'l-'amel* kısımlarının ilavesi, günlük namazlarda öğlenle ikindiyi, akşamla yatsıyı birleştirerek kılmak gibi görüşlere –*'Aliyyen veliyyullāh* ifadesi istisna edilirse– Alevi-Bektaşi kaynaklarda rastlanmamaktadır. Fıkhi anlamda mut'a nikâhının doğruluğu, sadece *Hüsniye*'de[90] savunulmaktadır. Diğer hususlar ise, Necip Asım'ın *Bektaşi İlmihâli* ve ondan istifade eden Haydar Kaya'nın hazırladığı *Bektaşi İlmihâli*'nde[91] kabul görmektedir. Muhammed Seyfüddîn Zülfikârî Derviş Ali, abdestin nasıl alınacağı konusunda bilgi verirken, çıplak ayaklara mesh edileceğinden bahsetmektedir.[92] Bu eser muhtemelen Bektaşileri Şiileştirmek üzere kaleme alınmış, yazarı ve kimliği tam olarak aydınlatılamamış bir eserdir. Günümüzde Alevilerden sadece Çorum Ehl-i Beyt çevresi Caferi fıkhına göre amel etmektedir.

Alevi-Bektaşiliğin yazılı kaynaklarında İmam Cafer'in fıkhi görüşlerine hiç yer vermeden "mezhebim Caferidir", "İmam Ca'fer mezhebine uyarız"[93], "İmâm-ı Ca'fer'in mezhebindenim"[94], "Mezhebim sorarsan derler Caferî"[95] ve "Mezhebim hak Caferidir"[96] gibi ifadeleri, ikrar ve musahib tercümanında,[97] nikâh[98] ve telkin[99] dualarında Caferi mezhebine yapılan vurguları siyasi-itikadi veya fıkhi bir mezhep olarak algılamayacağı gayet açıktır. Böyle bir kullanım, daha önce de ifade ettiğim gibi, içi boşaltılmış ve sözde bir Caferiliktir.[100] Hatta Ahmet Rif'at, ikrar tercümanlarına bu ifadenin sonradan sokulduğunu iddia

[90] *Tam ve Hakiki Hüsniye*, haz. Heyet, s. 153-154.

[91] Mesela, namazda Kerbelâ toprağına secde edilmesi konusunda Şia gibi düşünmektedir. Bkz. *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 42.

[92] Necip Asım, *Bektaşi İlmihâli*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1925/1343, s. 16.

[93] Pir Sultan Abdal'a nispet edilmektedir.

[94] Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 187.

[95] Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 319.

[96] Asım, *Bektaşi İlmihâli*, s. 21-22.

[97] Bkz. Mehmed Ali Hilmi Dede Baba, *Erkânnâme*, nşr. Müfid Yüksel, Bakış Yayınları, İstanbul 2002, s. 171-172 (*Bektaşîlik ve Mehmed Ali Hilmî Dedebaba* adlı eser içinde, 162-191); Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, s. 39; *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 103, 107, 110; Kızılgöz, *Gülbenk Alevilikte Dua*, s. 111. Krş. s. 44. Bu ifadenin geçmediği ikrar tercümanları da vardır. Bkz. Kızılgöz, *Gülbenk Alevilikte Dua*, s. 155.

[98] *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 52-53.

[99] "Mezhebin İmam Cafer Sadık". Bkz. Kızılgöz, *Gülbenk Alevilikte Dua*, s. 111. *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 52-53.

[100] Alevi-Bektaşilerle ilgili incelemelerde bulunan kimselerin kanaati de böyledir. Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, s. 121, 164; Yörükân, *Tahtacılar*, s. 245.

ederek, eserindeki ikrar tercümanından bu kısmı çıkarmıştır.[101] Günümüzde Alevilerin ve Bektaşilerin hemen hemen tamamına yakınının, ikrar tercümanında zikretmesine rağmen pratikte Şii-İmamiyenin fıkıhtaki mezhebi olan Caferiliği kabul etmemesi, yukarıda zikrettiğim kanatleri doğrulamaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Farklı tarihselliklere sahip dinî grupları tanımlamakta kullanılan ortodoks ve heterodoks kavramlarıyla, İslam düşüncesinde ortaya çıkan siyasi ve itikadi mezhepleri, fıkhi mezhepleri ve tarikatları tasnif etmek metodolojik açıdan doğru değildir. Çünkü bu iki kavram, teolojik açıdan kendi kültüründe, birbirine muhalif ve birbirinin varlığını onaylamayan iki zıt anlayış için kullanılır. Bu anlayışa göre, genel kabul dışına çıkan görüşler heterodoks ilan edilerek yok edilmesi gereken düşmanlar olarak görülmektedir. Hâlbuki İslam'da doğrunun ölçüsü mezhepler değildir. Asıl ölçüt Kur'an ve mezhepler öncesi İslam tasavvurunda aranmaktadır. Bu anlayışta bütün yorumlara yer vardır ve bunlardan hiçbirisi ortadan kaldırılması gereken sapık anlamında heterodoks ilan edilmemiştir. Diğer taraftan, İslam tarihinde mezhep ve tarikatlar çıkmadan önce Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla belirlenen kurumsal bir İslam vardır. İslam denilince kastedilen budur. Ancak, daha sonra ortaya çıkan farklılaşmalar, müşterek olarak kabul edilen İslam'ın neliği ile ilgili olmayıp tamamen onun anlayışması ve yaşanmasıyla ilgili farklılaşmalardır. Ortodoks kelimesi, doğrudan kilisenin temsil ettiği dinî anlayışı ifade ettiği için, onun dışındakiler sapık (heretik) statüsünde görülmüştür. Bunları sürekli olarak kendisine benzeştirmek veya ortadan kaldırmak istemiştir. Kavramın Avrupa kültüründe dinî-toplumsal delaletini aynen alarak kendi kültürümüzde kullandığımızda, kültürümüzdeki hareketleri bu kalıba sokmuş oluyoruz. Aslında bizim kültürümüzdeki siyasi ve itikadi mezhepler, fıkhi mezhepler ve tarikatlar şeklinde bu iki kavramla tasnifi mümkün olmayan dinî veya teolojik bir çoğulculuk söz konusudur. Siyasal iktidarın bu grupları kullanmaları veya tekellerine almaları hariç, birbirlerine karşı, nadiren 'öteki' muamelesi yapmışlardır. Diğer taraftan, Ehl-i Sünnet denen yapı, tamamen siyaset tarafından ortaya konulan ve kurumlaştırılan bir yapı değildir. Ehl-i Sünnetin öncüsü veya temsilcisi olarak görülen pek çok kişi, resmî siyasetin benimsediği bir Sünniliğe karşı çıkmıştır. Çünkü İslam düşüncesinde Hıristiyanlıktaki gibi Kilise'nin temsil ettiği tek bir Ortodoksi değil, farklı ortodoksiler vardır. Siyasal bir ideoloji olarak ve tek cephe hâlinde Sünnilik alındığında, bunun karşısındaki heterodoksi, her ne kadar Şiilik olarak öne çıksa da, onun dışında da diğer itikadi mezheplerden Mutezile, Haricilik ve Mürcie gibi heterodoksiler de söz konusudur. Bunların dışında her mezhebin aşırıları diye

[101] Bkz. Ahmed Rif'at, *Mir'ātu'l-maḳāṣıd*, s. 284. Şeyh Baba Mehmed Süreyya ise, Ceaferilik diye bir mezhebin olmadığı fikrini savunur. Geniş bilgi için bkz. *Tarîkat-ı Aliyye-i Bektâşiyye*, sad. Ahmet Gürtaş, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 9-10.

bilinen ve gulat denen alt gruplar söz konusudur. Diğer taraftan hiçbir mezheple ilişkilendirilemeyen İslam'ın dışında tutulan gruplar vardır. Peki, heterodoks bunlardan hangisidir? Bana göre bu kadar fazla dinî ve teolojik çoğulculuğu Batı kaynaklı iki terimle tasnif etmek ve bütün tarihî siyasi olayları bu iki paradigma doğrultusunda incelemek sorunları çözmekte yetersizdir. Hele hele birçok farklı din anlayışlarına müsamaha gösteren ve onları öteki olarak görmeyip tek gözle gören sufiliği ve onun kurumsal biçimlerini bu kavramlarla tanımlamak daha da büyük sorunlar yaratmaktadır.

Gerek kurumsallaşma sürecini tamamlamış tarikatlar, gerekse tarikat benzeri sufi oluşumlar, aslında teoloji veya doksa (*doxa*) merkezli olmayıp, farklı mezhebî unsurları bünyesinde barındıran doktriner açıdan bağımsız zümreler olarak tanımlanabilecek mezheplerüstü (*metadoksy*) kültürel ve ahlaki-dinî topluluklardır. Radikal, dışlayıcı, fundamentalist ve marjinalleştirme özellikleri taşıyan heterodoksi ile çoğunluğun hakimiyetine dayanan geleneksel ve kalıplaşmış resmî din anlayışı olarak bilinen Ortodoksi kavramları, bu toplulukları tanımlamakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü bunlar, mezhebî çoğulculuğa veya dinî çoğulculuğa zemin hazırlayan birden fazla aidiyeti ve kimliği olan doksilerüstü (*metadoks*) mistik topluluklardır. Yesevilik, Nakşilik, Mevlevilik, Kadirilik, Bektaşilik ve diğer sufi/mistik hareketler dikkatle incelendiğinde, bazı dönemler de bir mezhebin unsurları ağır basmakla birlikte, ilk ortaya çıktıkları andan itibaren fıkhi ve itikadi konularda tek bir kimliğe sahip olmamışlardır. Bazen birbirine zıt, birden fazla kimliğin veya fikrin taşıyıcıları olmuşlar, gittikleri coğrafyada ve karşılaştıkları toplumlarda hâkim olan itikadi ve amelî mezhep mensuplarına kapılarını daima açık tutmuşlardır. Bu yüzden bir sufi tarikatta, tarihin çeşitli dönemlerinde farklı mezhepleri benimseyen kimseler olmuştur. Hatta aynı dönemde tâlibleri veya müridleri arasında fıkıhta Şafii, Maliki, Hanefi veya Caferi ya da itikadda Maturidi veya Eşari olanlar bulunabilmiştir. Örneğin İbn Arabî, fıkıhta Maliki, itikadda Eşariliğin etkisinde kalmış, tasavvufta vahdet-i vücûd nazariyesini ortaya atmış birisidir. Aslında sufi önderler, bu sıkı kalıplara ve kimliklere sığmamaktadır. Çünkü katı bir kimlik kazandırmak veya keskin hatlar koymak sufiliğin tabiatına aykırıdır. Aksine birbirine geçişken ve değişken kimlikler vardır. Örneğin Ahmed Yesevî, Beyâzîdi Bistâmî, Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî, İbn Arabî, Suhreverdî ve diğerleri, insanları tek bir mezhepte birleştirmek yerine mezheplerüstü İslam kimliğinde birleştirmeyi hedeflemişlerdir. Sufiliğin bu yapısı, her cinsten, renkten ve mezhepten insana daha serbest ve samimi bir dindarlık yaşayabilmek açısından cazip gelmiştir. Bu da kültürel zenginliklerin sufilik yoluyla İslam'la uzlaştırılarak günümüze kadar gelmesini sağlamıştır. Bu mistik dünya görüşünün merkezinde, "menkıbevi din anlayışı", "yaratılanı yaratandan ötürü daima hoş görmek", "hak bir, yol bin veya bin bir", "yetmiş iki millete aynı gözle bak-

mak"[102], İslam'ın hoşgörüsünü evrenselleştirmek, dışlayıcı değil kapsayıcı ve kucaklayıcı olmak, eğitim ve öğretim yoluyla kâmil insan yetiştirmek gibi temel ilkeler bulunmaktadır. Bu da gösteriyor ki, Alevilik ve Bektaşilik, diğer sufi oluşumlar gibi varlığını İslam'a borçlu olan, gücünü ve heyecanını ondan alan dinî-kültürel ve mistik-ahlaki bir harekettir.

Alevilik ve Bektaşilik, maalesef, günümüzde, bazı kesimlerce Marksist ve materyalist bir tarih anlayışıyla ele alınarak, tarihteki uzlaştırıcı ve kapsayıcı kimliğinden tecrit edilip çatışmacı, muhalif bir siyasi harekete dönüştürülerek, ya doğrudan İslam'a ya da Sünniliğe muhalefet olarak yeni bir Alevi kimliği inşâ edilmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, İslam'la Sünnilik arasında herhangi bir ayrıştırmaya gitmediği ve her ikisini aynileştirdiği için, İslam'ın mezhepler öncesi kendine has temel prensiplerini Sünnilik olarak algılamakla sonuçlanmaktadır. Bazı çevreler de, Alevilik ve Bektaşiliğin mezheplerüstü çoğulcu yapısını suistimal ederek, bu yapıdan farklı bir din, farklı bir mezhep/teoloji, felsefi sistem veya siyasal ideoloji çıkarmaya çalışmaktadır. Bu tür teşebbüsler, otantik ve gelenekli Aleviliğin özgünlüğünü bozacak, sınırlarını zorlayacak ve Aleviliğin dışına çıkmayı beraberinde getirecektir. Modernleşme karşısında yeni bir Alevi ve Bektaşi kimliği inşâ edilecekse, Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî ve Mevlânâ'nın başını çektiği tarihsel Anadolu sufi bağlamıyla vahdet-i vücûdcu evrensel bağlamından, Kur'an kültürü ile İslam kimliğinden koparmadan, dört kapı kırk makam çerçevesinde ve kendi özgün yazılı kaynaklarından hareketle inşâ edilebilir. Ama, eğer bir mezhep hüviyeti kazanabilmek istiyorsa, sistematik bir teoloji kurmak durumundadır. İşte bütün sorun, kimliği oluşturmada hangi referans çerçevesinin esas alınacağı ve nasıl bir teoloji kurulacağı konusunda odaklanmaktadır.

[102] Büyük Buyruk olarak da bilinen *Menâḳıbu'l-esrâr behcetu'l-aḥrâr (Risâle-i Şeyḫ Şâfî)*, adlı eserinde Âdâb-ı Evliya'nın 28'nci maddesi şöyledir: "Kimseye horluk ile bakmayup 72 millete yek nazar ile baka ve herkese muhabbet göstere, bu eyu bu kem dimeye, daima edep üzere ola, beş vakte kaim (beş vakit namazını kılan) ve şer-i muhkem ola, cem-i enbiya ve evliya tarıkına mürid-i pîr olan kişilere bu ahkâmları ve bu erkânları yerlü yerince bile ve göstere dahi amel ede, zira şeriatı kaim olmayan hakikati dürüst olmaz" Bkz. v. 14a-b. Krş. *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 126; Âşık Paşa-yı Velî, *Garipnâme*, çev. Bedri Noyan (Dedebaba), Ardıç Yay., Ankara 1998, s. 47-48. Hacı Bektaş Velî de, hakikatin ikinci makamı olarak yetmiş iki milleti ayıplamamayı saymıştır" Bkz. *Makâlât*, s. 192.

islâmiyât VI (2003), sayı 3, s. 55-70

Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine*

MUSTAFA ÖZTÜRK
DR., O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ozturk65@yahoo.com

Ariftir Mushaf'tan dersler okuyan
Tevrat'ı, İncil'i ezber okuyan
Cemal-i Mushaf'ı bir bir okuyan
Almıştır fermanı, Kur'an istemez.
Kul Nesimi

özet
Bu makalede, geleneksel Aleviliğin Kur'an algısı irdelenmektedir. Genellikle Aleviliğin en temel iki yazılı kaynağı olarak kabul edilen *Buyruk* ve *Hüsniyye*'deki bilgilerin kullanıldığı makalede, sırasıyla, Alevilikte Kur'an'ın mahiyeti ve kutsallık değeri, Kur'an ve tahrif sorunu, Kur'an'ın anlam ve yorumu ve son olarak da Aleviliğin Kur'an'a referans çerçevesi incelenmiştir.

anahtar kelimeler
Alevilik, Aleviler, Ayin-i Cem, Dört Kapı Kırk Makam, Kur'an, Kur'an'ın Tahrifi

Giriş

Alevilik ve Aleviler üzerine bilimsel yazı yazmanın kendine özgü birtakım zorlukları var. Alevilik diye nitelenebilecek tek tip bir düşünce/inanç yapısı ve Aleviler diye isimlendirilebilecek monoblok bir gövdenin bulunmayışı, bu zorluğun başlıca nedenlerinden biri olarak kaydedilebilir. Bu yüzden, Alevilik hakkın-

* Bu çalışmaya çok değerli görüş ve düşünceleriyle katkıda bulunan Doç.Dr. Ömer Özsoy, Dr. Harun Yıldız ve Araş.Gör. Cenksu Uçer'e teşekkür etmeyi borç biliyorum.

da Alevilerin yazılı kaynakları üzerinden konuşmak, genellikle en tekin ve akademik bakımdan en hesabı verilebilir yol olarak görülür. Oysa, bir yandan Alevi-Bektaşi-Kızılbaş vs. ayrışma ve yerine göre kesişme alanlarının varlığı, öbür yandan, Alevi olarak bilinen kesimlerin/isimlerin dünden bugüne kendilerini tanımlayış biçimleri arasındaki neredeyse takip edilemez farklılaşma, araştırma alanımızı yazılı kaynaklarla sınırlamamız durumunda bile, bu kaynakları kendisine isnat etmek için ihtiyaç hissedeceğimiz homojen bir yapıdan bizi mahrum bırakmaktadır. Dolayısıyla, Aleviler hakkında, kendi yazılı kaynaklarına istinaden yazılacak herhangi bir yazı, bütün Alevileri temsil etmeyen kaynaklara başvurmuş olmakla eleştirilmeyi göze almak durumundadır. Konu, Alevilerin Kur'an algıları olduğunda da durum farklı değildir. Bütün bu zorlukları ve yanlış anlama, anlatma ve anlaşılma ihtimallerini göze alarak bu konuda yazı yazmayı, önce anlaşılabilir, sonra meşru kılacak yegâne saik, Alevilerin Kur'an'ı algılayış biçimlerine dair herhangi bir hazır resmin güdülemediği 'bilme istemi'nden başka bir şey olmasa gerektir. Nitekim, bu yazı, bu konuda kaleme alınan ilk yazı olmadığı gibi, kuvvetle muhtemeldir ki, son yazı da olmayacaktır.

İfade etmeye çalıştığımız zorlukların bu yazı için de geçerli olduğunun bir ölçüde itirafı ve bu itirafa mütenasip tevazuun ifadesi olmak üzere, başlıkta, ister istemez homojen bir düşünce/inanç sistemini çağrıştıran 'Alevilik' tanımlaması yerine, daha reel ve üzerine konuşulabilir olduğunu düşündüğümüz 'Aleviler' belirlemesini kullanmayı yeğlemiş bulunuyoruz. Bir adım daha ileri giderek şunu da ifade etmeliyiz ki, bu yazının ilgisi, Alevilerin yazılı kaynaklarında yer alma ve Aleviler arasında yaygın olma gibi ölçütler bakımından 'geleneksel Alevilik' olarak nitelenmeyi hak eden tezahürlerle sınırlı tutulmaya çalışılmıştır. Bu sınır çerçevesinde 'Aleviler'den ve 'Alevilik'ten kastımız; Hz. Ali, On İki İmam ve Ehl-i Beyt sevgisi başta olmak üzere, cem, semah, aşure, muharrem, tevellâ (*tevellî*), teberrâ (*teberrî*), dört kapı kırk makam gibi kendine özgü değer ve kavramlara sahip çıkan, bu kavramların anlam evrenini tarihten tevarüs ettiği çeşitli mezhebî unsur ve motiflerle tezyin eden, yanı sıra, taşıyıcılığını büyük ölçüde 'Dede' figürünün üstlendiği şifahi kültür ürünleriyle beslenen, keşf ve ilham gibi irfani bilgi kanallarına epistemolojik değer atfetmesinin yanında, Tanrı, varlık, ruh, ölüm ve ölümsüzlük gibi metafizik temalara ilgi gösteren ve nihayet, hem dolusunu içen hem Allah'ını seven Aleviler ve buna bağlı olarak, bu geniş tarife giren insanlarda tezahür eden Aleviliktir.

Anlaşılmış olacağı üzere, 'geleneksel Alevilik' terkibi, aynı zamanda çalışmada kullanılan kaynaklarla ilgili bir sınırlandırmaya da işaret etmektedir. Buradaki sınırlandırma ise, genellikle bir arada kullanılan Alevilik ve Bektaşilik kavramlarının aslında iki ayrı sosyal yapıya delalet ettiğine ilişkin teşhislere katılıyor olmamızdan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, çalışmada özellikle Bektaşi tekkesi etrafında oluşan yazılı kültür ürünlerinden, Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö. 669/1271[?]) izafe edilen *Makâlât* ile *Vilâyetnâme-Menâkıbnâme* türü kaynak-

lara atıfta bulunulmamıştır. Her ne kadar, bu kaynaklar Alevi-Bektaşi kültürünün ortak malı olarak kullanılmaktaysa da, bu kullanım, Aleviliğin mutlaka Bektaşilikle aynı çerçeve içinde ele alınması gerektiği anlamına gelmemektedir.[1] Özetle, Bektaşiliğin Aleviliğe nispetle daha rafine bir mahiyet arz ettiğine ilişkin kanaati ikna edici bulduğumuz içindir ki, kaynak kullanımında bu tarz bir sınırlandırmayı esas alarak, geleneksel Aleviliğin en temel iki yazılı kaynağı olarak kabul edilen *Buyruk* ve *Hüsniyye*'ye başvurduk.[2]

Bu iki kaynaktan ilki, 16. asırda Safevilerin devletleşme sürecini takip eden dönemlerde Anadolu'daki Alevi çevreleri etkilemeye yönelik bir araç olarak kullanılmıştır. Temelde Alevilik yolunun (sürek) âdâb ve erkânını öğretmek maksadıyla kaleme alınan eserdeki konuların işlenişinde otuz küsur ayete atıf yapılmıştır.[3] Geleneksel Aleviliğin yine büyük değer atfettiği *Hüsniyye* ise gerçekte hayali roman türünde bir eser olup, yazarın, tümünü –imamet meselesi hariç– Şii-Mutezili akîdeye uygun şekilde işlediği iman-küfür, dalalet-hidayet, imamet meselesi, peygamberler ve imamların masumiyeti, *ḫalḳu'l-ḳur'ān* ve ru'yetullâh problemi, yetmiş üç fırka meselesi, Gadîr-i Hum ve kırtas hâdisesi, Hz. Ali'nin efdaliyeti ve Hz. Ebû Bekir'in hilafeti gibi konuların tümünde çok sayıda ayet yorumuna yer verilmiştir.[4] Müellifine aidiyet probleminin yanı sıra,

[1] Nitekim, konunun uzmanı olan birçok araştırmacının ortak kanaatine göre, 13. yüzyılda heterodoks bir tarikat olan Kalenderilik içinde teşekkül etmeye başlayıp 15. yüzyılın sonlarında Hacı Bektâş-ı Velî an'analeri etrafında biçimlenen bir tarikat hüviyetindeki Bektaşilik; inanç, ayin ve erkâna taalluk eden temel konularda Alevilikle büyük ölçüde benzeşse de, sosyal ve örgütsel yapı bakımından kendine özgü hususiyetlerle temayüz eder. Bu bağlamda Aleviliğin daha ziyade kırsal, Bektaşiliğin ise kentsel bir karakter taşıdığı kabul edilir. Nitekim, Bektaşiler, müesses bir tarikat etrafında kümelenen eğitimli ve örgütlü bir topluluk hüviyetindedir. Aleviler ise daha ziyade kırsal bölgelerde yaşayan, ekseriyeti göçebe ve ümmi insanlardan oluşan dağınık bir sosyal yapıyı temsil eder. Geniş bilgi için bkz. Irene Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Cem Yay., İstanbul 1994, s. 108; Mehmet Eröz, *Türkiyede Alevîlik-Bektâşîlik*, Otağ Matbaası, İstanbul 1977, s. 52-53.

[2] Hüsniye kelimesinin *Hüsniyye* şeklindeki italik yazımı, eserin kendisine, tek 'ye' harfiyle normal yazımı ise eserin baş kahramanı olan cariyeye işaret etmektedir.

[3] Gölpınarlı'ya göre Bisâtî isminde bir zat tarafından *Menāḳıbu'l-esrār behcetu'l-aḫrār* ismiyle kaleme alınan bu eser, sonradan, Hatâyî mahlasıyla şiirler yazan Şah İsmâ'îl Safevî'ye (ö. 930/1524) nispet edilerek anılmıştır. Halk arasında genellikle *Cafer-i Sadık Buyruğu* diye anılan bu eserin yanı sıra, Erdebilli Şeyh Sâfî'ye (ö. 735/1335) nispet edilen ikinci bir eser daha mevcuttur. Bazı araştırmacılara göre, bunlardan ilki *Büyük Buyruk*, ikincisi ise *Küçük Buyruk* diye anılmaktadır. Henüz tenkitli neşri yapılmamış olan eserin, çok sayıda baskısı bulunmaktadır. Bu çalışmada eserin, Adil Ali Atalay tarafından *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* adıyla neşredilen versiyonu ile Mustafa Erbay tarafından neşredilen *Şeyh Safi Buyruğu* esas alınacaktır. Buyruk hakkında geniş bilgi için bkz. İlyas Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, Horasan Yay., İstanbul 2002, s. 43-46.

[4] *Hüsniyye*, Şii-İmami âlimlerden Ebû'l-Futûh er-Râzî'ye (ö. 5522/1157) nispet edilmekle birlikte, muhtevası üzerinde yapılan incelemeler sonucunda adı bilinmeyen bir müellif tarafından Safeviler devrinde hayalî bir roman tarzında kaleme alınmış bir eser olduğu anlaşılmıştır. Eserdeki senaryonun baş aktörü olan Hüsniye, birtakım haksızlıklar yüzünden bütün servetini kaybeden efendisini mali sıkıntıdan kurtarmak için dönemin halifesi Hârûn er-Reşîd'in huzurunda Sünni düşünceyi temsil eden İmam Ebû Yûsuf ve İmam eş-Şâfiî gibi meşhur âlimlerle münazarada bulunup onları alt eden ve böylece halifenin vadettiği 3000 altını almaya hak kazanan bir cariyedir.

bilimsel açıdan da birçok yanlışlık ve tutarsızlık içeren bu eserdeki bilgilerin günümüz Aleviliğindeki yerini ve gerçek değerini belirlemek, kuşkusuz çok önemlidir. Bu maksatla, çalışmamızda, Anadolu'nun muhtelif yörelerindeki Aleviler üzerine yapılan bazı akademik araştırmalardaki verilere de müracaat edilmiştir. Bunun yanında, Alevi-Bektaşi edebiyatındaki yedi büyük saz şairine ait nefeslere yer yer göndermeler yapılmış; ayrıca, Aleviliğe içeriden bakan çağdaş bazı yazarların Kur'an'la ilgili görüşlerine de atıfta bulunulmuştur.

Yazımızın ilgi alanını, mümeyyiz vasıflarını yukarıda kısaca vermeye çalıştığımız 'geleneksel Alevilik'le sınırlamaya bağlı olarak, günümüz Türkiye'sinde görüş ve düşüncelerini *Ondört Masum* ve *Aşure* dergileri vasıtasıyla neşretmeye çalışan ve Bektaşiliği kapı dışarı bırakarak Aleviliği İsnâaşeriye Şiasına irca eden çevrelerle, yine Türkiye'de 1960'lı yıllardan itibaren sol ve solculuk gibi kavramlaştırmalarla birlikte anılmaya başlanan ve son dönemlerde *Pir Sultan Abdal*, *Kervan* ve *Zülfikar* gibi dergiler etrafında kümelenen Marksist-Ateist Aleviler, bu çalışmanın ilgi alanı dışında bırakılmıştır.[5]

1. Aleviler Nezdinde Kur'an'ın Mahiyeti ve Kutsallık Değeri

Aleviliğin temel yazılı kaynaklarına göre Kur'an, Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e vahyedilmiş bir kelamdır. *Buyruk*'taki ifadeyle, "Ve dahi İncil İsa'ya, Tevrat Musa'ya, Zebur Davud'a, Kur'an Muhammed aleyhisselama nazil olmuştur... İman şuna derler ki Cebrail aleyhisselam Hak celle ve alâ hazretlerinin indinden Sultân-ı Enbiya Efendimize getirdiği hazret-i Kur'an içinde her ne emir olundu ise ona iman etmek... İşte iman budur."[6] Bu şekilde inanılması gereken Kur'an, Hüsniye'ye göre kadîm değil hâdis, yani sonradan yaratılmış bir kelamdır. Hz. Peygamber'e vahyedilen mesajın münzel, muhdes ve mec'ul olduğunu bildiren çeşitli ayetler de, bu görüşü teyit eder niteliktedir. Bunun aksi savunulduğu takdirde, Allah'la birlikte başka kadîm varlıkların mevcudiyetini (te'addüd-i kudemâ) kabul etmek, dolayısıyla şirke düşmek mukadder olur.[7] Kur'an'ın mahiyetine ilişkin bu görüş, İslam kelam tarihindeki meşhur *ḫalḳu'l-ḳur'ān* tartışmasında Mutezilenin savunmuş olduğu tezin tekrarından başka bir şey değildir. Nitekim bu tez, hicrî 3. asırda Nevbahtî ailesiyle başlayıp Şeyh Mufîd (ö. 413/1023), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi âlimlerle perçinlenen Şia-Mutezile yakınlaşmasıyla birlikte İmamiye Şiası kelamında da kabul görmüştür.[8]

Klasik Şii-Sünni çatışması üzerine kurgulanan bu eserde Hüsniye, Şiayı; gerçekte hayalî bir kişi olan Basralı İbrâhîm b. Hâlid el-Avnî ise, Sünniliği temsil etmekte ve yukarıda zikri geçen konuların hemen hepsi bu ikisi arasında cereyan eden bir polemik tarzında işlenmektedir. Eser hakkında daha geniş bilgi için bkz. İlyas Üzüm, "Hüsniyye" mad., *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 34-35.

[5] Günümüz Türkiye'sindeki Alevi gruplar hakkında geniş bilgi için bkz. Faruk Bilici, "Alevî-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiyesindeki İşlevi", *Alevî Kimliği/Alevî İdentity* içinde, çev. Bilge Kurt Torun-Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999, s. 68-72.

[6] *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, nşr. Adil Ali Atalay, Can Yay., İstanbul 1998, s. 12.

[7] *Hüsnyiye*, nşr. Ali Toprak, Ant Yay., İstanbul 1997, s. 65-67.

[8] Mesela bkz. Kâdî Abdulcebbâr el-Hemedânî, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-'adl* (*ḫalḳu'l-*

Şii kaynakların yanı sıra Mutezili ve Sünni kelam kitaplarında da son derece düzeyli ve etraflı bir şekilde tartışılan *ḫalḳu'l-ḳur'ān* meselesi, Hüsniye'nin dilinden oldukça avâmi bir üslûpla aktarılmış olmasına rağmen, Alevilerin ilgisini pek çekmemiştir. Bu durum, büyük olasılıkla, Şianın Anadolu Aleviliği üzerindeki izlerini silmeye yönelik gayretlerin bir sonucudur. Nitekim, *Hüsniyye*'nin orijinal metninde müstakil bir başlık altında ele alınan mut'a nikâhı bahsinin, Anadolu'daki Alevi-Bektaşilere aykırı bir anlayış olduğu gerekçesiyle,[9] eserin burada kullandığımız baskısından çıkarılmış olması, yukarıdaki tespitin doğruluğunu teyit etmektedir. Hüsniye'nin "Kur'an mahluktur," şeklindeki görüşünün Alevilerin ilgisine mazhar olmamasının bir başka muhtemel sebebi, bu görüşün Aleviler için çok fazla bir pratik değer taşımaması, yani Sünniliği mahkûm etme konusunda Aleviliğe yeterince servis sunmamasıdır. Belki bir diğer sebep de, özellikle kırsalda yaşayan Alevi kesimin, müstakil eserlere konu olacak kadar geniş ve bir o kadar da çetin olan bu mesele hakkında fikir beyan etmeyi mümkün kılacak ilmî ve entelektüel donanımdan yoksun olmasıdır.

Konunun kutsallık boyutuna gelince, Kur'an, Aleviler nezdinde mukaddes bir kitaptır. Nitekim *Buyruk* ve *Hüsniyye*'nin yanı sıra, klasik Alevi-Bektaşi şiirlerinde de Kur'an'ın değer ve kudsiyetine vurgu yapan çok sayıda güzel söz vardır. Mesela *Buyruk*'ta denir ki:

> "Kâmil pir resul soyuna ermiştir. Dört kapıyı bilir. İlim ve irfanı ile etkindir. Davranışları ile saygındır. Kur'an'ın buyurduklarını yerine getirir." "Kitapsız pir şeytandır. Talipler ise pire bağlıdır. Bu nedenle taliplerin böyle cahil pirlerin izlerinden gitmemeleri ve sözlerine itibar etmemeleri gerekir. Kimi pirler 'Aktan okurum, karayı bilmem' diye okur-yazarlığı küçümserler. Böyle söyleyen pir Kur'an'ı ikrar (?) etmiş demektir. Aktan okumak âşıklara özgüdür. Oysa âşıkların da Kur'an'ı övmesi ve buyruklarını yerine getirmesi gerekir. Bir âşığın sözü Kur'an'a uyduğu sürece o gerçek âşıktır. Sözleri Kur'an'a uymayan âşığın sözüne itibar edilmez. Ayetsiz, kitapsız söz söyleyip, nasihat eden pirin söylediği sözler saygın değildir. Söylenen sözün kesinlikle Kur'an'a uyması gerekir. Âşığın serveti altın ise Kur'an mihenk taşıdır, üstadları sarraftır."[10]

Hemen belirtelim ki, buradaki kutsallık, oldukça belirsiz bir kutsallıktır. Bu bağlamda analojik bir yaklaşımla denebilir ki, Kur'an'ın Aleviler nezdindeki kutsallığı, Sünnilerin Tevrat, Zebur ve İncil'e ilişkin kutsallık telakkileriyle hemen hemen aynıdır. Zira, Sünnilik, adı geçen kitaplara, özünde Allah katından gönderilmiş birer vahiy olduğu için kutsallık atfeder; ama bu kitapların tahrif edildiği inancından dolayı, bu kitapların dünyasıyla empatik ve sahici bir iliş-

ḳur'ān), nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1961, VII. 3-6, 78-79, 86-87; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İḳtiṣād fîmā yete'allaḳu bi'l-i'tiḳād*, Necef 1979, s. 65-67.

[9] *Hüsniyye*, s. 11 (Yayıncının notu).

[10] *Buyruk*, Haz. Fuat Bozkurt, İstanbul 1982, s. 12, 19. Ayrıca bkz. İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1998, II. 256, 262, 267; III. 100.

ki kurmaktan da mümkün mertebe istinkaf eder. Tıpkı bunun gibi, Alevilik de Kur'an'a teorik –belki 'retorik' demek daha doğru olur– düzeyde bir kutsallık yükler. Pratik söz konusu olduğunda ise, Alevinin Kur'an'la ilişkisi, "hakikat münkeşif olunca şeriat mürtefi olur" düsturunda tebarüz eder. Nitekim, bir Alevi yazarın da açıkça belirttiği gibi, Aleviler, Allah ismini anarak gülbank çekmeyi en büyük ibadet bilirler ve kalbî ibadeti tercih ederler.[11]

Kalbî ibadet, Kur'an'daki şer'î-amelî buyrukların (Şeriat) kapıda kalması anlamına gelir. Kaldı ki, gerçek Şeriat, Ehl-i Beyt mensuplarını sevmekten ibarettir. Alevi yazar Halil Öztoprak'a göre, bunun Kur'an'daki delili, "İşte Allah'ın iman eden ve iyi işler yapan kullarına müjdelediği nimet budur. De ki: Ben bu (mesajı tebliğ) karşılığında sizden yol arkadaşlarınızı sevmenizden (*el-meveddeh fi'l-ḳurbā*) başka bir şey beklemiyorum. Kim bir iyilik işlerse onun sevabını fazlasıyla veririz. Şüphesiz, Allah bağışlayan, şükrün karşılığını verendir." mealindeki 42/Şûrâ, 23. ayettir.[12] Bu ayetin Öztoprak tarafından verilen Alevi meal-tefsiri de şu şekildedir:

> TÜRKÇESİ: Ya Muhammed Tanrı taala kullarına müjde verir o kullara ki doğru amel işlerler sana tepliğ ettiğim bütün ahkamı şeraite mukabil yani şeriat şartı olarak hiçbir şey istemem ancak senin ehli beytini sevmek isterim. Herkim bu iyiliği işler onun bu sevgi iyiliğine bedel iyiliğimizi attırırız şüphesiz Allahu taala bu iyiliğe bedel günahlarınızı af eder bu sevabı işleyip de bu emre itaat edene.
>
> AÇIKLAMA: Kur'an'ı Kerim'e göre şeriat bildiğimiz evvelki kapu Hazreti Resulullah evindeki canları sevmeden başkası şeriat deyil imiş.[13]

İşte bu türden te'villerle Kur'an'daki şer'î-amelî yükümlülüklerin bağlayıcı olmadığı sonucuna varan Aleviler, davranışlarının Şeriat'la test edilmesine de şiddetle karşı çıkarlar. Çünkü Şeriat, dinin özü değil, kabuğudur. Kabukla meşguliyet ise hakikat erbabına değil, avâm-ı nâsa mahsustur. Oysa, hakikat kapısından içeri girip bâtını te'ville Kur'an'ın gerçek mânâsına muttali olan hak erenler için Şeriat mürtefi olur.[14] Kuşkusuz, bu anlayışa itiraz eden Aleviler de mevcuttur; ama yaygın anlayış budur.

Burada yeri gelmişken Kur'an'ın Alevi gelenekteki ritüelistik kutsallığına da kısaca temas etmek gerekir. Buradaki kutsallık, Kur'an'ın muayyen zaman ve

[11] Halil Öztoprak, *Kur'an'da Hikmet Tarih'te Hakikat*, Anadolu Matbaası, y.y. 1990, s. 17.

[12] Bu ayette geçen *el-meveddeh fi'l-ḳurbā* tabiri, Şii âlimlerin yanı sıra, kimi Sünni müfessirlerce de "Hz. Peygamber'in ehl-i beytini sevmek" şeklinde anlaşılmıştır. Ancak, böyle bir kişisel talep, M. Esed'in de vukufiyetle belirttiği gibi, "sizden hiçbir şey istemiyorum" şeklindeki beyanla çelişmektedir. "Ayrıca, *ḳurbā* terimiyle ilgili olarak hiçbir mülkiyet zamirinin bilerek kullanılmaması, bunun herhangi bir kişisel ilişkiyle sınırlı olmadığını, tersine bütün insanlık için geçerli olan ortak bir ilişkiye işaret ettiğini göstermektedir." Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996, III. 989 (29. dipnot).

[13] Öztoprak, *Kur'an'da Hikmet*, s. 66. (Metindeki imla ve ifade bozuklukları aynen muhafaza edilmiştir).

[14] Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yön Yay., İstanbul 1998, s. 37.

mekânlarda okunması şeklinde tezahür eder. Nitekim, günümüzde Anadolu'nun muhtelif yörelerinde yaşayan kimi Alevilerce, kutsal gün ve gecelerin ihyasında, cem ayinlerinde, vefat etmek üzere olan kimsenin başucunda, taziyede, yani vefat eden kimsenin yedinci, kırkıncı ve elli ikinci günlerinde Kur'an'dan pasajlar okunur.[15] Ne var ki, buradaki okuma, –tıpkı Sünni gelenekte olduğu gibi– sadece teberrüken tilavet etmekten öte bir anlam ifade etmemektedir.

Yine bu noktada denebilir ki, Alevileri ibadette coşkuya sevk eden Kur'an, tilavet olunandan ziyade, mızrapla çalınan "Telli Kur'an"dır. Zira, geleneksel Alevi inanç ve ibadet anlayışının pratikteki ideal formu cemlerdir. Dolayısıyla, Alevilikteki asıl ibadet; Abdal Musa (birlik), görgü-sorgu, ikrar verme, muharrem ve musahiplik cemi gibi çeşitleri bulunan ayinlerde ortaya çıkar.[16] Âyin-i cem ibadetinin Kur'an'ı ise, saz veya bağlamadır. Bu yüzden, saz, bir Bektaşi yazarın ifadesiyle, "Alevi evlerinde baş köşede bulundurulur. Saz çalınacaksa, göğsünden üç kez öpülüp başa götürüldükten sonra çalınmaya başlanır. Birine verilecekse, yine aynı saygı gösterilir. Bugün, Aleviler saza 'Telli Kur'an' demektedirler. Çünkü, sazda dile getirilen namelerin kutsal olduğuna inanılır."[17] Öte yandan, Telli Kur'an'ın eşliğinde söze dökülen nefesler de kutsal addedilir; çünkü bu nefesler, bir tür ilham ürünüdür veya vahiyden mülhemdir. Dolayısıyla, her nefes tıpkı birer ayet ve suredir. Hulasa, Alevilikte Kur'an telli, ilmihâl mızraplıdır.

2. Alevilere Göre Kur'an'ın Tahrifi Sorunu

Geleneksel Alevilikte Kur'an, Allah kelamı olarak kabul edilmekle birlikte, bu kelamın metinsel mevsukıyetinde çok ciddi problemler olduğuna inanılır. Çünkü, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından Kur'an'a kalem veya el karışmış ve böylece Kur'an tahrife uğramıştır. Alevilerin, iflah olmaz Alevi-Sünni zıtlaşması bağlamında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve dolayısıyla Benî Ümeyye'yi tahkir ve tezyif etme vesilesi addettikleri tahrif meselesi, genellikle mütecaviz bir üslûpla dile getirilmektedir. Mesela, bir grup Alevi dedesi ile Nazmi Nizami Sakallıoğlu, nam-ı diğer Dâbbetü'l-Arz Profesör 1400 tarafından hazırlanıp *Kur'an-ı Hakim ve Öz Türkçe Meali* ismiyle piyasaya sürülen eserin "Kur'an ve İnsan" başlıklı sunuş yazısında şöyle denilmektedir:

> Alemlere rahmet peygamberimizin vefatından sonra saltanat koltuğuna oturanlar, Kur'an'ı kendi düzenlerinin göstergesine çevirdiler. Kur'an'da bulunması gereken nice nice gerçekleri Kur'an'dan çıkardılar. 6666 ayet iddiası ile zamanımıza kadar gelen Kur'an'ı en sonunda 400 küsur ayet noksanı ile topluma zerk ettiler. Ebu Bekir, Ömer, Osman'ın Arabistan hükümdarlığı devirlerinde Kur'an asıl şeklinden çıkartılarak topluma zorla kabul ettiril-

[15] Günümüzdeki bazı Alevilerin bu tarz uygulamaları hakkında geniş bilgi için bkz. Harun Yıldız, *Amasya Yöresi Alevileri: Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri* (yayımlanmamış doktora tezi), Samsun 2003, s. 92.

[16] Yıldız, *Amasya Yöresi Alevileri*, s. 141-142.

[17] Zelyut, *Alevilik*, s. 167-168.

miştir. Bilhassa Emevi saltanatının kılıç tahakkümü ile devam ettirildiği yüz senelik zamanlar içinde Mervan'ın başlattığı Kur'an tahrifatı son noktaya getirilmiş, Kur'an ile birlikte mü'minlere emanet edilen Ehl-i Beyt'in ilmine asla itibar edilmemiştir.[18]

Bu iddialar, "şu ânda piyasalarda satılan, evlerde saklanan, inananlarca okunan Kur'an, hem ayet olarak noksandır ve hem de birbirini tamamlayan ayetler bölünmelere uğratılmıştır. Bölünmelere uğratılan ayetlerin mevcudu, şu anda Kur'an'ın nerede ise yarısına tekabül etmektedir. Bölünen ayetler birleştirilirse, görülecektir ki, bugün 400 küsur ayet noksanı ile okunan Kur'an, ayetlerin aslına rucu ettirilmesi ile daha da azalacak, belki de üç bin küsur ayete inecektir (...) Emeviyye düzeni Kur'an'dan pek çok gerçekleri çıkarttıkları için ayet sayısı azaldı. Azalan ayet sayısını telafi etmek için de bazı uzun ayetler kısaltılarak bir ayet ikiye üçe vs. bölündü..." şeklinde devam edip gider.

Kamuoyuna Alevilerin Alternatif Kur'an'ı olarak takdim edilen bu meali hazırlayanlara göre, şu ândaki Arapça Kur'an'ın, Ehl-i Beyt'e emanet edilen Kur'an'dan farklı olduğu gerçeğini topluma haber vermekle çok büyük bir manevi görev ifa edilmiştir. İşte bu görev bilinciyle hazırlanan mealde, "gerekli görülen ve Ehl-i Beyt ilmine denk gelen gerçek ilavelerle ayetler aslına uygun hale getirilmiştir". Ancak, "Hz. Peygamber'in ümmete Ehl-i Beyt'i ile emanet ettiği Kur'an –ki bu Kur'an geçmiş ve gelecek bütün haberleri kapsamaktadır– şu ân piyasalarda bulunan Kur'an olmadığı için, maalesef Ehl-i Beyt ilminin ölçüsündeki meal yapılabilmiş değildir."[19]

Peki, Sünni meallere alternatif olduğu ileri sürülen bu mealde ne yapılmıştır? El-cevap, alternatif olmayı hak edecek hiçbir şey yapılmamıştır. Çünkü bu meal, sayfa sonlarında dipnot olarak göze çarpan, "Bunlar Ehl-i Beyt'i hasıraltı eden Süfyânîlerdir... Bunlar Ehl-i Beyt ve onların muhipleridir" şeklindeki tekerlemeler hariç, Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin *Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri*'nden[20] aşırılmak suretiyle hazırlanmış olup, kullanılan dilin eskiliği dışında şu ân piyasada bulunan herhangi bir Sünni mealden hemen hiçbir farkı yoktur. Ayrıca, mealin sonunda Kur'an'daki ayet ve sure sayısını gösteren fihristler de sair meallerdekilerle aynıdır. Netice itibarıyla, bu meale esas teşkil eden Kur'an, bizim bildiğimiz Kur'an'dır. Oysa gönül isterdi ki, Ehl-i Beyt'e emanet edilen eksiksiz Kur'an, Dedeler vasıtasıyla tevarüs edildiği söylenen sırri-bâtı-

[18] *Kur'an'ı Hakim ve Öz Türkçe Meali (Kur'an-Heyet-Alevi Dedeleri)*, Ayyıldız Yay., Ankara 1995, (sunuş).

[19] *Kur'an'ı Hakim ve Öz Türkçe Meali*, (sunuş).

[20] Bu eser Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin *Terceme-i Tefsîr-i Tibyân* adlı eserinin Süleyman Fahir tarafından sadeleştirilmiş versiyonudur. Hıdır b. Abdirrahmân el-Ezdî'nin hicrî 773 yılında yazdığı *et-Tibyân fî tefsîri'l-ḳur'ân* adlı eserinin Türkçe tercümesi olan bu eser, tefsirî bir tercüme olup dili oldukça eskidir. Bu nedenle eser Süleyman Fahir tarafından sadeleştirilmiş (*Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri*, İstanbul 1956), daha sonra ise Ahmet Davudoğlu tarafından gözden geçirilerek dört cilt hâlinde neşredilmiştir (*Tibyân Tefsiri*, İstanbul 1980-1981).

ni ilim sayesinde ortaya konulsun, böylece tastamam bir meal yapılmış olsun...! Ne yazık ki, Süfyânîler marifetiyle ortadan kaldırıldığı ileri sürülen 400 küsur ayet bu mealde de eksiktir (!). Mealdeki tek fazlalık veya tek farklılık, daha önde de işaret edildiği gibi, bazı ayetlerle ilgili kısa açıklama notlarından ibarettir. Hemen tamamı, "Allah'ın övgüsüne mazhar olanlar Sübhânîlerdir (Ehl-i Beyt ve Aleviler). O'nun yergisine muhatap olanlar ise Süfyânîlerdir (Sünniler)" demekten ibaret olan bu dipnotlarda belirtildiğine göre, Kur'an'da zikri geçen kâfirler, zalimler, münafıklar, tağutlar, haktan yüz çevirenler, ahdi bozanlar vb. zümreler, Ehl-i Beyt'e zulüm ve haksızlık yapan Süfyânîlerdir. İman edip salih amel işleyen gerçek müminler ise Sübhânîlerdir.[21]

Kur'an'ı Ehl-i Beyt'in mahkeme dosyası gibi algılama tarzının sadece Alevilere mahsus bir özellik olmadığı, ehlince malumdur. Zira, "Kur'an'ın üçte biri bizim (Ehl-i Beyt) hakkımızda, üçte biri hasımlarımız hakkında, kalan üçte biri de diğer bütün insanlar hakkında nazil oldu."[22] türünden bazı asılsız rivayetlerden yola çıkarak, müşrikler, münafıklar, zalimler ve fasıklarla ilgili tüm ayetleri, özellikle ilk üç halifeye hamletme geleneği, Muğîriye, Mansûriye ve Hattâbiye gibi erken dönem aşırı Şii fırkalarla başlayıp İmamiye ve İsmâiliye Şiasıyla devam eden çok köklü bir gelenektir. Keza, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafet dönemlerinde Kur'an'a birtakım ekleme ve çıkarmalarda bulunulduğu iddiası da, tarihsel kökenleri Şianın imamet nazariyesinin oluşmaya başladığı ilk asırlara kadar uzanan kadîm bir iddiadır. Hicrî 4. yüzyıla kadar İmamiye Şiasına mensup bazı âlimler arasında kabul gören tahrif iddiası, özellikle mezhebin ahbârîlik kanadında yer alan Kuleynî (ö. 329/940-41) ve Kummî (hicrî 4. yüzyıl) gibi âlimlerce derlenen rivayetler aracılığıyla sonraki yüzyıllara intikal ettirilmiştir.[23] Buna karşılık, söz konusu iddia, İbn Şâzân en-Nîsâbûrî (ö. 260/874), İbn Bâbeveyh el-Kummî/Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1068), Ebû Alî et-Tabersî (ö. 548/1153), Feyz-i Kâşânî (ö. 1091/1679) ve Hur el-Âmilî (ö. 1104/1693) gibi büyük Şii âlimler tarafından kesinlikle reddedilmiştir.[24] Hatta bazı Şii âlimler, Kur'an'ın tahrifinden söz etmek şöyle dursun, Sünni kaynaklarda yer alan Kur'an'ın mevsukıyetine gölge düşürecek nitelikteki bazı problemli rivayetleri dahi eleştirmişlerdir.[25]

Sonuç itibarıyla, Kur'an'ın tahrifiyle ilgili iddiaların hiçbir mesnedi yoktur. Kaldı ki, bu iddialar, "yazılı bir belgesi bulunmayan, sadece ağızlarda dolaşan

[21] Bkz. *Kur'an'ı Hakim ve Öz Türkçe Meali*, s. 6, 12, 29, 390, 416, 423, 459, 471, 486, 491, 508, 511, 538, 556, 563, 568, 570, 572, 590, 596, 598.

[22] Bkz. Ebhu'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-ayyâşî*, Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut 1991, I. 20-21; Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru'ṣ-ṣâfî*, nşr. Huseyn el-A'lemî, Dâru'l-Murtaza, Meşhed t.y., I. 23.

[23] Bkz. Ebû'l-Hasen Alî b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-kummî*, nşr. es-Seyyid Tayyib el-Mûsevî, Muessesetu Dâri'l-Kitâb, Kum 1372, I. 10-11.

[24] Adı geçen Şii âlimlerin tahrif iddiasını reddeden görüşleri için bkz. Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Risâletu'l-i'tiḳâdât*, Tahran 1370, s. 98-103. Ebû Alî et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, I. 15; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, Necef 1957, I. 3.

[25] Bkz. Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, Ekin Yay., İstanbul 1996, s. 211 vd.

söylentilerden ibarettir" şeklindeki ifadelerle bazı Alevi dedeleri tarafından da reddedilmiştir.[26] Ayrıca, bütün bu iddialara rağmen, mevcut Kur'an metnine alternatif bir metin üretmek, hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Nitekim, geçmiş dönemlerde tahrif iddiasını savunan Şii âlimler, ikinci bir Kur'an üretemedikleri gibi, son dönemlerde, Müslümanların otantik bir vahiy metnine sahip olmalarını anlamakta güçlük çeken ve/veya Kur'an'ı da kendi dinî metinleri gibi algılamakta ısrar eden oryantalistler de, özellikle *Kitâbu'l-mesâhif* türü literatür üzerinden yürüttükleri alternatif Kur'an üretme projesinden istedikleri sonucu elde edememişlerdir. Öyleyse, bazı Alevilerin tahrif iddiasında ısrar etmelerinin başka bir nedeni olmalıdır. Bizce bunun en temel sebebi, şu ân tüm dünya Müslümanları arasında elden ele dolaşan Kur'an'ın Sünnilikle özdeşleştirilmesi ve bu özdeşliğin bir türlü hazmedilememesidir.

Bu bahsi kapatmadan önce, bazı Alevi-Bektaşi yazarların, bilerek veya bilmeyerek, bu konuda birtakım dezenformasyonlarda bulunduğuna da dikkat çekmekte fayda vardır. Mesela, sözü edilen yazarlardan biri, Kur'an'ın tahrifiyle ilgili olarak şöyle demektedir:

> İmam Fahrettin Razi'nin Tefsir-i Kebir'inin III. Cilt, sayfa 636'da, Kur'an'ın Maide Suresi'nin 67. ayetindeki, "İnna Aliyyen mevlel müminin" bölümünün çıkarıldığı bildirilmektedir.[27]

Ne var ki, yazarın referans gösterdiği yerde, yani Râzî'nin 5/Mâ'ide, 67. ayetin tefsirinde aktardığı bilgiler arasında böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Yine aynı yazarın, mevcut Kur'an metnine atfen, "Osman'ın derlemesi olan bu Kur'an, Osman nüshası diye de anılmakta... Bütün önemli kaynaklar, Kur'an'ın 6666 ayetten oluştuğunu belirtmesine karşın, Osman nüshasında tam 432 ayet eksiklik vardır. İddiaya göre, bu ayetlerin çoğu, Emevilerin can düşmanı bildikleri Hz. Ali ve ailesi ile ilgilidir."[28] şeklindeki iddiaları da, bazı bilgi hataları içermektedir. Şöyle ki, Kur'an'ın 6666 ayetten müteşekkil olduğuna ilişkin görüş, bütün önemli kaynaklarda –yazar muhtemelen Sünni Kur'an tarihi kaynaklarını kastetmektedir– belirtilen bir görüş değil, mevcut görüşler arasında sadece Mutezili müfessir Zemahşerî'ye (ö. 538/1143) atfedilen ve hıfzı kolay olduğu için halk arasında yaygınlık kazanan marjinal bir görüştür. Kaldı ki, Kur'an ayetlerinin sayısı konusunda Sünni âlimler arasında da görüş farklılıkları mevcuttur. Ancak, Kur'an'da toplam 6204, 6214, 6217, 6219, 6226, 6616 veya 6666 ayet bulunduğuna ilişkin görüşler, aslında bir emr-i itibarîdir; yani buradaki sayısal ihtilaf, mevcut Mushaf metni dışında birtakım ayetler bulunduğundan değil, şu ânki metinde mevcut olan ayetlerin bölümlenmesinden, diğer bir deyişle, ayetlerin başlangıcı ile sonu hakkındaki itibar farkından kaynaklanmaktadır.[29]

[26] Bkz. Metin Bozkuş, *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları* (yayımlanmamış doktora tezi), Samsun 1999, s. 135.
[27] Zelyut, *Alevilik*, 134.
[28] Zelyut, *Alevilik*, s. 135.
[29] Bkz. Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtḳān fî 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y., I. 88-91. Zel-

3. Alevilerde Kur'an'ın Anlam ve Yorumu

Alevilere göre Kur'an, zahir ve bâtın diye kategorize edilen iki ayrı anlam düzeyine sahiptir. Zahir, Kur'an'ın literal anlamına tekabül eder ve bu anlam Müslümanların pratik dinî yaşantılarında Şeriat, yani şer'î-amelî buyruklara riayet şeklinde somutlaşır. Bâtını mânâ ise, Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği yüce manevi hedefleri içeren ve keşfi için sırri-irfani veya okkült bilgi gerektiren gerçek mânâ boyutunu ifade eder. Ayrıca, zahir-bâtın mânâ şeklindeki bu üst ayırım, tenzil-te'vil ve hakikat-şeriat gibi diğer ayırımlara da kaynaklık eder ve bütün bu ayırımlar çerçevesinde zahir, tenzil ve şeriat, işe yaramayan bir kabuk; bâtın, te'vil ve hakikat ise öz ve cevher yerine geçer.[30]

İşte tam bu noktada, İslam kültüründeki tüm irfani akımlarda mevcut olan bir seçilmişlik (havâss) söylemi devreye girer. Bu söylemin Alevi versiyonunda, hakikat erbabı olan kimselerin Kur'an'ın zahirî mânâsıyla meşgul olmamaları gerektiğine vurgu yapılır ve bu vurgunun sonunda, "lafzi mânâya itibar edilmez" noktasına varılır. Bu noktaya vasıl olan hakikat erbabının esas gayreti, bâtını mânâyı özümsemek olmalıdır. Bâtını mânânın keşfi ise tefsirle değil, te'ville mümkün olur; çünkü tefsir, Kur'an'ın lafza bağlı yorumudur. Diğer bir deyişle, tefsirin konusu tenzildir; bu yüzden, biçim, suret ve kabukla meşguliyetten ibaret bir faaliyet olup avâm-ı nâsa, yani Sünnilere mahsustur. Bu husus, bizzat Alevi-Bektaşi yazarlar tarafından da seslendirilir:

> Aleviler, Kur'an'da dile getirilen gerçeklerin, Sünnilerin anladıklarından farklı olduğuna inanırlar. Kur'an'ın biçime bağlı kalınarak açıklama işi tefsirdir. Tefsir, tenzil olunanın (inen-vahyolunan) açıklamasıdır. Te'vil ise, bu açıklananın özünü göstermektir. Tefsir, şeriata bağlıyken; te'vil, hakikati gösterir. Tefsir zahirin, te'vil batının karşılığıdır (...) Tefsirde, şeriat aşamasında kalınırken te'vilde hakikate ulaşılır (...) Böylece te'vil, batına, yani içyüze

yut'un konuyla ilgili bir başka iddiasına göre, "Hz. Muhammet'in ölümünden sonra Ebu Bekir, Kur'an'ı toplatıyor. Bu derleme sırasında, Ebu Bekir'in kendi ailesiyle ilgili bazı bilgileri Kur'an'a soktuğu iddia ediliyor. Buna örnek olarak da Ahkaf suresinin 15. ayeti gösteriliyor. Bu, tamamen şahsi bir olayı anlatan *sure* –vurgu bize aittir– olup Kur'an'ın genelleme yapan yapısına ters düşüyor..." (Zelyut, *Alevilik*, s. 135). Hemen belirtelim ki, İmamiye Şiasına dayandığı müsellem olan bu iddia da fahiş hatalar içermektedir. Zira, adı geçen zat, Hz. Ebû Bekir'in kendisini ve ailesini tebcil etmek maksadıyla Kur'an'a ilave ettiği ayetin tamamen şahsi bir olayı anlatan türden olduğunu, bu yüzden Kur'an'ın genellemeci üslûbuna açıkça ters düştüğünü belirtmektedir. Ne ki, yazar burada 'ayet' yerine 'sure' kelimesini kullanmış ve böylece Kur'an hakkında ne denli vukufiyet sahibi olduğunu göstermiştir. Keza, aynı vukufiyeti, ayette 'Âdemoğlu' anlamında kullanılan *el-insân* kelimesini –ki kelimenin ayette bu anlamda kullanıldığının delili, Arapçanın Sünnilik, Şiilik ve Alevilikten bağımsız dil kuralıdır– "nev-i şahsına münhasır bir birey"e hamletmekle de gözler önüne sermiştir.

[30] İslam kültüründeki irfani akımların tümünde mevcut olan bu ayırımlar, Sünni tasavvuf geleneğinde de mevcuttur. Bu bağlamda, Pir Sultan Abdal'a nispet edilen, "Şeriat kapısın Muhammed açtı Tarikat kapısın ol Ali seçti" şeklindeki söz, Alevilikteki tasavvufi renklere işaret etmesi bakımından ilgi çekicidir. Pir Sultan Abdal'ın bu şiiri için bkz. İbrahim Arslanoğlu, *Pir Sultan Abdallar*, Erman Yay., İstanbul 1994, s. 111.

> ulaşmak demektir. İçyüze ulaşmak ise, Kur'an'ın dış yüzünü yani şeriatı aşmak; kurallar ve yaptırımları geride bırakmaktır.[31]

Bu pasajda dile getirilen anlayış, aşırı Şii İsmâiliye fırkasına özgü bâtıni te'vil anlayışıyla tıpatıp aynıdır. Keza, bu konu çerçevesinde serdedilen; (i) Kur'an'daki her ayetin zahir, bâtın, hadd ve muttala' olmak üzere dört ayrı mânâsı vardır; (ii) Kur'an'ın zahirî anlamı mesel, bâtıni anlamı memsuldür; (iii) Te'vil bilgisinin kaynağı masum imamlardır; (iv) Hz. Ali ilmin kapısıdır (v) Hz. Peygamber ile Hz. Ali aynı nurdan veya aynı sırdan yaratılmıştır; (vi) İmamlar Kur'ân-ı nâtıktır; (vii) İmamların te'ville ilgili bilgileri kesbî değil vehbîdir, yahut onların bilgi kaynakları Nûr-ı Muhammedî'dir vb. meşruiyet argümanlarının tümü de yine İsmâiliye ve İmamiye Şiası kaynaklarında mevcuttur.[32]

Öte yandan, Kur'an'daki bâtıni mânâların harf ve noktalarda saklı olduğuna ilişkin anlayış da, aynıyla, hatta daha fazlasıyla Şii ve tasavvufi gelenekte mevcuttur. Bu noktadaki benzerliği ilginç bir örnekle somutlaştırmak mümkündür. Mesela, *Buyruk*'ta şöyle denilmektedir:

> Ve dahi Hazreti Ali Kerremellâhü veçhe hazretlerinden rivayet olunur ki: Hak süphanehu ve taalâ hazretlerinin her ne kadar sırrı ve esrarı var ise dört kitap içinde buyurdu. Birinci Tevrat. İkinci Zebur. Üçüncü İncil. Dördüncü Kur'an-ı Azimüşşandır. Bu dört kitap içindeki esrarını Fatiha şerifte beyan eyledi. Ve Fatiha-i şerifte her ne ki esrarı var ise Bismillâhirrahmanirrahim içinde kondu. Ve Bismillâhirrahmanirrahim içinde her ne kadar esrar sırrı var ise Yasini Şerifte ve her ne ki Yasini Şerifte var ise ol (Bâ)'nın altındaki noktada mânâsı beyandır.[33]

Bu bağlamda, müfrit sufilerden Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) da, "Kur'an bütün ilimlerin lisanıdır, Kur'an'ın lisanı da harflerdir," der ve şöyle devam eder:

> Kur'an'da her şeyin ilmi vardır. Kur'an'ın ilmi, surelerin evvelindeki harflerde, harflerin ilmi lâm-elifte, lâmın ilmi elifte, elifin ilmi noktada, noktanın ilmi asli marifette, asli marifetin ilmi ezelde, ezelin ilmi meşiette, meşietin ilmi gayb-ı ilahide, gayb-ı ilahinin ilmi ise, hiçbir benzeri olmayan aşkın varlıkta olup bunu sadece O [Allah] bilir.[34]

4. Alevilerin Kur'an'a Referansları

Alevilerin Kur'an'a referans çerçevesi üç ana başlık altında mütalâa edilebilir. İlki, Kur'an'ı Tevrat, Zebur ve İncil gibi kutsal bir metin olarak görmek ve muayyen zaman ve mekânlarda teberrüken okumak; ki bu bahse daha önce değinil-

[31] Zelyut, *Alevilik*, s. 36-37.

[32] Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* (yayımlanmamış doktora tezi), Samsun 2002, s. 128 vd.

[33] *İmam Ca'fer-i Sâdık Buyruğu*, s. 157.

[34] Ebû'l-Muğîs el-Huseyn b. Mansûr (Hallâc-ı Mansûr), *Aḫbāru'l-ḥallāc*, nşr. Louis Massignon, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1957, s. 71, 95-96 (Arapça metin kısmı).

mişti. İkincisi, Kur'an'daki normatif buyrukların bağlayıcı olmadığını ispatlamak maksadıyla bâtını te'vile başvurmak. Üçüncüsü ise, İmamiye ve İsmâiliye Şiası literatüründe de sıkça rastlandığı gibi, belli birtakım ayetler üzerinden Ehl-i Beyt'i tebcil, ilk üç halifeyi tahkir ve tezyif etmek. Dolayısıyla, İslam tarihindeki her mezhep ve fırka gibi Alevilerin de Kur'an'a başvurmaları –bu ifade Alevilerin bir mezhep olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır– kendilerine özgü görüş, düşünce, temel değer ve kavramları, evvelemirde Kur'an'a başvurarak meşrulaştırma gayesiyle ilintilidir. Nitekim *Buyruk* ve *Hüsniyye*, bu gayretin kitaplaşmış şeklidir.

Kuşkusuz, Alevilerin meşruiyet zemini oluşturmaya matuf başvuruları arasında en dikkat çekici olanı, namaz, kıble, oruç, hac ve zekât gibi şer'î yükümlülüklerin aslında farz olmadığını, dolayısıyla Sünnilerin bu meseleyi kavrayamadıklarını ispata yönelik olanlarıdır. Nitekim bazı Alevi yazarlar, söz konusu dinî vecibeleri Hz. Ömer ve bilhassa Emeviler tarafından bir devlet politikası olarak ihdas edilen ve zor yoluyla Müslümanlara dayatılan birer bid'at olarak görmektedir. Gerçek ibadetin çalışıp çabalamaktan, namazın dua ve niyazdan, haccın millete ve memlekete faydalı olmaktan, kurbanın nefsi köreltmekten başka bir şey olmadığını iddia eden bu yazarlar, ilginçtir, söz konusu iddialarının tümünü Kur'an'ı referans göstererek ispatlamanın peşindedir.[35] Esasen, bu anlayışın tarihsel kökenleri, şer'î yükümlülüklerin, kendilerine sadakat göstermekle emrolundukları Hz. Ali ve onun evladı gibi seçkin insanların isimlerinden kinaye olduğunu savunan aşırı Şii Mansûriye fırkasıyla, yine aynı yükümlülüklerin tamamen sembolik anlamlar taşıdığını iddia eden Keysânî fırkalara kadar uzanmaktadır.[36] Bu tarihsel tespit nazarı dikkate alındığında, Alevilerin bu konuda erken dönem aşırı Şii fırkalarla hemen hemen aynı anlayışı temsil ettikleri söylenebilir.[37]

Aleviliğin Kur'an'a referansları çerçevesinde çok önemli yer tutan bir başka husus da, yine İmamiye ve İsmâiliye Şiasında sıkça rastlandığı gibi, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in pek çok ayette tebcil edildiğini gösterme çabasıdır. Dahası, bazı Alevi yazarların eserlerinde, söz konusu çabaya rahmet okutacak türden te'villere rastlamak dahi mümkündür. Mesela, bir Alevi yazarın *Kur'an'da Hikmet* adlı eserinde, Kur'an'da Allah'ın sıfatı olarak geçen *el-'aliyyu* (yüce) kelimesinin, aslında Hz. Ali'ye işaret ettiğini anlatmaya çalışan bir yığın malumat serdedilmiş ve yine bu bağlamda, "Muhakkak ki Allah çok yücedir, çok uludur" (*ve ennellâhe huve'l-'aliyyu'l-kebîr*) diye biten 31/Lokmân, 30. ayet, şöyle tercüme edilmiştir:

[35] Bkz. Öztoprak, *Kur'an'da Hikmet*, s. 9-36; Şinasi Koç, *Gerçek İslam Dini*, Ankara 1989, s. 105-110; 138-140. Amasya ve Sivas yöresindeki Alevilerin konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Yıldız, *Amasya Yöresi Alevileri*, s. 114-128; Bozkuş, *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Aleviler*, s. 156-176.

[36] Geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, s. 106 vd.

[37] Bu münasebetle, Bâtıniye-İsmâiliye fırkasının daha mutedil bir çizgide yer aldığını söylemek gerekir. Zira İsmâiliye, özellikle Fatımiler dönemi İsmâiliyesi, bâtını mânâya mutlak öncelik tanımakla birlikte, Sünni çevrelerde iddia edildiğinin aksine, Kur'an'ın zahirî anlamını inkâr cihetine gitmemiştir. Bu gerçeği, Kâdî Nu'mân, Kirmânî, Ca'fer b. Mansûru'l-Yemen ve hatta Ebû Ya'kûb es-Sicistânî gibi İsmâilî müelliflerin eserlerine bakarak tespit etmek mümkündür.

> Ol Allahu taalâya mahsustur ki, kendisinden berkimiş ve vücudundan vaciptir Ve Allahu taalâdan başka onların ibadet ettikleri şeyleri batıldır, ve her sebeplerle her şey üzerine Allahu taalâ ol ulu Ali'dir.[38]

Alevilerin Kur'an'ı referans olarak kullanma biçimlerinden bir diğeri de, daha önce ifade edildiği üzere, kâfirler ve münafıklarla ilgili ayetler üzerinden ilk üç halifeye hakaret etmektir. Bu bağlamda, *Hüsniyye*'nin "Ebû Bekir hakkında Tartışma" başlıklı bölümü oldukça ilginç bilgiler içermektedir. Eserin anılan bölümünde, Sünni düşünceyi temsil eden İbrâhîm Hâlid, "Eğer siz ona (Hz. Peygamber'e) yardım etmezseniz, (bilin ki) ona Allah yine yardım edecektir. Tıpkı, inkârcıların onu yurdundan sürüp çıkardıkları zaman yardım ettiği gibi. Hani, o (Peygamber) mağaradaki iki kişiden biriydi ve o, yanındaki arkadaşına, 'Üzülme, çünkü Allah bizimledir' diyordu..." mealindeki 9/Tevbe, 40. ayetin Hz. Ebû Bekir'in faziletine delalet ettiğini ileri sürer. Buna mukabil Hüsniye, Ebû Bekir'in reziletini ispat etmek maksadıyla bir dizi ayetle sözüm ona istidlalde bulunur. Bu bağlamda, Ebû Bekir ve yandaşlarının Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Ehl-i Beyt'e yapacakları haksızlığın, 3/Âl-i İmrân, 167. ayetteki, "Onlar kalplerinde olmayanı dillendirirler" sözüyle beyan edildiğini söyler ve ardından şunları ekler: 9/Tevbe, 40. ayette geçen "Üzülme" sözü, Ebû Bekir'deki iman zafiyetine işaret etmektedir. Kaldı ki o, Hz. Peygamber'e isabet edecek kötülükleri savmaktan âciz bir kişidir. Yine o, İslam düşmanlarıyla hiç savaşmamış, İslam'ın zaferi için yapılan savaşların tümünden kaçmıştır.[39] Kısaca,

> Ey İbrahim, Ebu Bekr'in mağaradaki üzüntülü, kederli halinin nedeni, onun günahlı olmasıdır. Huzurunun olmaması, yalnızca imansızlığına işarettir. Sen de bu gibi küfre ilişkin hareketleri fazilet sayıyor, birtakım uydurma hadislerle kendini avutuyor, insanları kandırıyorsun. Belki de kafirden bile daha alçak olan pek çok zalimi ve kötülük sahibini Hz. Muhammed'in Ehl-i Beyt'ine tercih edip üstün tutuyorsun.[40]

Kuşkusuz, Alevi kaynaklardaki bu tür te'viller de epeyce kadîm bir geçmişe sahiptir. Bu tarihsel gerçeği bizzat tespit etmek için, İsmâilî müellif İbrâhîm en-Nîsâbûrî'nin *İṣbātu'l-imāme* adlı eserine göz atmak yeterlidir. Nîsâbûrî, anılan eserinde –tıpkı Hüsniye'nin yaptığı gibi– Ebû Bekir'in reziletini ispatlamaya koyulur. Bu maksatla faziletin ancak ilim, cihat ve takvada söz konusu olduğuna vurgu yapan Nîsâbûrî, üstün insan olmaya ilişkin bu üç kriterin esas alınması hâlinde Ebû Bekir'in faziletinden aslâ söz edilemeyeceğini belirtir. "Çünkü" der, Nîsâbûrî,

> Ebû Bekir, Kur'an'ın sadece on üç suresini bilen biridir. O, Kur'an'ı ezbere bilmediğine göre onun te'vilini, derin anlamlarını, hükümlerini, nasih-mensuhunu ve muhkem ve müteşabihini bilmesi nasıl düşünülebilir ki? Kaldı ki,

[38] Öztoprak, *Kur'an'da Hikmet*, s. 56.
[39] *Hüsniyye*, s. 57 vd. (Bu pasaj, metinden özetlenerek aktarılmıştır.)
[40] *Hüsniyye*, s. 62.

> hiç kimse onun ilim ve hikmet sahibi olduğuna dair bir rivayet aktaramaz. Ebû Bekir için söz konusu olan cahillik, aynıyla Ömer için de geçerlidir. Cihada gelince; yediden yetmişe herkes bilir ki, adı geçen şahsiyetler bir gün bile fiilen savaşmış değillerdir. Oysa Hz. Ali'nin savaşları dillere destan olmuştur. Bu şahısların takva sahibi oldukları yönündeki iddialara gelince; takva sahibi olmak kim onlar kim! Onlar, Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in hilafet hakkını gasp etmişlerdir. Eğer, "onlar bunu bilmeden yaptılar" denecek olursa, hiç şüphesiz bu, onların muttaki olmadıkları anlamına gelir. Çünkü, cahilliğe mebni bir takva olmaz. Dahası, kendi lehine ve aleyhine olacak şeylerden habersiz bir insanın takvasından söz etmek abesle iştigaldir.[41]

Sonuç veya Hulasa

Kur'an, Aleviliğin 'genel' ve 'geleneksel' kalıpları içinde kutsal bir kitaptır. Ancak, bu kutsallık, tabiri caizse muğlak veya belli belirsiz bir kutsallıktır. Hatta denebilir ki, Aleviler için Tevrat ve İncil ne kadar kutsal ise Kur'an da ancak o kadar kutsaldır. Bağlayıcılık konusunda da durum pek farklı değildir. Kur'an'ın Alevileri bağlayan tarafı, Şeriat'la özdeşleştirilen şer'î-amelî yükümlüklerden öte hiçbir bedensel yaptırımı olmayan iman, ahlak, sevgi, hoşgörü vb. konularla ilgili beyanlardır. Alevilere göre, Kur'an'ın insanlara anlatmak istediği hakikatin özü, bu beyanlarda saklıdır; ancak, bu bâtını öz, zahirî mânâya itibar cihetiyle kavranamaz. Dolayısıyla, hakikate Şeriat'la ulaşılamaz. Esrâr-ı İlâhîyeye muttali olmak için, Şeriat kapısından geçip hakikat kapısına erişmek gerekir. Buraya vasıl olunduğunda, Kur'an'ın zahirî anlam düzeyinde emredilen şer'î yükümlülükler, kapının dışında kalır. Hakikatin künhüne vâkıf olundukta ibadet de başkalaşır. Gerçek ibadet, İslam dünyasındaki yaygın şekliyle namaz kılıp oruç tutmaktan ziyade, çalışıp çabalamak, vatana ve millete faydalı olmaktır. Dahası, ibadetin en hası, Kur'an'ın tellisiyle icra edilen âyin-i cem; namazın hası ise, cemal cemale kılınıp insana secde edilen halka namazıdır. Kur'an'daki anlam çift boyutludur. Bunlardan ilki zahir, diğeri bâtındır. Zahir avâm-ı nâsa, bâtın havâsa mahsustur. Zahirî anlam tefsirle, bâtını anlam te'ville keşfedilir. Te'vil bilgisi imamlardan tevarüs edilir ve bu irfani bilgi sayesinde Kur'an'ın zahiri aşılarak bâtını anlam deryasına dalınır. Böylece şeriat kapısı kapanıp hakikat kapısı açılır. Kur'an, baştan sona Ehl-i Beyt'i tebcil, ilk üç halifeyi tahkir ve tezyif eden bir kitaptır. Dolayısıyla, müşrikler, münafıklar, zalimler ve fasıklarla ilgili tüm ayetler, adı geçen halifelere delalet eder. Övgü içeren tüm ayetler ise Ehl-i Beyt'i ve onları sevenleri müjdeler.

Alevilere göre, Kur'an mukaddestir; ama aynı zamanda muharreftir. Kur'an'ı tahrif etme cürmünün sahibi ise, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Benî Ümeyye'dir. Alevilerin iddiası budur; fakat, İmamiye Şiasından tevarüs ettikleri bu iddiayı ispat edecek argümanları da yoktur. Nitekim, hâlen 400 küsur ayet eksik olduğunu söyledikleri Kur'an'a alternatif bir Kur'an üretememiş ol-

[41] Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî, *İşbâtu'l-imâme*, nşr. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1984, s. 76.

maları, bu gerçeğin en somut kanıtıdır. Alternatif Kur'an diye takdim ettikleri Kur'an meali ise, Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Türkçe meal-tefsirinden intihalde bulunmak suretiyle vücuda getirilmiştir.

Sonuç olarak şunu belirtelim ki, geleneksel Alevilikteki Kur'an algısına dair bu betimlemeden çıkan fotoğrafa itiraz etmesi muhtemel Alevilerin de bulunduğunun farkındayız; ancak, istisnai olarak kabul etmek durumunda olduğumuz bu muhtemel itiraz sahipleri de teslim etmelidir ki, 'geleneksel Alevilik' söz konusu olduğunda bizim yazımıza yansıyan fotoğraf karesinde, manzaranın belki tümü değil ama en azından umumu gözükmektedir.

Düzelti ve Özür

Dergimizin VI (2003), sayı: 2 "Küreselleş(tir)me ve Din" sayısında yer alan Sayın Yakup Çoştu'nun makalesinin 19, 23-24. dipnotları aşağıdaki şekilde değiştirilmelidir. İlgili yazının saygıdeğer yazarından ve siz değerli okurlarımızdan özür dileriz.

[19] Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 220.

[23] Geniş bilgi için bkz. Robertson, *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 141-159.

[24] Robertson, *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 158.

islâmiyât VI (2003), sayı 3, s. 71-92

Alevi-Bektaşi Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi[1]

AHMET YILDIRIM
YRD.DOÇ.DR., SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ayildirim@ilahiyat.sdu.edu.tr

özet
Alevi-Bektaşilikte Hz. Muhammed'in peygamberliği kabul edilir. Sözlü ve yazılı kaynaklarında bol miktarda Hz. Peygamberin hadisi kullanılmıştır. Ahlaki (âdâb-erkân) konularda sadece Şii hadis kaynaklarından değil, Sünni kaynaklardan da oldukça yararlanılmıştır. Burada asıl çerçeveyi Sufi anlayış belirlemiştir. Bu çerçevedeki hadis kültürünün Alevi-Bektaşi edebiyatına yansıdığına da şahit olunmaktadır. Alevi-Bektaşilerin kendilerine özgü eserlerinden *Şerḥu ḫutbeti'l-beyān* ve *Fütüvvetnâme* gibi eserler bu bağlamda örnek olarak verilebilir.

anahtar kelimeler
Alevi-Bektaşi, Hadis, Ahlak, Âdâb

Alevi-Bektaşi metinler incelendiğinde, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Ehl-i Beyt'e liderliğinin kabul edildiği[2] açıkca görülmektedir. Özellikle nesir türü eserlerde Allah'a hamdla başlayan mukaddimeler, Resulullah'a (s.a.)

[1] Bu makalenin hazırlanmasında hem kaynak hem de fikir bakımından yardımlarını esirgemeyen ve makaleyi okuyup katkılarda bulunan Doç.Dr. M. Saffet Sarıkaya ve Doç.Dr. M. Emin Özafşar'a teşekkür ederiz.

[2] Cem' (tarikat) ayininden önce abdest alırken: "Ben dinimi hâlis eddim. Her din-i bâtıldan 'udûl edip müslim olduğum hâlde Allah Teâlâ içûn ki semâvât ve arzı halk eyledi. Ben O'na bir şey işrâk idenlerden değilem. Allah Teâlâ cihedinden Rasûl ü Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem Sallallâhu aleyhi vesellem Hazretleri ümmetlerini tasdîk ve tekzîbine şâhid, rahmetini müjdeleyici ve azâbından korkutucu ve izin u emriyle O'na ibâdet ve Vahdâniyetini ikrâra da'vet edici ve insânları zulûmât-ı cehâletten ihrâc için sirâc-ı munîr olan Kur'ân-ı Kerîm'le gönderilmiş olduğunu ikrâr eyledim" denilir. Ahmed Rıf'at Efendi, *Mir'âtu'l-meḳāṣıd fî def'i'l-mefâsid*, İstanbul 1293 (h.), s. 279. Benzer ifadeler için bkz. Feriştehzâde Abdulmecîd İzzuddîn, *Cāvidānnāme*, ter. Aşknâme-i İlâhî, s. 104-105

övgüyle devam eder.[3] Alevi-Bektaşi şairleri şiirlerinde "Allah'ı birleyerek, Muhammed ve Ali'yi anmakta; Allah'ı yaratıcı, Hz. Muhammed'i Nebi, Ali'yi veli olarak tanımaktadırlar.[4] Bir başka ifadeyle, Alevi-Bektaşilerde Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisinin önemli ve mümtaz bir yeri vardır. Nitekim *Faziletnâme*, *Hadika* vb. eserler bu sevginin açık tezahürleridir. Bunlarla birlikte, Alevi-Bektaşi sözlü ve yazılı literatüründe onların Peygamber ve Sünnet telakkisiyle ilgili önemli bilgilere yer verilmektedir.[5] Hz. Peygamber'le ilgili inanışlarını şu başlıklar altında özetlemek mümkündür:

1. Alevi-Bektaşi yolunun esası sevgidir; bu sevgi, Allah-Muhammed-Ali muhabbetiyle başlar ve birbirinden ayrılmaz.[6]
2. İlahi kelamı dile getiren Hz. Muhammed hak Peygamber'dir.[7]
3. Hz. Peygamber bütün peygamberlerin önderidir.[8]
4. Hz. Peygamber'in sözleri Allah'ın kelamı gibi değerlidir.[9]
5. Hz. Peygamber ahirette müminlerin şefaatçisidir.[10]
6. Hz. Peygamber (s.a.) son peygamberdir.[11]
7. Hz. Peygamber âlemin yaratılış sebebi[12] ve ilkidir.[13]

[3] Hacı Bektaş, *Makâlât*'ına başlarken Allah'a hamd ettikten sonra "*Ve dahi selâm ve salâvât ol peygamberler serverine ve mürseller ulusuna ve enbiyâlarun ve evliyâlarun mihterine olsun kim dükeli 'âlemi onun dostluğuna yarattı*" Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, haz. E. Coşan, İstanbul t.y., s. 1. Benzer ifadeler için bkz. Seyyid Huseyn Gaybî, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, Süleymâniye Ktb., Laleli 1496, vr. 1b-3a; *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, yayımlayan Adil Ali Atalay, Can Yayınları, İstanbul 1993, s. 11; Ahmed Rıf'at, *age.*, s. 2.

[4] Erdoğan Kutluay, *Alevilik Bektaşilik*, İletişim Yayınları (Cep Üni.), İstanbul 1993, s. 52.

[5] Bkz. M. Saffet Sarıkaya, "Alevî-Bektaşî Kültüründe Hz. Muhammed (SAV)", *V. Kutlu Doğum Sempozyumu, 18-19 Nisan 2002 (Tebliğler)*, Isparta 2003, s. 110-119.

[6] İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1998, II. 301; III. 111, 121, 187, 200; V. 90.

[7] İlgili ifadeler için bkz. Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 49; Hüseyin Tuğçu, *Alevî-Bektaşî Kültüründe Şiirlerle Hz. Muhammed*, Genç Erenler Yayınları, Ankara 1996, s. 7, 15

[8] Bkz Yemînî, *Hz. Ali'nin Faziletnâmesi*, çev. A. Altınkaş., İstanbul 1994[6], s. 22-23; Mirza Muhammed Naki, *Kumru (Kenzül-mesaib)*, yayımlayan Adil Ali Atalay, Can Yayınları, İstanbul 1992, s. 29. Burada Hz. Peygamber'le (s.a.) ilgili olarak şu başlık altında bilgi verilmiştir: "Bütün Peygamberlerin Sonuncusu, Efendisi ve Kâinatın Lideri Muhammed el-Mustafa (a.s.) Hakkında"

[9] Ahmed Rıf'at, "Resulullah (s.a.) Efendimiz hevây-ı nefs ile söz söylemeyip illâ vahy-i Hüdâ buyururlardı" dedikten sonra, "O havadan konuşmaz. O(na inen Kur'an veya onun söylediği sözler) kendisine vahyedilen vahiyden başka bir şey değildir." (53/Necm, 3-4) ayetine yer vermiştir. Bkz. *Mir'ât*, s. 175. Ayrıca bkz. Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, III. 121, 128, 187; V. 65, 126, 188, 471, 690, 712.

[10] İlgili ifadeler için bkz. Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 84, 181, 244, 436; V. 78-82, 543.

[11] İlgili ifadeler için Hatiboğlu Manzûm Makâlât Tercümesi (Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât* içinde, Ankara 2002[2]) s. 288-89; Mirza Muhammed Naki, *Kumru (Kenzul-mesaib)*, s. 29; Bedri Noyan, *Bektaşîlik Alevîlik Nedir*, Ant/Can Yayınları İstanbul 1995, s. 9.

[12] Bkz Yemînî, *Hz. Ali'nin Faziletnâmesi*, s. 25; İbrahim Arslanoğlu, *Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri*, İstanbul 1992, s. 57-58; Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, III. 34, 87; V. 60, 87, 176. S. Huseyn Gaybî, vr. 116b. Nûr-i Muhammedî hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 121-128.

[13] "...Gerçekte... yaratılmışların ilki sensin." Mirza Muhammed Naki, *Kumru (Kenzul-mesaib)*, s. 29. *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, haz. Hasan Yüksel-Saim Savaş, Sivas 1997, s. 30; Hüseyin Tuğçu, *Alevî-Bektaşî Kültüründe Şiirlerle Hz. Muhammed*, s. 89-91.

8. Hz. Peygamber mucize ortaya koyan birisidir.[14]

9. Hz. Peygamber'e inanmamak murdarlık (manevi kirlilik) ve hayvanlıkla eşdeğerdir; onu inkâr edenler cehennemliktir.[15]

10. Bütün peygamberler günahsızdır.[16]

Alevi-Bektaşi literatüründe dağınık olarak bulunan bu bilgilere göre; Alevi-Bektaşilerin, peygamberliğin sübutu, Peygamber'in dindeki konumu, görevi, ona uymanın gerekliliği ve ehemmiyeti, onun dinde hüküm koyma yetkisi, en üstün insan olması, şefaat etmesi, vahye muhatap olması, ahlak ve ahvalini benimseme ve uyma gibi konulardaki görüşlerinin Ehl-i Sünnet anlayışıyla;[17] âlemin yaratılış sebebi olması ve mucize ortaya koyan birisi olarak telakki edilmesi noktasında ise bazı tasavvufi anlayışlarla örtüştüğü anlaşılmaktadır.

Sözlü ve yazılı Alevi-Bektaşi kaynaklarında, Hz. Muhammed'in (s.a.), Kur'an'da kendisine hitap edilen bir peygamber olmanın ötesinde, doğumundan itibaren bazı harikuladelikleri beraberinde taşıyan ve ölünceye kadar da bu şekilde yaşayan birisi olarak tasavvur edilmiştir.[18] Bu itibarla Resulullah'ın Sünneti'ne uyma konusunda diğer Müslümanlardan farklı düşünmedikleri rahatlıkla söylenebilir.[19] Ancak, Sünnet'in ne olduğu[20] ve Sünnet malzemesinin

[14] İlgili ifadeler için bkz S. Huseyn Gaybî, vr. 73a-75a; Yemînî, *Hz. Ali'nin Faziletnâmesi*, 25-27; Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, III. 73. Rivayet özetle şöyledir: Fâtıma velâyet nuruna sahip bir erkek evlat istemektedir. Hz. Muhammed'in tavsiyesine uyarak çocuğunu Kâbe'nin Tanrı'sından ister ve Hz. Muhammed'e bağışlar, âdeta mucizevi bir hamilelikten sonra Hz. Ali dünyaya gelir ve Hz. Muhammed tarafından terbiye edilip yetiştirilir. Hz. Peygamber'in Miraca çıkışında da bu şekilde anlatımlar bulunmaktadır. Sarıkaya, "Alevî-Bektaşî Kültüründe Hz. Muhammed (SAV)", s. 115. Hz. Peygamber'in Miraca çıkışıyla ilgili menkıbevi anlatımlar için bkz. *Buyruk*, haz. S. Aytekin, s. 7-12; *Buyruk*, haz. Adil Ali Atalay, İstanbul 1993, s. 13-23; Y. Ziya Yörükan "Anadolu Alevîleri Tahtacılar", *Dârul-Fünûn İlahiyat Fak. Mec.* Sene 2 (1928), sayı: 8, s. 115-116.

[15] "Bir kimse Peygamber'i bilmese İslam'ından lezzet almadı, küfrden imanı temiz kalmadı." S. Huseyn Gaybî, vr. 38a. Benzer ifadeler için bkz. *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 28. "Peygamber'e inanmayan murdardır. Gerçeklerden berîdir. Bilgiden, bilgelikten uzaktır. Böyleleri insan biçiminde hayvandır. Onu bilmeyenler, Yaradan'ı ve yarattıklarını bilmezler." Yemînî, *Hz. Ali'nin Faziletnâmesi*, s. 23.

[16] *Tam Hüsniye*, haz Adil Ali Atalay, Can Yayınları, İstanbul 1994², s. 55-56. Hatta burada velîler ve imamların da günahsız olduğu ifade edilmektedir.

[17] Ehl-i Sünnet anlayışıyla ilgili olarak bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 1982, s. 293-304; S. Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul 1997, s. 77-94

[18] Sünni çevrelerde hâlâ daha çeşitli münasebetlerle okuduğumuz *Mevlîd*'de ifade edilen beyitlerin benzerlerine Alevi-Bektaşi metinlerinde tesadüf etmek pek de şaşırtıcı değildir. Bkz. Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 166; Sarıkaya, "Alevî-Bektaşî Kültüründe Hz. Muhammed (SAV)", s. 113.

[19] "Bilhassa kavlen ve fiilen ve hâlen Resulullah'a ittiba etmek" tavsiye edilmiştir. Bkz. Ahmed Rıf'at, s. 119.

[20] Sünnetin ne olduğu hususunda *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān* adlı eserde şu ifadeler yer almaktadır: Nitekim kutb-i evliyâ 'Aliyyi Murtazâ bir mahalde buyurmışdır: "*Aleyküm sünnetullâhi ve sünnetu rasulillâhi ve sünnetu evliyâ'i*". Yani, "sizin üzerinize olsun kim, Tanrı sünnetin tutasız ve dahi Rasûlünün sünnetin tutasız ve dahi evliyânın sünnetin tutasız." Sâmi'ler ayıtdılar, ve kîle; "*mâ sünnetullah*" Kâle: "*Kitmânu's-sırrı*". Ve kîle, "*mâ sünnetu Rasûlillahî*": Kâle: "*el-Müdâratü beyne'n-nâs*". Kîle, "*mâ sünnetu evliyâihi*". Kâle: "*İhtimâlu'l-ezâ 'ani'n-nâsî*". Yani ayıtdılar, "Tanrı sünneti

değeri konusunda bilgi seviyelerine göre faklı tavırlar geliştirmişlerdir. Bunda, şifahi geleneğe bağlı olarak sufilerle örtüşen bir sünnet anlayışı yanında, sahip oldukları hadis kültürü etkendir. Ancak, konuya farklı yaklaşan ve bir problem ortaya çıktığında hangi hadislere göre hüküm verileceği hususunda fikir yürütenler de yok değildir. Bu bağlamda *Buyruk*'taki[21] şu ifadeler hayli dikkat çekicidir ve eleştirel bir bakışın olduğunu da ortaya koymaktadır.

> Bu nedenle kesin olmayan, belgelenmemiş hadislere göre hüküm verilmez. Arapçada söz çoktur. Bunların Türkçeye çevrilmelerinde birçok yanlış ortaya çıkar. Kesinlikle Kur'an'a göre karar vermek gerekir. Pîr, Tanrı'nın vekili sayılır. Ona bir emanet verilmiştir. Emanete hiyanet edilir mi?[22]
>
> Gün olup da burada karşılığı verilmemiş bir sorun çıkarsa pîr, onu Kur'an ve hadislere göre çözümlemelidir.[23]

Alevi-Bektaşilerin sözlü ve yazılı literatüründe çok sayıda hadis kullandıkları görülmektedir. Alevi-Bektaşiler hadislere, genellikle, dört kapı ve kırk makamın açıklanmasında, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in hayatları ve faziletleriyle ilgili metinlerde, merasimlerin çeşitli merhaleleri, tarikatla ilgili şeklî

nedir, Murtazâ 'Ali (Radıyallâhu 'anh) *Tanrı sünneti ayıbları örtmekdir*; ve dahi ayıtdılar, Rasûlün sünneti nedir, Murtazâ 'Ali ayıtdı, *Halk içinde hoşluk ile müdâra ile dirlik itmekdir*; ve dahi ayıtdılar, evliyâsının sünneti nedir Murtazâ 'Ali (Kerremallâhu veche) ayıtdı, *Halkın cefasına tahammül itmekdir*." S. Huseyn Gaybî, vr. 104a. *Alevilik Bektaşilik Terimleri Ansiklopedisi*'nde ise Sünnet şöyle tarif edilmektedir: "1) Hz. Muhammed'in söz, davranış, uygulama ve onayları; 2) Hz. Ali ve soyundan gelen imamların söz, davranış, uygulama ve onayları; 3) Pîr'e, mürşide itaat" Bkz. Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, Ant Yayınları, İstanbul 1993, s. 326) tarif edilirken; hadisin ise, "Hz. Muhammed'in söz, davranış ve kişiliğine ilişkin olarak kendisinden ya da sahabe'den aktarılan bilgi" şeklinde tarif edildiğini görmekteyiz. Bkz. Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, s. 150. Hadisi böyle tanımlayanlar olmakla birlikte, Aleviler hadislere göre hareket etmezler diyenler bile olmuştur. Bu anlayışa göre "Hiçbir Alevi, hadisleri kendine örnek almaz", "Hiçbir Alevi, hadisleri örnek göstererek kendisine yön veremez", "Hiçbir Alevi, hadisleri örnek göstererek kendisi o düşüncenin peşine gitmediği gibi başkalarını da bu düşünceler doğrultusunda yönlendiremez." Belli ideolojik bakış açısıyla ifade edilen bu düşünceler Alevilerin hadislere göre hareket edemeyeceğini ve hadislere göre hareket edenin Alevi olduğunu iddia edemeyeceğini, Alevilik adına konuşup hareket edemeyeceğini ve bu kuralların Aleviliğin vazgeçilmez, değiştirilemez, aksi ileri sürülemez, reddedilemez, olmazsa olmaz kurallarıdır, diyecek kadar ileri gidenler bile olmuştur. Hatta bu konuda yol gösterici kaynağın "Alevi Halk" olduğu söylenerek şunlar da ifade edilmiştir: Bugün hiçbir Alevi hadisleri kendine rehber edinmez. Hadislerin Alevilerin üzerinde hiçbir etkisi olmadığı gibi, konusu da fazla geçmez. Zaten Aleviler hadislerden de anlamazlar, Ne olduğunu, kimin söylediğini, yazdığını bilmezler. Şimdi dönüp baktığımızda Alevilik tarihte çağda çok büyük yol kat etmiştir. Özellikle Cumhuriyet'te ve özellikle de 1960 ihtilalinden sonra Aleviler, ulaşılması çok zor olan bir yol kat etmişlerdir. Bu toplumla ne kadar övünülse azdır. İsmail Metin, *Aleviliğin Anayasası*, Akyüz Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 185-186. Farklı yansımaları için bkz. Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yön Yayınları, İstanbul 1992[6], s. 239-243. Bu ifadelerin Aleviliğin eski ve yeni, sözlü ve yazılı kaynaklarıyla uyuştuğunu söylemek zordur. Çünkü Aleviliğin eski ve yeni, sözlü ve yazılı kaynaklarında hadislere çokça yer verildiği veya işaret edildiği bir gerçektir.

[21] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 92.

[22] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 92.

[23] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 146.

unsurların sembolik izahları, nasihatlar, çeşitli vesilelerle irat edilen sual ve cevap fasıllarında yer vermektedirler. Alevi-Bektaşi literatüründe geçen hadisleri çeşitli başlıklar altında ele almak mümkündür: İman-ibadet, bilgi, ahlak, ahiret, tasavvuf ve Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ve diğer konularla ilgili hadisler. Biz bu rivayetleri, Alevi-Bektaşiliğin temel kaynaklarından olan 15. yüzyıla ait *Şerḥu Ḫuṭbeti'l-Beyān*, muhtemelen 16. yüzyıldan itibaren yazıya geçirilen *Buyruk*[24] ve bazı *fütüvvetnâmeler*den[25] seçtik. Ayrıca Alevi-Bektaşi kültürünün sürekliliğinin görülebilmesi için son döneme yakın[26] ve çağdaş[27] Alevi-Bektaşi literatürüne ait eserleri de kullandık. Kullandığımız en eski eser *Şerḥu Ḫuṭbeti'l-Beyān*'dır ve henüz yayımlanmamış bir yazmadır (Laleli, no: 1496). Yazarı Şeyh Seyyid Huseyn b. Seyyid Gaybî'dir. Müellifin *Fütüvvetnâme*'sinde Fatih Sultan Mehmed'e övgülerde bulunması ve Osmanoğullarının şeceresini Fatih'e kadar getirmesinden hareketle 9./15. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olduğu anlaşılmaktadır.[28] Bektaşiliğin oluşum sürecinde Safevi Şii etkinin bulunduğu ilk kaynaklardan olan eser, Hz. Ali'nin faziletleri esas alınarak, okuyana dinî bilgi ve tasavvufi ahlakı telkin etmektedir. Bektaşi tekkelerinin kütüphanelerinde bulunan ve Alevi çevrelerince iyi bilinen *Şerḥu Ḫuṭbeti'l-Beyān*'da yer alan hadisler, sonraki Alevi-Bektaşi literatüründe de yer almıştır. Eserin kendisinden sonraki literatüre kaynaklık etmesi, makalemizde onu esas almamıza neden olmuştur.

Bu makalede, yukarıda geçen konular çerçevesinde çok miktarda rivayete yer verilecekir. Bunun öncelikli sebebi, Alevi-Bektaşi literatürünün hadis/rivayetlerden yoksun olduğu şeklindeki yaygın kanının doğru olmadığını göstermektir. Rivayetler ele alınırken şu yöntem izlenecektir; önce ana başlıklar altında konu bütünlüğü içerisinde hadislere yer verilecek, bu rivayetlerin Alevi-Bektaşi kaynaklarına atıfta bulunulacak, zaman zaman Sünni hadis kaynaklarına ve tasavvufi eserlere de işaret edilecektir. Makale boyutunu aşacağından dolayı rivayetlerin tamamı tahlil ve kritik edilmeyecektir. Bunlardan yalnızca çok yaygın ve etkin olan bazıları kısmen değerlendirilecektir. Böylece bu kabil rivayetlerin haber değeri de saptanmış olacaktır.

A) Tasavvuf İçerikli Hadisler

1. "Beni zikredeni, severim. Kim beni severse ona âşık olurum. Bana âşık olana ben de âşık olurum. Kime âşık olursam, onu katlederim, katlettiğim kimsenin ise diyeti benim."[29]

[24] *Buyruk*, haz. S. Aytekin, s. 7-12; *Buyruk*, haz. Adil Ali Atalay, İstanbul 1993; *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, yayımlayan Adil Ali Atalay, Can Yayınları, İstanbul 1993

[25] Rezâvi, *Fütüvvetnâme-i Kebîr*, Millet Ktb., Şer'iyye, 902.

[26] Ahmed Rıf'at Efendi'nin *Mir'âtu'l-meḳāṣıd fî def'i'l-mefâsid*, İstanbul 1293 h. adlı eseridir.

[27] Noyan, *Bektaşîlik Alevîlik Nedir*, Ant/Can Yayınları, İstanbul 1995.

[28] Bkz. Abdulbaki Gölpınarlı, "Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi", *İÜİFM* XVII (1955-1956), s. 30. Ayrıca bkz. M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003, s. 158.

[29] S. Huseyn Gaybî, vr. 6a-6b.

2. Kutsi hadis: "Bana âşık olana ben de ona âşık olurum. Kime âşık olursam iki gözü arasına temessül ederim. Bu kimseler gerçekten ebdâl olan kimselerdir."[30]

3. "Salihler anıldığında Allah'ın rahmeti iner."[31]

4. "Kur'an'da nazil olan her ayetin bir zahiri ve bir de bâtını vardır, bâtının da yedi –bir başka rivayette yetmiş– bâtını vardır."[32]

5. "Kalp, Rabbin beytidir."[33]

6. "Müminin kalbi Allah'ın arşıdır."[34]

7. "Yüksek ideal/gayret iman gereğidir."[35]

8. Kutsi hadis: "Yâ Muhammed bu âlemde göklerim altında velîler vardır, onları benden başka kimse bilmez, eğer onların muhabbetleri olmayaydı bu süfli âlemi harap kılardım. Belki de hiç bu süfli âlem vücuda gelmezdi."[36]

9. "Ümmetimin bilginleri İsrailoğulları peygamberleri gibidirler."[37]

[30] Feriştehzâde, *Cāvidānnāme*, s. 115

[31] S. Huseyn Gaybî, vr. 5b.

[32] S. Huseyn Gaybî, vr. 7b; Feriştehzâde, *Cāvidānnāme*, s. 26. Sünni hadis kaynaklarında rivayete Heysemî "Kur'an'da nazil olan her ayetin bir zahiri ve bir de bâtını vardır" şeklinde olanının ve Ebû Ya'lâ'nın *Musnedu'l-kebîr* adlı eserinde rivayet edildiğini, ricalinin sika olduğunu söylemiştir (Bkz. Ebû Ya'lâ, *el-Musned*, IX. 83; Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâ'id*, Beyrut t.y., VII. 152) Bu hadisi İbn Hibbân *Ṣaḥīḥ*'inde, Abdullâh b. Mes'ûd'dan "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Her ayetin zahiri ve bâtını vardır" şeklinde rivayet etmiştir. İbn Hibbân, *el-İhsān*, "Kitâbu'l-ilm", 75, Beyrut 1991, I. 276. Buradaki dipnotta isnadının hasen olduğu belirtilmektedir. İbn Teymiyye rivayetin uydurma olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Risāle fī 'ilmi'l-bāṭın ve'ẕ-ẓāhir [Mecmū'u Fetāvā* içinde.], XIII. 231-232. Ayrıca bkz. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Beyrut t.y., IX. 136; Ebû Nu'aym, *Ḥilyetu'l-evliyā*, Kahire t.y., I. 65. Ayrıca bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik v Bâtınî Te'vil Geleneği* (yayımlanmamış doktora tezi), Samsun 2002, s. 192-94. Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, *Ḳūtu'l-ḳulūb*, y.y., t.y., I. 51; Suhreverdî, *Avārifu'l-ma'ārif*, (*İḥyā'nın* Beşinci cildinde), Beyrut 1992, s. 81.

[33] S. Huseyn Gaybî, vr. 13a; Feriştehzâde, *Cāvidānnāme*, s. 37, 43. Sünni hadis kaynaklarında rivayete Sehâvî, Aclûnî, İbn Ömer eş-Şeybânî ve Zerkeşî eserlerinde yer vermişler ve merfû olarak aslının olmadığını belirtmişlerdir. Sehâvî, *el-Mekāṣidu'l-ḥasene*, Beyrut 1985, s. 492 (h. no: 776); Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, Beyrut 1351, II. 99-100; İbn Ömer eş-Şeybânî, *Kitābu Temyizi'ṭ-ṭayyib mine'l-ḫabīṯ*, Beyrut, 1985, s. 117; Zerkeşî, *age.*, s. 136. Aliyyu'l-Kârî bu bilgileri verdikten sonra mânâsının sahih olduğunu söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrāru'l-merfū'a fi'l-aḫbāri'l-mevḍū'a*, Beyrut 1986, s. 257 (h. no: 331). Bu rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, sad. Turgut Ulusoy, İstanbul 1987, I. 79. Eşref-i Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, İstanbul 1977, s. 524.

[34] S. Huseyn Gaybî, vr. 66a. Sünni hadis kaynaklarında rivayetin Sâğânî ve Aclûnî eserlerinde yer vermişler mevzû olduğunu söylemişlerdir. Sâğânî, *Mevḍū'ātu Sāğānī*, Beyrut 1985, s. 50 (h. no: 70); Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, II. 100 (h. no: 1886). Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Gazâlî, *İḥyā*, Beyrut 1992, III. 11

[35] Ahmed Rıf'at, s. 186

[36] S. Huseyn Gaybî, vr. 29b.

[37] S. Huseyn Gaybî, vr. 29b; Ahmed Rıf'at, s. 158, 213. Sünni hadis kaynaklarında rivayete Sehâvî, Aclûnî, İbn Ömer eş-Şeybânî ve Zerkeşî eserlerinde yer vermişler ve aslının olmadığını belirtmişlerdir. Sehâvî, *el-Meḳāṣidu'l-Ḥasene*, s. 286 (h. no: 702); *el-Fetāva'l-ḥadīṯiyye*, s. 272; Zerkeşî, *et-Teẕkire fī'l-eḥādiṯi'l-muştehire*, Beyrut 1986, s. 167; Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, II. 64 (h. no: 1744); Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrāru'l-merfū'a*, s. 247 (h. no: 298); Derviş el-Hût, *age.*, s. 278 (h. no: 890). Bu rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul t.y., I. 281; A. Avni Konuk, *Fusûs Şerhi*, III. 108; IV. 274.

10. "Benden sonra imamlar Benî İsrail'in nukabâsının sayısı kadar olacaktır."[38]

11. "Benden sonra nebi yoktur. Ben peygamberlerin sonuncusuyum."[39]

12. "Zamana sövmeyin. Çünkü zamanı yaratan Allah'tır."[40]

13. "Kardeşim Musa sağ olsaydı bana tâbi olmaktan başka çaresi yoktu."[41]

14. "Allah 124 bin peygamber gönderdi."[42]

15. "Dünyadan bir gün bile kalsa, Allah o günü, ismi ismimine, künyesi künyemin aynısı olan bir kişi çıkıncaya kadar uzatır. O kimse zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracaktır. Onun ismi Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an'da zikredilmiştir."[43]

16. "İlim talep etmek kadın erkek her Müslümana farzdır."[44]

17. "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur."[45]

18. "Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, hakikat halim, marifet halimin başı, fazilet dinim, muhabbet aslım, şevk bineğim, havf yoldaşım, ilim silahım, hilim arkadaşım, tevekkül hoşnutluğum, kanaat hazinem, sıdk konağım, yakin sığınağım, fakirlik diğer amellerime karşı övüncümdür."[46]

19. Hz. Peygamber (s.a.), "Küçük cihaddan büyük cihada dönmüş bulunmaktayız" deyince, Ey Allah'ın Resulü! Büyük cihad nedir? diye sorulunca o da şöyle buyurdular: "Dikkat edin, o nefs mücahedesidir."[47]

20. "Fakirlik benim iftiharımdır. Ben onunla diğer peygamberlere ve amellere karşı övünürüm."[48]

[38] S. Huseyn Gaybî, vr. 30b.

[39] S. Huseyn Gaybî, vr. 10a, 31a; Feriştehzâde, *Cāvidānnāme*, s. 22

[40] Feriştehzâde, *Cāvidānnāme*, s. 102. Sünni hadis kaynaklarında rivayeti Muslim ve Ahmed b. Hanbel rivayet etmişlerdir. Muslim, "40/Elfāz", 5 (IV. 1763); *Musned*, II. 237, 272, 395, 491, 496, 499, 506; V. 299. Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. İbn Arabî, *Futūḥāt*, Beyrut t.y., I. 157; II. 384; IV. 339.

[41] Ahmed Rıf'at, s. *158*

[42] Feriştehzâde, *Cāvidānnāme*, s. 123

[43] S. Huseyn Gaybî, vr. 32b

[44] S. Huseyn Gaybî, vr. 34b-35a. Sünni hadis kaynaklarında rivayeti İbn Mâce rivayet etmiş, *Zevā'id*'inde ise isnadının zayıf olduğu belirtmiştir. İbn Mâce, "Mukaddime", 17 (I. 81, h. no: 224). Heysemî bu rivayetin çeşitli tariklerine yer vermiş, isnadlarında zayıf, bilinmeyen kişiler ve yalancılar olduğunu belirtmiştir. Heysemi, *Mecme'u'z-Zevā'id*, I. 119,120. İbn Arrâk ise İbn Hibban'ın bu rivayete "bâtıl ve aslı yoktur" dediğini nakletmiştir. İbn Arrâk, *Tenzihu'ş-Şerî'a*, Beyrut 1981, I. 258. Ayrıca bkz. Ukaylî, *Ḍu'afā*, Beyrut t.y., I. 230. Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *age.*, I. 129; Suhreverdî, *Avārif*, s. 86.

[45] S. Huseyn Gaybî, vr. 42a, 87b, 132a.

[46] S. Huseyn Gaybî, vr. 58b; Ahmed Rıf'at, s. 191.

[47] S. Huseyn Gaybî, vr. 60b. Sünni hadis kaynaklarında rivayetle ilgili olarak İbn Teymiyye'nin şu değerlendirmesi nakledilmektedir: "Bunun aslı yoktur. Hz. Peygamber'in fiillerini ve efalini bilen hiçbir kimse bunu rivayet etmemiştir. Bunun yanında kâfirlerle cihad etmek en büyük amellerdendir. İbn Teymiyye görüşünü ayet ve hadislere dayandırarak açıklar. İbn Teymiyye bu rivayetin kendisinin zikrettiği ayet ve hadislere ters olduğunu belirtir. İbn Teymiyye'nin görüşleri için bkz. *Mecmû'u Fetāvā*, Riyad 1991, XI. 197-200. Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳūtu'l-ḳulūb*, I. 187; Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 314; Suhreverdî, *Avārif*, s. 264

[48] S. Huseyn Gaybî, vr. 61a; Feriştehzâde, *Cāvidānnāme*, s. 76; Ahmed Rıf'at, s. 53. Sünni hadis kaynaklarında rivayetle ilgili olarak genellikle zayıf ve mevzû hadisleri ihtiva eden eserlerde olduğu belirtil-

21. "Gönül hoşnutluğu tarikat kardeşliğindedir."[49]

22. "Fakirlik her iki dünyada da yüz karalığıdır."[50]

23. "Her kim beş yerde; 1) Ezan okunurken, 2) Kur'an okunurken, 3) Mescidde, 4) Cenazenin arkasında, 5) Mezarlıklarda dünya kelamı konuşursa, Allah onun kırk senelik amelini boşa çıkarır."[51]

24. "Fakirlikten kurtulmak isteyen Nasr suresini; kabir azabından kurtulmak isteyen Mülk suresini, İslam üzere sebatını isteyen Duhân suresini; hesabın şerrinden kurtulmak isteyen Felak ve Nâs surelerini; bir ihtiyacının karşılanmasını isteyen Fâtiha suresini; Kevser havuzundan içmek isteyen Kevser suresini okusun."[52]

25. "Kanaat tükenmeyen hazinedir."[53]

26. "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur. Ben ve Ali aynı nurdanız."[54]

27. Ebû Rezîn anlatıyor: Ben Resulullah'a (s.a.) "Allah âlemi yaratmadan önce neredeydi? diye sorduğumda Resulullah (s.a.): "Altında ve üstünde hava bulunmayan amâ[55]da idi. Orada hiçbir yaratık yoktur. Rabbimizin arşı su üzerinde idi" buyurdu. Tirmizî'de hadisin ravisi Yezîd b. Hârûn'un "Bu ifadeyle, O vardı. O'nunla beraber hiçbir şey yoktu" mânâsını kastetmiştir kaydı vardır.[56]

28. "Eğer (hakikat) perdesi açılsa, yakinimde en küçük bir artma olmaz."[57]

29. "Allah'ım ne kadar yücesin! Seni hakkıyla bilemedik, sana layıkıyla ibadet edemedik, sana yeterince övgüde bulunamadık."[58]

30. "En üstün zikir *lā ilāhe illallāh*; en faziletli dua ise *elhamdulillāh* demektir."[59]

31. "İki kere doğmayan semavatın melekutuna giremez."[60]

32. "Akıl kalpteki bir nurdur; onunla hak ve bâtıl birbirinden ayırt edilir."[61]

mekte, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1447) "mevzû ve bâtıldır" dediği nakledilmektedir. Bkz. Sehâvî, *el-Maḳāsidu'l-ḥasene*, s. 480 (h. no: 745); Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, II. 87 (h. no: 1835); Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrār*, s. 254 (h. no: 320); Derviş el-Hût, *Esne'l-meṭālib*, Beyrut 1991, s. 303 (h. no: 976). Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, I. 189, beyit 2357; V. 673; 715.

[49] S. Huseyn Gaybî, vr. 61a.

[50] Ferişteḥzâde, *Cāvidānnāme*, s. 76

[51] S. Huseyn Gaybî, vr. 69b.

[52] S. Huseyn Gaybî, vr. 71b.

[53] Ahmed Rıf'at, s. 213

[54] S. Huseyn Gaybî, vr. 88a.

[55] "Körlük ve yüksek bulut" mânâsına gelen amâ, tasavvuf ehlinin Allah'ın zatı ve künhü ile isim ve sıfat tecellilerinin mertebelerini ifade etmek için kullandıkları terimdir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Amâ" mad., *DİA*, II. 553.

[56] S. Huseyn Gaybî, vr. 61a. 'Arabî ileri geldi ayıttı: "Yā Rasūlallāh, eyne kāne Rabbunā ḳable en yaḫluḳa'l-ḫalḳa" ḳāle Rasūlullāh (Ṣallallāhu 'aleyhi ve sellem): "Kāne fī 'amā'in, mā fevḳahū hevāun velā taḥtehū hevāun". Sünni hadis kaynaklarında rivayeti Tirmizî hasen diye nitelendirmiş Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce tarafından rivayet edilmiştir. Tirmizî, "48/Tefsîr", 12 (V. 269, h. no: 3109); *Musned*, IV. 11; İbn Mâce, "Mukaddime", 13 (I. 64-65, h. no: 182).

[57] S. Huseyn Gaybî, vr. 92a.

[58] S. Huseyn Gaybî, vr. 93b.

[59] S. Huseyn Gaybî, vr. 124b

[60] S. Huseyn Gaybî, vr. 129a.

[61] S. Huseyn Gaybî, vr. 129b.

33. "Bir ânlık tefekkür bin yıllık ibadetten hayırlıdır."[62]

34. "Eğer heva olmasaydı, hiç kimse Allah'a giden yol bulamazdı."[63]

35. "Mümin firaseti (nüfuz eden bakışı) yanılmaz. Çünkü o Allah'ın nuru ile bakar."[64]

36. "Rahmândan bir cezbe (kendinden geçiş) ins ve cinnin ameline denktir."[65]

37. "Allah'a giden yollar yaratıkların nefesleri sayısınca çoktur."[66]

38. "Beni gören gerçekten Hakk'ı görmüştür."[67]

39. "Sen olmasaydın bu kâinatı yaratmazdım."[68]

40. "Allah suretlerinize, malınıza değil, kalp ve amellerinize bakar."[69]

41. "Mümin konuşması zikir, susması fikir, düşünce ve ibret olan kimsedir."[70]

42. "Size deli deninceye kadar Allah'ı çokça zikrediniz."[71]

43. "Kavmi içindeki şeyh, ümmeti içindeki peygamber gibidir."[72]

[62] S. Huseyn Gaybî, vr. 130a.

[63] S. Huseyn Gaybî, vr. 130b.

[64] S. Huseyn Gaybî, vr. 130b. Sünni hadis kaynaklarında rivayeti Tirmizî'nin garib diye nitelendirdiği hadisi, Ebû Nu'aym, Taberânî ve İbn Abdilber müşterek senedle Ebû Umâme rivayetini nakletmişlerdir. Buhârî de hadise *et-Târîḫu'l-kebîr* adlı eserinde yer vermiştir. İbnu'l-Cevzî de İbn Ömer, Ebû Sa'îd, Ebû Umâme ve Ebû Hureyre'den olmak üzere dört ayrı nakil zikreder. Tirmizî, "48/Tefsîr", 16 (V. 278, h. no: 3127); Ebû Nu'aym, *Ḥilye*, VI. 118; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII. 102 (h. no: 7497); İbn Abdi'l-ber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, I. 196; Buhârî, *et-Târîḫu'l-kebîr*, IV. 354 (r. 1529); İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍû'ât*, III. 145-148. Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye*, Beyrut t.y., s. 98; Serrâc, *el-Lumâ'*, Kahire 1960, s. 298; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳûtu'l-ḳulûb*, I. 118, 120.

[65] S. Huseyn Gaybî, vr. 130a; Ahmed Rıf'at, s. 60. Sulemî bu sözün hadis olmayıp Ebû'l-Kâsım İbrâhîm en-Nasrâbâdî'ye (ö. 367/977) ait olduğunu belirtmiştir. Sulemî, *Ṭabaḳâtu'ṣ-ṣûfiyye*, Haleb 1986, s. 488. Aclûnî ise böyle meşhur olduğunu hâline bakılsın deyip başka bir şey söylememektedir. Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafâ*, I. 332 (h. no: 1069)

[66] S. Huseyn Gaybî, vr. 131a.

[67] S. Huseyn Gaybî, vr. 132a. Sünni hadis kaynaklarında rivayeti Buhârî, Muslim ve Dârimî rivayet etmiştir. Buhârî, "91/Ta'bir", 10 (VIII. 72), Muslim, "42/ Ru'ya", 11 (IV. 1776); Dârimî, "10/Ru'ya", 4 (II. 166-167, h. no: 2140); *Musned*, V. 306; Heysemî, *age.*, VII. 181

[68] S. Huseyn Gaybî, vr. 120b 133a; *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 226; Noyan, s. 476. Sünni hadis kaynaklarında rivayetle ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır: Aliyyu'l-Kârî, Aclûnî ve Şevkânî (Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s. 288; Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafâ*, II. 164 (h. no: 2123); Şevkânî, *Fevâ'idu'l-mecmû'a*, s. 326 (h. no: 1012) Sâğânî'nin "mevzûdur" (Sâğânî, *Mevḍû'at*, s. 52 (h. no: 78) dediğini naklettikten sonra: "Her ne kadar hadis sahih değilse de mânâsı sahihdir" derler. İbn Asâkîr'in "Sen olmasaydın dünya yaratılmazdı", rivayetinin bulunduğunu Aliyyu'l-Kârî zikretmektedir. (Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâr*, s. 288) Buna yakın bir rivayeti Hâkim *Mustedrek*'inde rivayet etmiştir. Hâkim isnadının sahih olduğunu söyler. (Hâkim, *Mustedrek*, II. 614-615 (h. no: 4227) Fakat Zehebî *Telhîs*'inde (Hâkim, *age.*, aynı yer) "Bunun Sa'îd b. Ebî Arûbe üzerine uyudurulmuş bir söz olduğunu zannediyorum" der. Bkz. Zehebî, *Mîzân*, III. 246.

[69] Ahmed Rıf'at, s. 72. Sünni hadis kaynaklarında rivayeti Muslim, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel rivayet etmişlerdir. Muslim, "45/Birr", 34 (IV. 1987); İbn Mâce, "37/Zuhd", 9 (II. 1388 h. no: 4143); *Musned*, II. 285. Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Hakîm Tirmizî, *Nevâdiru'l-uṣûl*, Beyrut 1992, II. 336

[70] S. Huseyn Gaybî, vr. 137a.

[71] S. Huseyn Gaybî, vr. 140a. Sünni hadis kaynaklarında rivayeti Ahmed b. Hanbel ve Hâkim rivayet etmişlerdir. Bkz. *Musned*, III. 68; Hâkim, *Mustedrek*, I. 499;

[72] Noyan, s. 76. "el-Murşidu fî ṭalibîhi ken-Nebî fî ümmetihî: Ümmetime peygamber ne ise, tâlibe

44. Şeddâd b. Evs anlatıyor: Resulullah'ın (s.a.) yanındaydık. Bize: "Aranızda yabancı, yani Ehl-i Kitap'tan kimse varmış diye sordu. Hayır yâ Resulallah, dedik. Kapının kapatılmasını emir buyurdu. Ve, ellerinizi kaldırın ve "Lâ ilâhe illallâh" deyiniz dedi. Biz de ellerimizi bir süre kaldırdık. Sonra Peygamberimiz şöyle buyurdu: "Ey Allah'ım! Sana hamd olsun ki, bu kelime-i tevhidi benimle tebliğ buyurdun. Onunla zikretmemi bana emrettin, karşılığında cenneti vaad ettin. Şüphesiz vaadinden dönmezsin."[73]

45. "Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi.[74] (Kadın, güzel koku ve gözümün nuru namaz)"

46. "Kırk gün süreyle Allah'a ihlas ile amel edenin hikmet pınarları kalbinden lisanına akar."[75]

47. "Kim bildiği ile amel ederse, Allah Teâlâ, ona bilmediklerini de öğretir; amelinde muvaffak kılar, sonuçta kul cenneti hak eder (ve oraya girer). Kim de, bildiği ile amel etmezse, bildiğinde de şaşırır, Allah onu amelinde muvaffak kılmaz, sonuçta cehennemi hak eder (ve oraya girer)."[76]

mürşid odur." Sünni hadis kaynaklarında rivayetle ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır: Yukarıdaki metni İbn Ömer tarikiyle Suyûtî, (Bkz. Suyûtî, *el-Le'ālī*, I. 153-54) İbn Hibbân'ın *eḍ-Ḍu'afā*'sından naklederek haber verir. Aynı sened ve metinle İbn Hacer ve Zehebî de nakledeler. (Bkz. İbn Hacer, *Tehẕib*, V. 332; Zehebî, *Mīzān*, II. 464 (r. 4470). Ayrıca Deylemî, Ebû Râfi'den (bkz. Deylemî, *Firdevs*, II. 525 (h. no: 3473) İbnu'l-Cevzî, İbn Ömer'den rivayet etmiş, yukarıdaki bilgileri vermiş (bkz. İbnu'l-Cevzî, *K. Mevḍū'āt*, I. 183. Burada "Evi içindeki şeyh..." şeklindedir). Sehâvî ve ona dayanarak Zerkeşî, Derviş el-Hût, İbn Ömer eş-Şeybânî, Aclûnî, Aliyyu'l-Kârî, Şevkânî; İbn Hacer ve İbn Teymiyye'nin de İbn Hibbân'ın görüşüne katılarak hadisin, Hz Peygamber'in (s.a.) sözü olmadığını, mevzû olduğunu ve eskilerden birisinin uydurması olabileceğini söylemişlerdir. Bkz. Sehâvî, *el-Maḳāsidu'l-ḥasene*, s. 257 (h. no: 609); Zerkeşî, *et-Teẕkire*, s. 190; Derviş el-Hût, *Esne'l-meṭālib*, s. 253 (h. no: 809); İbn Ömer eş-Şeybânî, *Temyiz*, s. 95; Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, II. 17 (h. no: 1576); Şevkânî, *el-Fevā'id*, s. 488 (h. no: 1357). Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 136.

[73] Ahmed Rıf'at,, s. 262. Sünni hadis kaynaklarında hadisi Ahmed b. Hanbel ve Taberânî rivayet etmiş (bkz. *Musned*, IV. 124; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebīr*, VII. 289-90 (h. no: 7163). Heysemî isnadında Raşid b. Dâvûd'un bulunduğunu, geri kalan ricalinin sika olduğunu belirtmektedir. Heysemî, *Mecme'u'z-zevā'id*, I. 18; X. 81, ayrıca bkz. Munzirî, *et-Terğīb ve't-terhīb*, II. 415.

[74] Ahmed Rıf'at s. 3

[75] Ahmed Rıf'at, s. 7, 9-10. Sünni hadis kaynaklarında rivayetle ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır: Rivayeti Ebû Nu'aym Ebû Eyyûb el-Ensârî'den merfû olarak rivayet etmiş ve şöyle demiştir: Bu rivayeti aynı şekilde Yezîd el-Vasitî muttasıl olarak ve Ebû Mu'âviye Haccâc'dan mursel olarak rivayet etmiştir. (Bkz. Ebû Nu'aym, *Ḥilye*, V. 189; Deylemî, *Firdevsu'l-aḫbār*, IV. 213 (h. no: 6179); İbnu'l Esîr, *Câmi'u'l-uṣūl*, XI. 557 (h. no: 9166) Hennâd es-Serî de rivayeti Haccâc tarikiyla rivayet etmiştir. (Hennâd es-Serî, *Kitābu'z-zuhd*, II. 357 (h. no: 678) İbnu'l-Cevzî rivayeti eserine almış, sabit olmayan bu rivayetle zâhid ve sufilerden bir grubun amel ettiğini söylemiş, rivayetin illetli olduğunu belirtmiştir. İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍū'āt*, III. 144-145.

[76] Ahmed Rıf'at, s. 113. Sünni hadis kaynaklarında rivayetle ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır: Rivayeti Ebû Nu'aym Enes tarikiyla merfû olarak rivayet etmiş, sonra da şöyle de ıştir: "Ahmed b. Hanbel bu kelâmı, bazı tâbiûndan, onlar da İsâ b. Meryem'den (a.s.) rivayet etmişlerdir. Ancak bazı raviler bu kelamı Ahmed b. Hanbel'in Nebî'den (s.a.) rivayet ettiğini vehmederek kolay ve Nebî'ye (s.a.) yakın olduğu için Ahmed b. Hanbel-Yezîd b. Hârûn-Humeyd et-Tavîl-Enes b. Mâlik senedini uydurmuştur. Bu isnadla rivayetin Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilmesi muhtemel değildir. (Ebû Nu'aym, *Ḥilye*, X. 15). Aclûnî bu rivayeti eserine almıştır. Aclûnî, *Keşfu'l-*

48. "Ölmeden önce ölünüz."[77]

49. "Miraç gecesi Rabbimi sakalsız güzel yiğit suretinde gördüm."[78]

50. "Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz."[79]

51. "Hz. Peygamber'de biat merasiminde (tören) ellerini bir kap içinde suya batırır ve o kabı kadınlara verir onlar da ellerini bu suya sokarak biat verirlermiş."[80]

52. "Hudeybiye'de yapılan biatta ashab Hz. Muhammed'e "İyi ve kötü günde, sevinçte ve kederde kendisiyle beraber olacaklarını, onu dinleyip onaylacaklarına itaat edeceklerine" söz vermişlerdi.[81]

53. "Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim ve insanları yarattım."[82]

"Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim; bilineyim diye mahlukâtı yarattım" şeklinde tasavvuf literatüründe şöhret bulan[83] bu rivayet zayıf ve mevzû hadislere ayrılan kitaplarda ise "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim; halkı bilinmem için yarattım. Böylece kendimi onlara tanıttım, onlar da beni tanıdılar, bildiler" şeklinde nakledilmektedir.

Bu rivayet hakkında anlatılanların ve verilen hükümlerin hemen hemen hepsi İbn Teymiyye'nin sözünü tekrarlamaktan öteye geçmez. Zayıf, mevzû ve halk dilinde hadis diye meşhur olan sözlerle ilgili kitapların ortak olarak verdikleri bilgi, "bu, Nebî'nin (s.a.) sözlerinden değildir. Bu hadis için ne sahih ne de zaif bir sened bilinmektedir, uydurma olduğunu", Zerkeşî,[84] İbn Hacer de ona tâbi oldular, şeklindedir.[85]

Bursevî (ö. 1137/1724), sırf bu hadisi şerh etmek maksadıyla *Kenz-i Mahfî* isminde müstakil bir eser kaleme almıştır.[86] Bursevî kitabının mukaddimesinde

ḫafā, II. 265 (h. no: 2542). Bkz. Hakîm Tirmizî, *Beyānu'l-farḳ beyne'ṣ-ṣadr ve'l-ḳalb ve'l-fu'ād ve'l-lubb*, s. 50; Ebû Tâlib el-Mekkî, *age.*, I. 119.

[77] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 211; Noyan, s. 82-83. Genellikle tasavvuf literatüründe bulunan ve hadis diye kabul edilen bu vecize, hadis kitaplarında tespit edilememiştir. Ancak mevzû ve zayıf hadisleri toplayan Sünni kaynaklarda mevcuttur. Bu eserlerin hepsinde İbn Hacer el-Askalânî'ye atıf yapılarak "Böyle bir hadis sabit değildir" şeklinde nakilde bulunulmuştur. Sehâvî, *el-Maḳāsidu'l-ḥasene*, s. 682 (h. no: 1213); Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, II. 290 (h. no: 2669); Derviş el-Hût, *Esne'l-metālib*, s. 482 (h. no: 1542)

[78] Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 20; Noyan,, s. 111-112, 465.

[79] Ahmed Rıf'at, s. 262; Sünni kaynaklarda rivayeti İbn Abdilber *Cāmi'u'l-beyāni'l-'ilm*'de Câbir'den rivayet etmekte, Ebû Amr'dan bu isnadla rivayetin delil olamayacağını nakletmekte, sebebini ise isnadındaki Hâris b. Gusayn'ın mechul olmasına bağlamaktadır. Bkz. İbn Abdilber, *Cāmi'u'l-beyāni'l-'ilm*, s. 91. Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Necmuddîn Kubrâ, *Tasavvufî Hayat*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul 1980, s. 87

[80] Noyan, s. 136.

[81] Noyan, s. 135.

[82] S. Huseyn Gaybî, vr. 148a; Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 65; Noyan, s. 458.

[83] Bkz. İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, s. 330; Ahmed Avni Konuk, *Fusûs Şerhi*, I. 41, 61; II. 56, 75, 306; III. 50, 85, 316; IV. 116, 135, 164, 166, 257, 258, 324, 345, 355, 377.

[84] Zerkeşî, *et-Teẕkire*, s. 136

[85] Sehâvî, *el-Maḳāsidu'l-ḥasene*, s. 522 (h. no: 838); Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrār*, s. 269 (h. no: 353); Derviş el-Hûd, *Esne'l-meṭālib*, s. 341 (h. no: 1110); Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, II. 132 (h. no: 2016); İbn Ömer eş-Şeybânî, *Temyīzu'ṭ-ṭayyib mine'l-ḫabīṯ*, s. 126; İbn Arrak, *Tenzihu'ş-şerī'a*, I. 148.

[86] Kitap sadeleştirilip latin harfleriyle basılmıştır (İstanbul 1980).

şöyle der: "Muhyiddîn İbn Arabî *Futūhāt-ı Mekkiyye* adlı eserinde bu hadis için şöyle buyurur: Bu hadis keşfen sahih, naklen sabit değildir. İmam Suyûtî (ö. 911/1505) *ed-Dureru'l-Muntesire* adlı kitabında şöyle demiştir: Bu hadis asılsızdır.[87] (...) Bu mevzuda bizim fikrimiz de şudur: Keşf ehline göre bu hadis sahihtir. Çünkü huffâz, senedle nakleder. Keşf ehli ise bizzat Nebî'nin ağzından ahzedip söyler. Sonra bir şeyin belli bir senedinin bilinmemesi sabit olmayacağını icap ettirmez. Şu kat'îdir: Keşf itibarıyla sahih olan bir şey nakil yoluyla gelenden daha sahihtir. Zira keşf hâlinde vehim ve hayal olmaz. Onda tam bir yakınlık ve 'hakke'l-yakîn' hâli vardır. Şu unutulmamalıdır ki, varidât ve ilhamlar, itikad sahiplerine göre hüccet olma yönünden yeterlidir. İsterse münkirlere göre bir hüccet ve burhan sayılmasın. Çünkü, münkir huffaş (yarasa) gibidir. Güneş ziyasına bakamaz. Ayne'l-yakîn nedir, bilmez."[88]

54. "Ben yere ve göğe sığmadım, ancak mümin kulumun kalbine sığdım."[89]

55. Ebû Hureyre'den, Resulullah'ın (s.a.) buyurduğuna göre, Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Her kim Benim velî kullarımdan birisine düşmanlık ederse, Ben ona harp açarım. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle Bana yaklaşmamıştır. Kulum Bana devamlı nafile ibadetleriyle yaklaşır, bunun sonucunda Ben onu severim. Bir kere onu sevdim mi, Ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Eğer Benden bir şey isterse onu verir, Bana sığınırsa muhakkak onu himaye ederim."[90]

[87] Suyûtî, *ed-Dureru'l-Muntesire*, s. 126.

[88] Bursevî, *Kenz-i Maḫfî*, Mukaddime, s. 10-11

[89] S. Huseyn Gaybî, vr. 66b; Noyan, s. 459-460. Sünni kaynaklarda rivayet muteber hadis kitaplarında yer almamaktadır. Irâkî hadisin tahricinde "aslını göremedim" der. Sehâvî, yukarıda tespit edilen metni nakleder ve Gazâlî'nin *İḥyā*'da nakli ile Irâkî'nin "aslını bulamadım" şeklindeki hükmüne atıfta bulunur. Ayrıca İbn Teymiyye'nin, "O İsrailiyat içerisinde mezkurdur. Resulullah'tan (s.a.) rivayet edildiğine dair herhangi bir isnadı yoktur" dediğini nakleder. (Gazâlî, *İḥyā*, III. 25 (İlgili dipnot) Zerkeşî de "Bâtıl bir hadistir" der. Sehâvî kendi fikrini şöyle ortaya koyar: "Ben de derim ki, bu hadisi Taberânî, Ebû Utbe Ahmed b. Ferec el-Havlânî'den (ö. 794/1394), merfû olarak şu şekilde rivayet etmiştir: "Allah'ın yer ehlinden birtakım kapları vardır. Rabbinizin kabı salih kullarının kalbleridir. Allah yanında o kalblerin en sevimlisi ise yumuşak olanıdır" der (Bkz. Hakîm Tirmizî, *Nevādiru'l-uṣūl*, II. 336-337) ve hadisin senedinde bulunan Bakiyye İbnu'l-Velîd'in (ö. 197/902) mudellis olduğunu ve fakat bunu 'ḥaddeṯenā' ile tasrih ettiğini" söyler. Bkz. Sehâvî, *age.*, s. 589-590 (h. no: 990). Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳūtu'l-ḳulūb*, I. 118; İbn Arabî, *Futūḥāt*, I. 216, 291; Konuk, *Fusûs Şerhi*, II. 118, 121; III. 166; İbn Arabî *Tedbīrat-ı İlâhiyye*, s. 266; Eşrefoğlu Rumî, *Muzekki'n-nufus*, s. 427

[90] S. Huseyn Gaybî, vr. 115b. Murtazâ ve Mustafâ ke-nefsin vâhidin. Ve bu ma'nâ dahi hadîs-i kudsîde böyle "Hemîşe benem kulum bana yakın olmaklık ister ziyade 'ibâdetler eyler, kim âna nevâfile dirler kim ol artukdur. Benim teklif ettiğimden ve Rasûlün ettiğinden ya'ni cem'i farz sünnet temâm riâyet kıldıkdan sonra kulluk yarışdırub yakınlık bulmak için 'ibâdetler kılur. Pes ol kulumu ben dost idinirem şöyle yakın oluram âna kim kulağı ben oluram, benimle işidir; gözi ben oluram, benimle görür; eli ben oluram, benimle tutar; ayağı ben oluram benimle yürür." Sünni kaynaklarda hadisi bu şekliyle Ebû Hureyre'den Buhârî rivayet etmiştir. Hadisi değişik lafızlarla Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce nakletmişlerdir. Buhârî, "81/Rıkāk", 38 (VII. 190); *Musned*, VI. 256; İbn Mâce, "36/Fiten", 16 (II. 1321, h. no: 3989). Hadis tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Kuşeyrî, *Risāle*, s. 426.

56. "Hz. Peygamber, insanları üçe ayırmış. Bir kısmı (behâim) dört ayaklı hayvana benzer. Bir kısmı meleklere, bir kısmı da yalvaçlara benzer, diyor."[91]

57. "Dünya ahiret ehline, ahiret de dünya ehline haramdır. Velîlere ise her ikisi haramdır."[92]

58. "Dünya leştir; onun taliplileri köpeklerdir."[93]

59. "Dünya ve içindekiler lanetlenmiştir."[94]

60. "Dünya sevgisi bütün kötülüklerin başıdır. Dünyayı terk ise bütün ibadetlerin başıdır."[95]

61. "Ben, Âdem su ile toprak arasında iken –yani: Ruh ile ceset arasında iken– peygamber idim."[96] Ebû Hureyre'nin şöyle dediği rivayet olunur: "Yâ Resulallah, sizin için peygamberlik ne zaman sabit oldu?" diye sordular. O da şöyle cevap verdi: "Âdem ruh ile ceset arasında iken."

62. "Nefsini bilen Rabbini de bilir."[97]

[91] Noyan, s. 460.

[92] S. Huseyn Gaybî, vr. 87a; Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 2; Ahmed Rıf'at, s. 175, 191; Noyan, s. 460. Sünni kaynaklarda rivayeti Deylemî rivayet etmiştir. (Deylemî, *Firdevs*, II. 230) Bu rivayetin 7/A'râf, 31. ayete aykırı olduğu belirtilmiştir. Bkz. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 188. Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Necmuddîn Kubrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 48

[93] Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 2; Ahmed Rıf'at, s. 154. Sünni kaynaklarda rivayeti Sâğânî *Mevḍû'at*'ına almış, Aclûnî de eserinde zikretmiştir. Sâğânî, *Mevḍû'āt*, s. 38; Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, I. 409.

[94] Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 2.

[95] Rezâvi, Muhammed b. Seyyid Alâuddîn el-Huseyn, *Fütüvvetnāme-i Kebīr*, Millet Ktb., Şer'iyye, 902, vr. 54b; Ahmed Rıf'at, s. 175. Sünni kaynaklarda rivayeti Beyhâkî rivayeti mürsel olarak Hasan Basrî'den (Bkz. Beyhâkî, *Şu'abu'l-īmān*, VII. 338 (h. no: 10501) Aclûnî, İbnu'l-Aras'ın rivayeti zayıf kabul ettiğini zikretmiş, İbn Ebî'd-Dunyâ, *Kitābu zemmi'd-dunyā*'da rivayet etmiştir. (İbn Ebî'd-Dunyâ, *Kitābu zemmi'd-dunyā*, s. 16 (h. no: 9) Aclûnî, İbn Teymiyye ve Sâğânî'den bunun sebeplerini naklederek rivayetin mevzû hadisler içinde yer aldığını belirtmiştir. Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, I. 344-45 (h. no: 1099); Sâğânî, *Mevḍû'āt*, s. 37 (h. no: 37). Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳūtu'l-ḳulūb*, I. 254

[96] Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 65; Noyan, *s.* 461. Sünni kaynaklarda hadisi bu tarikle Ebu Hureyre'den Tirmizî rivayet etmiş hasen-sahih-garib değerlendirmesinde bulunmuştur. Tirmizî, "50/Menākıb", I. (V. 545-6, h. no: 3609). Bazı lafız farklılıkları ile hadis Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde ve Hâkim'in *Mustedrek*'inde vardır. Bkz. *Musned*, V. 59; Hâkim, *Mustedrek*, II. 609 (h. no: 4209). Benzer lafızlar ve farklı tarikle hadisi Hâkim rivayet etmiş ve bu hadisin şahidi kabul edilmiştir. Bkz. Hâkim, *Mustedrek*, II. 609 (h. no: 4210). Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Suhreverdî, *Avārif*, s. 75.

[97] S. Huseyn Gaybî, vr. 125b; *Buyruk*, haz. S. Aytekin, s 71; *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 11, 115, 149, 211, 227; Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 3, 9, 72; Noyan, s. 462, 464. Sünni hadis kaynaklarında bu veciz ifadeyi tespit edemedik. Sadece *duafâ* ve *mevdûât* kitapları buna yer vermişler ve tenkit etmişlerdir. Bu sözü Sehâvî, Aclûnî, Aliyyu'l-Kârî, Derviş el-Hût, Zerkeşî ve İbn Ömer eş-Şeybânî eserlerine almışlardır. Sehâvî, *el-Maḳāsidu'l-ḥasene*, s. 657 (h. no: 1149); Aclûnî, age, II. 262 (h. no: 2532); Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrār*, s. 337 (h. no: 506); Derviş el-Hût, *age.*, s. 446 (h. no: 1436); Zerkeşî, *age.*, s. 129; İbn Ömer eş-Şeybânî, *age.*, s. 170. Suyûtî bu konuda *el-Ḳavlu'l-eşbeh fî ḥadīsi men 'arefe nefsehu fe ḳad 'arefe Rabbeh* (Bkz. Suyûtî, *el-Hāvī li'l-fetāvā*, II. 451-455) isimli bir risale telif etmiştir. Suyûtî söz konusu risalede bu söz üzerinde çok soru sorulduğunu, çoğu zaman bu sözden doğru olmayan mânâlar anlaşıldığını ve yine çoğu zaman büyük kimselere nispet edildiğini söylemekte ve bu mevzudaki problemi halletmek için bu risaleyi yazdığını belirtmektedir. Rivayet tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. Bkz. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 310; İmam-ı Rabbânî, *Mektubât*, I. 213 (Mektup no: 234.).

63. "Allah, Âdem'i (a.s.) kendi suretinde yarattı..."[98]

64. Kutsi hadis: "İnsan benim sırrımdır, ben onun sırrıyım."[99]

65. "Hikmeti ehil olmayanlara vermeyiniz ki, onlara zulmetmemiş olasınız. Ehlinden de menetmeyin ki yine onlara zulmedilmemiş olsun."[100]

66. "Allah'ın ilk yarattığı şey aydınlık ve karanlıktır (nur ve zulmet). Sonra Allah ikisinin arasını ayırdı. Zulmeti kapkaranlık gece yaptı. Aydınlığı görülen ve aydınlık gündüz kıldı."[101]

B. Ali ve Ehl-i Beyt'le İlgili Hadisler

67. "Aliyi sevmek Allah'ın cennetine nail olmaktır."[102]

68. "Meclislerinizi Alî b. Ebî Tâlib'i anmakla süsleyiniz."[103]

69. "Ben ilmin şehri Ali ise kapısıdır."[104]

70. "Ben ve Ali aynı nurdanız."[105]

71. "Allah, Âdem'i yaratmadan dört bin yıl önce ben ve Ali aynı nurdan yaratıldık."[106] İbnu'l-Velîd, bir başka eserinde yer verdiği "İmamların Silsilesi" başlığı altında Hz. Peygamber'e şöyle bir rivayet atfetmiştir: "Hz. Peygamber buyurdu ki: "Ey Ali! Sen ve ben, temiz sulblerden, arınmış rahimlere intikal eden bir nurdanız. Bir sulbe veya rahime eklemlendiğimizde bizde bir kudret ve ilim ortaya çıktı ve en faziletli ata ve en mükemmel baba olan Abdulmuttalib'e ulaştığımızda bu nur Abdullâh ve Ebû Tâlib olmak üzere ikiye ayrıldı. Allah, bu nurun bir parçasına "Sen Muhammed ol!" diğerine de "Sen Ali ol!" diye emretti. Bu iki şerefli makam, yani Abdullâh ve Ebû Tâlib, ataları Abdulmuttalib'in davetini teslim almaya hak kazanınca her biri kendine özgü şerefli ve kutsi bir nura-

[98] Ferişteh zâde, *Câvidannâme*, s. 19, 46; Ahmed Rıf'at, *Mir'ât*, s. 3, 9; Noyan, s. 467. Sünni kaynaklarda hadisi Buhârî, Muslim ve Ahmed b. Hanbel rivayet etmiştir. Buhârî, "79/İsti'zan", 1 (VII. 125); Muslim, "51/Cennet", 28 (IV. 2183), *Musned*, II. 244, 251. Aynı ifadelerin Tevrat'ta "Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı" şeklinde bulunması dikkat çekicidir. Bkz. *Tevrat*, Tekvin 1: 27. Hadis tasavvuf literatüründe de yer almaktadır. İbn Arabî, *Futûḥât*, II. 160-161, 246

[99] Ahmed Rıf'at, *Mir'ât*, 9; Noyan, *s.* 468.

[100] Ferişteh zâde, *Câvidannâme*, s. 4

[101] Ferişteh zâde, *Câvidannâme*, s. 34. Rivayeti sadece tarihçiler, İbn Humeyd, Seleme b. el Fazl, yoluyla İbn İshâk'tan rivayet etmişlerdir. Bkz. Taberî, *Târîḫ*, I. 24; *Tefsîr*. I. 433. İbnu'l Esîr, *age.*, I. 16. Benzer ifadeler Tevrat'ın Tekvin 1: 3-5 ayetlerinde geçmektedir. Tekvin 1: 3-5.

[102] S. Huseyn Gaybî, vr. 6a; 80a; ayrıca bkz. Ahmed Rıf'at, s. 222-223.

[103] S. Huseyn Gaybî, vr. 6a; ayrıca bkz. Ferişteh zâde, *Câvidânnâme*, s. 118-122.

[104] S. Huseyn Gaybî, vr. 7a, 27b, 93b "*hikmet makâmı benem 'Ali kapusıdır*"; *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 178; Ahmed Rıf'at, s. 22; Noyan, s. 12, 90.

[105] S. Huseyn Gaybî, vr. 10a,11a.

[106] Öztürk *Tefsirde Bâtinilik*, s. 236 (Âmulî, *Câmi'u'l-Esrâr*, s. 382-383, 409'den naklen). Bu hadis, Allah'ın yarattığı ilk şey olan Muhammad ve Ali'ye ait bu tek nurun, nebî ve kendi devirlerindeki imamlar arasında iki kısma bölününceye kadar nasıl intikal ettiğini açıklamaktadır. Bunlardan birisi Hz. Muhammed, diğeri ise Ali'ye intikal etmiştir. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 424.

ni heykele dönüştü. Bunun üzerine Abdulmuttalib, zorunlu bir hak olarak, vesayet ve imameti Ebû Tâlib'e, nübüvvet ve risaleti de Abdullâh'a teslim etti."[107]

72. "Alî b. Ebî Tâlib cehennemi ve cenneti taksim edendir."[108]

73. "Ey Ali, sen bendensin ben de sendenim. Benden sonra Ali'yle beraberdir."[109]

74. "Ey Ali etin etim, kanın kanım, cismin cismim, ruhun ruhumdur, canın benim canımdır."[110]

75. "Ali göz açıp yumuncaya kadar bile Allah'a şirke koşmadı."[111]

76. "Ehl-i Beyt'im Nûh'un gemisine benzer. Kim ona binerse kurtulur. Kim de ona girmezse boğulur."[112]

77. "Savaşta Alî b. Ebî Tâlib'in sesi yıldırım sesi gibidir."[113]

78. "Ali çeşmeleri akıtıcı ve ırmakları yürütücüdür."[114]

79. "Benden sonra imam ve hüccet Kureyş kabilesinden 12 kişidir. Onların ilki Ali, sonuncusu Mehdî'dir."[115]

80. "Her şeref ve nesil kesilir. Ancak benim şerefim ve neslim kıyamete kadar devam eder."[116]

81. "Hüseyin benden ben de Hüseyindenim."[117]

82. "Ey Ali! Ben ve sen bu ümmetin babasıyız."[118]

83. "Ali, hatadan sıyrılma kapısıdır. O kapıdan giren, Müslüman olur; kapının dışında kalan gafil olur."[119]

84. Alî b. Ebî Tâlib benden sonra imam ve hüccettir. Evladım Hüseyin Allah'ın hüccetlerinden bir hüccettir."[120]

85. "Ben, zamanımda kiminle harp edersem, Kur'an'ın açık emrine uyarak savaşırım. Ali de Kur'an'ın mânâsına uyarak savaşır, heva ve hevesine uyarak değil."[121]

[107] Öztürk, Tefsirde Bâtinilik, s. 236 (İbnu'l-Velîd, *ez-Zehîra fî'l-ḥaḳîḳa*, nşr. Muhammed el-A'zamî, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1971, s. 105-106'dan naklen)

[108] S. Huseyn Gaybî, vr. 11a, 81b. "bedürüsti ve rasıtı 'Ali ibn-i Ebî Ṭâlib kısmet edicidir cennet ehline ve cehenneme dahi ehline meratib üzerine"..

[109] S. Huseyn Gaybî, vr. 13b, 91a, 118b. "Yani "*'Ali bendendir ve ben 'Alidenün. "benden sonra hakk üzerine olmak isteyen 'Aliden ayrılmasun.*"

[110] S. Huseyn Gaybî, vr. 14a, 119a; Fütüvvetname, Millî Ktb., A-4714, 13b. Yâ 'Ali sen benim kardeşimsün Mûsâ ile Harun gibi.' *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 21, 23, 178. Rivayetin açıklaması için bkz. *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 191-192.

[111] S. Huseyn Gaybî, vr. 15a, 66a "*bedürüsti göz açub yumunca 'Ali Allah'a şirk getürmedi*".

[112] S. Huseyn Gaybî, vr. 18b, 52b "*benem ehl-i beytim misâl-i Nûh peygamber gemisi gibidir, kim ki ol gemiye girse necat bulur ve ol gemiye girmeyen ğark olur.*"

[113] S. Huseyn Gaybî, vr. 19a.

[114] S. Huseyn Gaybî, vr. 20a, 20b '*bedürüsti 'Ali (Kerremallahu veche) çeşmleri akıdıcıdır ve ırmakları yürüdücüdür, ikisin dahi nûr-ı vilâyetiyle yürüdür*'

[115] S. Huseyn Gaybî, vr. 30a.

[116] S. Huseyn Gaybî, vr. 30b.

[117] S. Huseyn Gaybî, vr. 31b.

[118] Ahmed Rıf'at, s. 22.

[119] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 261.

[120] S. Huseyn Gaybî, vr. 32b.

[121] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 261.

86. "Benden sonra ümmetimin elemi Ali'dir. Zira yaş kuru ne varsa Ali bilmiştir."[122]

87. "Kim zamanının imamını tanımadan ölürse, cahiliye ölümüyle ölmüştür."[123]

88. "Allah Teâlâ Ali muhabbeti olmayan hiç kimsenin duasını kabul kılmaz."[124]

89. "Alî b. Ebî Tâlib sevgisi hasenattır, onunla beraber kötülük olsa da zarar vermez. Ali'yi sevmemek kötülüktür; ki hesanat olsa da fayda vermez."[125]

90. "Ali'ye salavat getirilmeden yapılan dualar perdelenmiştir. (Allah Teâlâ tarafından kabul olunmaz)"[126]

91. "Kıyamet gününde arşın içinden "Ya Muhammed! Atan İbrahim, ne güzel baba; kardeşin Ali ne güzel kardeştir" sadası gelir."[127]

92. "Allah Teâlâ kullarının ibâdetlerini ancak Alî b. Ebî Tâlib'in vilâyetiyle, marifetiyle kabul eyler."[128]

93. Cebrail şehadet edip sarih âvâzla "Ali'den başka yiğit, zülfikârdan başka kılıç yoktur" buyurdu.[129]

94. "Ey Ali! Sen benim kardeşimsin. Tıpkı Musa ve Harun gibi. Bundan sonra sen de seni izleyenlerin ve inananların belini bağla."[130]

95. "Ali'yi sevmek cehennem ateşinden kurtulmaktır."[131]

96. "Ey Ali! Sen bu ümmetin yiğidisin."[132]

97. "Keşke insanlar ve cinler Hz. Ali ve evladı sevgisi üzerinde birleşselerdi de Allah Teâlâ cehennemi yaratmayaydı."[133]

98. "Ali'ye sevgi, arabozuculuktan kurtulmaktır."[134]

99. "Ey Ali! Sen diğer peygamberlerle gizli, benimle de cehrî olarak berabersin."[135]

[122] S. Huseyn Gaybî, vr. 22b, 34a.

[123] Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 80.

[124] S. Huseyn Gaybî, vr. 35a.

[125] S. Huseyn Gaybî, vr. 35a; Ahmed Rıf'at, s. 196; 264.

[126] S. Huseyn Gaybî, vr. 36b. 'Aliyye *duâlar perdelenmişdir Tanrı Te'âlâ hazretinden kabul olunmaz tâ bana salavât getirmeyince*". Ahmed Rıf'at, s. 205.

[127] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 261.

[128] S. Huseyn Gaybî, vr. 56b; 119b. "*ben ol kimseyim kim Cebrâil ('Aleyhis'-selâm) agûben benem hakkında tanukluk virüb medh u senâ kılığu ma'nâ bu suratdedir kim, Lā fetā illā 'Alī Lā seyfe illā zū'l-fiḳār*".

[129] S. Huseyn Gaybî, vr. 53b; 100b.

[130] S. Huseyn Gaybî, vr. 56b. 'Ali ayıtdı: "Yâ Rasûlallah yigitlerden benem atam ve kardaşım kimdir" Resûl Hazreti ayıtdı: "*Ebūn Ḫalilu'r-raḥmān ve ehūn ene ve futuvvetun min futuvvetī ebīke ve futuvvetike minnī*", yani "*atan Halilü'r-rahmândır ve kardeşin benün ve benem fütüvvetim atandan ve senin fütüvvetin bendendir, zira ol nokta-i fütüvvet ve mazhar-ı tevhîd ve vilâyet-i nefs-i şerif İbrahim Halilullahdır*"; ayrıca bkz. *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 25.

[131] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 262.

[132] S. Huseyn Gaybî, vr. 58a.

[133] S. Huseyn Gaybî, vr. 80a.

[134] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 262.

[135] S. Huseyn Gaybî, vr. 116b.

100. "İnsanlar, çeşitli soylardan gelmişlerdir. Ali ile ben aynı soydanız."[136]

101. "İnsandaki göz nuru Ali'nin nurundandır."[137]

102. "Ey Ali! Sen benim dünya ahiret kardeşimsin."[138]

103. "Yâ Ali! Sen dünyada da, ahirette de ulu kişisin."[139]

104. Rivayet edilir ki: "Cebrail geldiği zaman Tanrı'nın selamını getiriyor diye o selamı ululamak için, Hz. Muhammed ayağa kalkmış. Cebrail bundan kendisine gurur payı çıkarmış, kibirlenmiş. Bunu gören Hz. Muhammed, bir başka defasında ayağa kalkmayınca Cebrail suçunu anlamış. Dara durmuş, Hz. Ali ona tarik çalmış (yani ceza vuruş-ı vurmuş), Cebrail de bu suçuna karşılık tercüman olarak (Kurban ve suçun bağışlanması için verilecek cerime= mal veya para) cennetten helva ve bir elma getirmiş."[140]

105. "Hz. Peygamber yanında bulunan Cebrail'in kucağına çıkan Hz. Hasan ve Hüseyin onun ceplerini, koynunu karıştırmaya başlar. Hz. Peygamber, kendisini rahatsız etmemeleri için çocukların bu hareketini durdurmak ister. Cibril: 'Ey Tanrı Elçisi!. İlişme... Bu yaptıklarını yaramazlık sanma... Ben bunların hizmetkârıyım: Çok kere olmuştur ki Fatıma, namazdan sonra uykuya dalar, o sırada bu masumlar ağlamaya başlarlar. Fâtıma uyanmasın diye beşiklerini ben sallar ve şu murabba'ı (dörtlük) ninni gibi söylerdim:

Cennette sütten bir nehir vardır,
Uzunluğu San'a ile Aden arası
Genişliği Mekke ile Yemen arası kadar
Hasan ve Hüseyin için[141]

106. "Musahiplik, Hz. Muhammed'in "Ashab arasında herkes birer kardeş tutsun" buyruğuna dayanır. Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi kardeş edinmişti."[142]

107. "Selmân –bizden– Ehl-i Beyt'imdendir."[143]

108. "Horasan tarafındaki siyah bayraklıları gördüğünüz zaman sürünerek de olsa onlara katılınız. Çünkü onların içinde Allah'ın halifesi ve zulümle doldurulan yeryüzünü adeletle dolduracak olan olan mehdi vardır."[144]

109. "İlim ağaçtır. Aslı Mekke'de meyveleri Horasan'dadır."[145]

110. "Alî b. Ebî Tâlib, Allah'a ve halka verdiği sözü yerine getirir; borcunu öder."[146]

[136] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 256. Benzer rivayet için bkz. S. Huseyn Gaybî, vr. 116b.
[137] S. Huseyn Gaybî, vr. 118a
[138] S. Huseyn Gaybî, vr. 147a; *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 256.
[139] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 260.
[140] Noyan, s. 88.
[141] Noyan, s. 193-194.
[142] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 23; Noyan, s. 212. Musahiplikle ilgili geniş bilgi için bkz. *Buyruk*, haz. S. Aytekin, s. 11, 26, 38-49, 120; *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 23-25, 47-65, 117.
[143] Ahmed Rıf'at, s. 43, 193.
[144] Ferişteh zâde, *Câvidnâme*, s. 11.
[145] Ferişteh zâde *Câvidnâme*, s. 13.
[146] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 256.

111. "Hesaba çekilmeden önce nefsinizi hesaba çekiniz, amelleriniz tartılmadan önce amellerinizi tartınız.[147]

112. "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır."[148]

113. "Ben size şu iki yükü bırakıyorum: Birisi, Allah'ın kitabıdır ki, onda hidayet ve nur vardır. Allah'ın kitabını alın ve ona sarılın. Hz. Peygamber, Allah'ın kitabına uymayı bir hayli teşvik ettikten sonra "diğeri ise, Ehl-i Beyt'imdir. Ehl-i Beyt'im hakkında size Allah'ı hatırlatıyorum" buyurdu.[149]

C. İman ve İbadetle İlgili Hadisler

114. "Kim ihlas ile *lā ilāhe illallāh* derse cennete girer."[150]

115. "Cennetin anahtarı *lā ilāhe illallāh*'tır."[151]

116. "Kim *lā ilāhe illallāh* derse, perdeyi kaldırmış olur."[152]

117. "İman yetmiş kusur şubedir; efdali *lā ilāhe illallāh* demek, aşağısı yollardan eza veren şeyleri kaldırmaktır."[153]

118. "Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak biri hariç hepsi cehennemdedir."[154]

119. "İman ikidir; birisi sabır, diğeri şükürdür."[154]

120. "Müşriklerle hepsi *lā ilāhe illallāh* deyinceye kadar savaşın."[156]

121. "Bir adama kendini hangi kavme benzetirse o da ondandır."[157]

122. "Mümin tatlı ve hoş kimsedir."[158]

123. "Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimi terk ederse benden değildir."[159]

124. "Kur'an Allah'ın kelamıdır. Mahluk değildir. Kim mahluk olduğunu söylerse Allah'ı inkâr etmiş olur."[160]

125. "İnsan ve Kur'an ikizdirler."[161]

126. "Kur'an'dan bir harf dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır."[162]

127. "Kur'an okuyan ve dinleyen ecirde eşittirler."[163]

[147] Ferişteh zâde *Câvidnâme*, s. 22.

[148] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 257; Rezâvi, *Fütüvvetnâme-i Kebîr*, Millet Ktb., Şer'iyye, 902, 11a

[149] Rezâvi, *Fütüvvetnâme-i Kebîr*, Millet Ktb., Şer'iyye, 902, 11a. Rivayek sünni hadis kaynaklarında da yer almaktadır. Bkz. Muslim, "Fedâ'ilu's-Sahabe", 36-27 (II. 1873-74); *Musned*, IV. 366-67. Rivayetin değerlendirmesi çin bkz. Erul Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 26-32.

[150] S. Huseyn Gaybî, vr. 83a. "Her kim *Lā ilāhe illallāh Muḥammedun Resūlullāh*'ı ihlas ile tasdik itdi ol'kimse mümin müslimândır, ol cennet ehli oldı, cennete girer."

[151] S. Huseyn Gaybî, vr. 124b.

[152] S. Huseyn Gaybî, vr. 124b.

[153] Ahmed Rıf'at, *Mir'āt*, s. 15, 100, 146.

[154] Ahmed Rıf'at, s. 15, 100, 265; Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 23.

[155] Ahmed Rıf'at, s. 214.

[156] S. Huseyn Gaybî, vr. 60b.

[157] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 34.

[158] S. Huseyn Gaybî, vr. 61b.

[159] Ahmed Rıf'at, *Mir'āt*, s. 186.

[160] Ahmed Rıf'at, s.136; Ferişteh zâde, *Câvidannâme*, s. 23.

[161] Noyan, *Bektaşîlik Alevîlik Nedir*, s. 61. *"el-İnsān ve'l-Ḳur'ān tev'emān"*.

[162] S. Huseyn Gaybî, vr. 72b.

[163] S. Huseyn Gaybî, vr. 69a.

128. "Kim Kur'an okur ve de Allah'ın onu mağfiret etmeyeceğini zannederse, Kur'an'la alay etmiş olur."[164]

129. "Kim çocuğuna Kur'an'dan bir ayet okutursa; bu ona, gündüzleri oruç ve geceleri ibadetle geçirilen bin yıl ve fakir ve yoksullara bin dinar tasadduk etmekten daha hayırlıdır."[165]

130. "Cennet sekiz kapılıdır. Her bir kapının taksim edilmiş bölümleri vardır."[166]

131. "İslam beş esas üzerine bina edilmiştir. Birincisi Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inanmak; ikincisi zekât vermek; üçüncüsü namaz kılmak; dördüncüsü Ramazan ayında oruç tutmak; beşincisi Kâbe'ye gitmeye imkânı olanların hac ibadetini yerine getirmesidir."[167]

132. "Abdest olmadan namaz olmaz."[168]

133. "Namaz cennetin anahtarıdır."[169]

134. "Namaz müminin miracıdır."[170]

135. "Namaz dinin direğidir. Kim namazını kılarsa dinin emrini yerine getirmiş olur. Kim namazı terk ederse dinini yıkmış olur."[171]

136. "Kişinin namazı kalbindeki nurdur. Sizden kim onu elde etmek isterse kendisini nurlandırsın."[172]

137. "Allah Teâlâ kişinin kalp ve bedeniyle hazır olmadığı namaza bakmaz."[173]

138. "Kim Ramazanda bilerek yerse inancını yitirir."[174]

D. Kıyamet

139. "Dünyanın ömrü yedi bin senedir. Ben son bininci senede gönderildim."[175]

140. "On alamet çıkmadıkça kıyamet kopmaz."[176]

141. "Allah Teâlâ'nın 99 ismi vardır. Onları sayan kimse cennete girer."[177]

142. "Saîd (mutlu mümin) annesinin karnında da saîd olan kimsedir."[178]

143. "İsa'dan başka mehdi yoktur."[179]

[164] S. Huseyn Gaybî, vr. 68b.
[165] S. Huseyn Gaybî, vr. 70a-70b.
[166] S. Huseyn Gaybî, vr. 82b.
[167] S. Huseyn Gaybî, vr. 83a-83b; Ahmed Rıf'at s. 167, 191.
[168] Ahmed Rıf'at, s. 172.
[169] Ahmed Rıf'at, *s.* 168.
[170] Ahmed Rıf'at, *s.* 168; Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 88.
[171] Ahmed Rıf'at, s. 168.
[172] Ahmed Rıf'at, s. 168.
[172] Ahmed Rıf'at, s. 106
[174] Ahmed Rıf'at, s. 170.
[175] S. Huseyn Gaybî, vr. 25b.
[176] S. Huseyn Gaybî, vr. 95b.
[177] S. Huseyn Gaybî, vr. 123a.
[178] S. Huseyn Gaybî, vr. 130b.
[179] Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 98.

E. Bilgi

144. "İnsanlara akıllarının aldığı kadarını söyleyiniz."[180]

145. "Bilgi, Çin'de bile olsa arayınız."[181]

146. "Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz."[182]

147. "Ameller niyetlere göredir."[183]

148. "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır."[184]

149. "İlim tahsili ibadettir."[185]

150. "İlim ibadetten daha üstündür."[186]

151. "Bir bilginin yüzüne bakmak ibadettir."[187]

152. "Bilginin uykusu, cahilin ibadetinden hayırlıdır."[188]

153. "Ben ilmin şehriyim Ali de kapısıdır."[189]

F. Ahlak

154. "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim."[190]

155. "Allah Teâlâ'nın ahlakı ile ahlaklanınız."[191]

156. "Gerçek kahraman öfkesini yenen kimsedir."[192]

157. "Yumuşak huylular dünya ve ahiretin efendileridir."[193]

158. "Yumuşak huylular peygamberlere yakındırlar."[194]

159. "En hayırlınız, eşlerine iyi davranandır."[195]

160. "Kişinin kendisine cömertliği cömertlikte en son gayedir."[196]

161. "Tövbe kapısı genişliği 70 yıllık yol mesafesi olan bir kapıdır. Güneş batıdan doğuncaya kadar kapanmaz."[197]

162. "Cennet anaların ayakları altındadır."[198]

[180] Noyan, s. 9.
[181] Ahmed Rıf'at, s. 213; Noyan, s. 90.
[182] Ahmed Rıf'at, s. 213.
[183] Ahmed Rıf'at, s.72.
[184] Ahmed Rıf'at, s. 73.
[185] Noyan, s. 90.
[186] Noyan, s. 90.
[187] Noyan, s. 90.
[188] Noyan, s. 90.
[189] Feriştehzâde, *Câvidannâme*, s. 49; Noyan, s. 90.
[190] S. Huseyn Gaybî, vr. 122b.
[191] S. Huseyn Gaybî, vr. 82b. Sünni hadis kaynaklarındaki durumuyla ilgili olarak Elbânî, bu rivayetin ne Sünnet kitaplarında ne de Suyûtî'nin *el-Câmi'u'ṣ-ṣağîr* adlı eserinde aslının olmadığını belirtmektedir. Suyûtî, *el-Câmi'u'ṣ-ṣağîr bi şerḥi'l-'aḳîdeti'ṭ-Ṭaḥaviyye*, s. 123 (Elbânî'nin tahriciyle). Suhreverdî bu rivayeti eserinde şeyhlik makamını anlatırken zikretmiştir. Suhreverdî, *Avârif*, s. 120.
[192] Noyan, s. 90.
[193] Noyan, s. 90.
[194] Noyan, s. 90.
[195] Noyan, s. 109.
[196] S. Huseyn Gaybî, vr. 58a. "*el-cūdu bi'n-nefsi aksā ğāyeti'l-cūd*"
[197] Feriştehzâde, *Câvidânnâme*, s. 88-90.
[198] Noyan, s. 111.

163. "Tanrı katında aslâ sevilmeyen helal, kadın boşamadır."[199]

164. "Salih kişi için salih mal ne güzeldir."[200]

165. "Sila-i rahmi kesen kimselere Allah'ın rahmeti inmez."[201]

166. "Tevazu edeni Allah yükseltir, büyükleneni ise alçaltır."[202]

167. "İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır. İnsanların en şerlisi ise insanlara zararı dokunandır."[203]

168. "İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez."[204]

169. "Kanaat eden aziz olur, tamah eden zelil olur."[205]

170. "Doğruluk hayat verir. Yalan ise mahveder."[206]

G. Diğer Konularla İlgili Hadisler

171. "İki günü eşit olan ziyandadır."[207]

172. "Her doğan İslam fıtratı üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar."[208]

173. "Allah Teâlâ melekleri şehvetsiz akıldan, hayvanları akılsız şehvetten, insanları akıl ve şehvetten yarattı. Aklı şehvetine galip gelen kimse meleklerden daha hayırlıdır. Şehveti aklına galip olan kimse hayvanlardan daha şerlidir."[209]

174. "Hilafet benden sonra otuz yıldır. Ondan sonra baskıcı ve zulmedici melikler zamanıdır.""[210]

175. "Ümmetimin en hayırlısı benim gönderildiğim dönemde yaşayanlarıdır. Sonra onları takip edenler..."[211]

176. "Kim ashabıma söverse Allah'ın, meleklerin ve insanların hepsinin laneti üzerine olsun...."[212]

177. "Ben cevâmi'l-kelim (az, öz tesirli söz) ile gönderildim."[213]

178. "İnsanlara farzları yerine getirmekle emr olunduğum gibi güzel muamele yapmakla da emrolundum."[214]

[199] Noyan, s. 130.
[200] Ahmed Rıf'at, s. 52.
[201] Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 117. Sila-i rahimle ilgili hadisler için bkz *age.*, s. 117-118.
[202] Ahmed Rıf'at, s. 214.
[203] Ahmed Rıf'at, s. 214.
[204] Ahmed Rıf'at, s. 214.
[205] Ahmed Rıf'at, s. 213.
[206] S. Huseyn Gaybî, vr. 131a.
[207] S. Huseyn Gaybî, vr. 46b, yani ânın kim iki güni beraber ola pes ol kimse mağbûn oldı, yani bir gün menzilinden kalduğıdır.
[208] S. Huseyn Gaybî, vr. 48a.
[209] S. Huseyn Gaybî, vr. 49a.
[210] S. Huseyn Gaybî, vr. 3b.
[211] Ahmed Rıf'at, s. 17.
[212] Ahmed Rıf'at, s. 16.
[213] S. Huseyn Gaybî, vr. 89a; Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 23.
[214] S. Huseyn Gaybî, vr. 89a.

179. "İnsanda 360 mafsal vardır."[215]
180. "İnsanlara anlayacağı şekilde konuşunuz."[216]

Sonuç

Alevi ve Bektaşilikte, Hz. Muhammed'in peygamberliği kabul edildiği, sözlü ve yazılı literatürlerinde hadislerin çokça kullanıldığı anlışılmaktadır. Bunda etken olan unsurlar arasında Bektaşilerin ahlak, âdâp ve erkânı hadis edebiyatından mülhem olarak belirlediklerini söylemek mümkündür. Ayrıca bu eserlerde zannedildiği gibi, sadece Şii kaynaklardaki hadisler değil, Sünni kaynaklardaki hadislerinde kullanıldığı, asıl çerçeveyi sufi anlayışın oluşturduğunu ve sufi çevrelerdeki hadis kültürünün Alevi-Bektaşi edebiyatına da yansıdığı görülmektedir. Hatta dinî-ahlaki tasavvurlarının şekillenmesinde hadislerin son derece etkin olduğu söylenebilir. Ancak, hadis rivayet tekniklerinin hadisçilerin rivayet usûllerine uyduğunu söylemek zordur. Hadisi aktaranlara (senede) yer vermeme ve mânâyla rivayet etmek gibi birçok özellikleri vardır. Bu durum, literatürlerinde bolca zayıf ve mevzû rivayetin bulunmasına neden olmuştur. Bunun başlıca sebebi Alevi-Bektaşi kültürünün büyük ölçüde şifahi geleneğe dayanması ve bu sahada özgün yazılı edebiyat geliştiremeleri olmalıdır. Tabii ki daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak için, Alevi-Bektaşi edebiyatında ve sözlü geleneğinde kullanılan hadislerin daha detaylı (dönem veya literatür bazında) ve müstakil araştırmalara konu yapılması gerekmektedir.

[215] Ferişteh zâde, *Cāvidānnāme*, s. 21, 81.
[216] *İ. Cafer-i Sadık Buyruğu*, s. 231.

islâmiyât VI (2003), sayı 3, s. 93-110

Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi
–Fütüvvetnâmelere Göre–

M. SAFFET SARIKAYA
DOÇ.DR., SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
msaffets@yahoo.com

özet
Alevilik ve Bektaşilik, Ahiliğin 13. yüzyıl zaviye geleneğinden âdâp ve erkân olarak pek çok unsur ve inanç motifi almıştır. Temel inanç ve ibadetlerin yanında kırklar cemiyle ilgili rivayetler, yol atası ve yol kardeşi/musahiplik merasimi; şedd (kuşak) bağlama, hırka, tac gibi unsurlarla ilgili kabuller; merasimlerde okunan dua ve gülbanklar, tâliblerin bilmesi gereken sual ve cevaplar, Hz. Ali, on iki imam ve on dört masumla ilgili kabuller, bunlar arasındadır.
Makalede bu konu fütüvvetnâmeler ekseninde karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

anahtar kelimeler
Ahilik, Alevilik, Bektaşilik, Fütüvvetnameler

Giriş

13. yüzyıl Anadolu'sundaki siyasi ve sosyal istikrarsızlığa rağmen, bu yüzyılda tezahürlerini gördüğümüz Ahilik teşkilatı varlığını asırlarca muhafaza edecek kuvvetli bir örgütlenmeyi başarmıştır. Ahilik, eski Türk 'akılık' ve 'alp' geleneğinin, Arap ve İran fütüvvet idealiyle İslami bir sentez içinde birleşip Anadolu'da ortaya çıkan kurumlaşmış şeklidir. Ahiler 13. yüzyılda Anadolu'nun büyük şehirlerinden en küçük köylerine kadar bütün yerleşim birimlerine dağılmışlar, hem yerleşik hem göçebe nüfusla iç içe yaşamışlardır. 13. yüzyılın ikinci yarısından sonra, bilhassa şehirlerin mahallî idaresinde söz sahibi olarak halkın asayiş, sükûn ve huzurunu temine yönelik çaba sarf etmişlerdir. Ahilik, Anadolu'da, "Gâziyân-ı Rûm" denilen[1] dönemin askerî gücünün önemli bir kısmını da bünyesinde barındırmıştır.[2] Aslında bu ilişkinin arka planında, 10. asır-

[1] Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, nşr. N. Atsız, Ankara 1985, s. 195.
[2] 13. yüzyılda yazılan bir *fütüvvetnâme*de askerlerin fütüvvetin tabii üyesi oldukları belirtilmiştir;

da Mâverâünnehr'de Türkler arasında teşekkül eden 'gazilik' geleneği ve Irak kaynaklı fütüvvet ideolojisi yer almaktadır. Dinî bir içeriği olan 'gazilik' mefhumu, eski Türk geleneğindeki 'alplık' kavramı ile tasavvufi 'fütüvvet' idealini kapsayan bir muhtevayla Anadolu'da kabul görmüştür; ki Âşık Paşa'nın 'alp' tavsifinde, bu, açıkça görülmektedir.[3] Ahilik, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda da görüldüğü gibi, bilhassa taşrada alplarla bütünleşmiştir.[4]

Ahilik, sahip olduğu tasavvufi fütüvvet idealine rağmen, klasik tarikat örgütlenmesinden farklılık arz eder. Ahiliğin bu farklı örgütlenişi, Ahilerin dinî-tasavvufi tarikatlara mensup olmalarına imkân tanımıştır. Böylece Mevlevilik, Rifailik, Kâdirilik, Halvetilik, Bektaşilik vb. tarikatlarla Ahilerin doğrudan ilişkileri olmuştur. Bu ilişkileri gösteren önemli yazılı kaynaklardan birisi, farklı tarikat mensupları tarafından kaleme alınan ve değişik tarikatların literatüründe yer alan fütüvvetnâmelerdir.[5] Özellikle Bektaşilikte az sayıdaki yazılı geleneğin bir kısmını fütüvvetnâmeler oluşturur. Fütüvvet teşkilatının bir yansıması olarak literatürümüze giren fütüvvetnâmeler, Ahiliğin âdâp, töre ve kaidelerini didaktik bir metodla açıklayan, teşkilat mensuplarının el kitapları olarak 13.-16. yüzyıl Anadolu'sunun dinî ve kültürel tarihi için önemli bilgiler ihtiva eden birincil kaynaklardandır.[6] 15.-16. yüzyıllarda yazılan fütüvvetnâmelerin muhtevasında, öncekilerden farklı olarak, Şii unsurlar da yer almakta ve bu dönemde Anadolu'da başlayan Şii propogandanın etkileri görülmektedir.[7]

15. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da faaliyet gösteren Şeyh Cuneyd (ö. 1460) ile birlikte giderek artan bu propogandanın uzantısı olarak, muhtemelen yeni kaleme alınmış bazı yazılı eserler, Anadolu'nun kasabalarında elden ele dolaşmaya başlamıştır.[8] Bu eserlerin bilgi kaynaklarından birisini fütüvvetnâmeler oluşturmuştur. Bu durumu ortaya koyan çok ilginç bir örnek, Seyyid Muhammed b. Seyyid Gaybî'nin eserleridir. Fatih döneminde yaşadığı bilinen Seyyid Muhammed'in *Fütüvvetnâme*'si Şii unsurların belirgin şekilde yer aldığı ilk örneklerdendir. Aynı müellifin *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*[9] ve *Şerḥu nādi 'Alī*[10] gibi

bkz. Harbûrî, *Tuhfetu'l-Vâsâyâ*, s. 222 (Abdulbaki Gölpınarlı, "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı" *İÜİFM*, XI (1949-50) içinde). Köprülü de gaziliğin fütüvvetle ilişkisini vurgulamıştır, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1991[4], s. 85-88.

[3] Bkz. Âşık Paşa, *Garipnâme*, haz. B. Noyan, Ankara 1998, s. 338-343.

[4] Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 88.

[5] Örneğin Eşref b. Ahmed'in *Fütüvvetnâme*'si (nşr. O. Bilgin, İstanbul 1992) Kâdiri, Derviş Yasin'in *Fütüvvetnâme*'si (Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud Efendi, 2532/1) Rifai çevrelere aittir.

[6] Fütüvvetnâmelerin Anadolu'nun dinî tarihi açısından önemine Köprülü işaret etmiştir; bkz. "Anadolu Selçuklularının Yerli Kaynakları", *Belleten* VII (1947), s. 445-446. Fütüvvetnâmelerin edebî özellikleri ve muhtevaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde", s. 11-38; Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler*, Ankara 1998; s. 44-59; M. S. Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara 2002, s. 2-12, 40-47.

[7] Neşet Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", *AÜİFD*, I (1952), sayı: 2-3, s. 77-79; Y. Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul 1990, s. 151 vd.

[8] Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik-Bektâşîlik*, Ankara 2002, s. 135-136, 204, 206 (BOA, MD 27/399/957; MD 28/349/883 nolu belgelere istinaden).

[9] Eserin kütüphanelerimizde pek çok yazma nüshası vardır. Biz, Süleymaniye Ktb., Laleli 1496 numaralı nüshayı kullandık.

[10] Eser Ahmed Rıfat'ın *Mir'ātu'l-Meḳāṣıd*, İstanbul 1293, s. 94-105 arasında neşredilmiştir.

eserleri de, Bektaşi-Alevi çevrelerin ilk yazılı literatür örnekleridir. Benzer şekilde, Şii unsurları muhtevi bir fütüvvetnâme de 931/1524'de Seyyid Muhammed b. Seyyid Alâuddîn el-Huseyn er-Razavî (ö. 1524'den sonra?) tarafından yazılan *Miftâḥu'd-deḳā'iḳ fî beyāni'l-futuvve ve'l-ḥaḳā'iḳ*[11] adlı eserdir. Her iki eser de kendilerinden sonra yazılan fütüvvetnâmelere kaynaklık etmişlerdir.[12]

Safevilerin tarikat geleneği içinde benimsediği Şiiliğin bir yansıması olarak bu eserlerdeki Şii unsurlar, büyük ölçüde İsnâaşeriyye Şiiliğinin şeklî, zahirî görüntüsüne sahip niteliktedir. Bunlar ise, Hz. Ali'nin manevi velâyetine vurgu yapan motifler ve buna bağlı olarak on iki imam, on dört masum, tevellî-teberrî gibi unsurlardır. Temel inanç ve ibadetlerle ilgili kabuller ise, Hanefi-Maturidi geleneği çerçevesinde kalmıştır. Bununla birlikte, Anadolu'ya geldikleri ilk yıllardan itibaren sosyal farklılaşmaya bağlı olarak, 16. yüzyılda, yerleşik kültürden farklı bir din anlayışına sahip zümrelerin bir kısmında, en azından ibadetlerin ifasıyla ilgili bazı değişik yorum ve uygulamalar da söz konusudur.[13] Devlet, Safevilerin propogandasına maruz kalanları korumak ve kontrol edebilmek için oluşumunu tamamlama sürecindeki Bektaşiliği himayesine alarak bu zihniyet biçimini âdeta meşrulaştırmıştır. Bugün Alevi ocaklarının hemen tamamının Hacı Bektaş Veli'yi benimsemeleri ve kendilerini bir şekilde onunla irtibatlandırmaları da muhtemelen bu durumla ilgilidir. Bize göre 16. yüzyıl ve sonrasında Bektaşi-Alevi çevrelerinde telif edilen eserlerde birbirine zıt iki mezhebin inanç esaslarının yer alması takiyeden[14] çok, doğrudan bu olguyla ilgilidir.

Makalede bu olgu fütüvvetnâmeler çerçevesinde ele alınacak; Anadolu'daki dinî ve fikrî değişim Ahilik ile Alevilik-Bektaşilik arasındaki ilişki bağlamında tespit edilerek; Ahiliğin dünya görüşü, inançları, dinî pratik ve tecrübelerinin Alevi ve Bektaşilik için nasıl prototip oluşturduğu ve onlara kaynaklık ettiği; Ahiliğin, Alevilik tarihinin arka planında yer alan ve Alevi örgütlenmesine doğrudan katkı sağlayan önemli bir kurum olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken, yukarıda zikredilen kaynakların yanında, Burgâzî'nin *Fütüvvetnâme*'si; müellifi ve istinsah tarihi belli olmayan Millî Ktb., A 4225; Millet Ktb., Şer'iyye 900; Ankara İl Halk Kütüphanesi 355/2 numaralı bulunan fütüvvetnâmeler ve Hacı Bektaş İlçe Halk Ktb., 101'de kayıtlı *Fütüvvetnâme-i Ca'fer Sâdık*[15] adlı eserler esas alınacak-

[11] Eser, *Fütüvvetnâme-i Kebîr* adıyla da bilinir. Raif Yelkenci'de bulunan nüshanın ketebesinde, müellif, Bursa'da Şafii kadısı olduğunu ve eserini 931/1524 senesinde tamamladığını bildirir. 10./16. asrın ilk yarısında yaşadığı anlaşılan müellif hakkında daha fazla bilgi sahibi değiliz. Bkz. Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde", s. 25; Taeschner, "Futuwwa" mad., *EI²*, II. 967.

[12] Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde", s. 24-26, 31, Sarıkaya, *Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, s. 42-45.

[13] Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik-Bektâşîlik*, s. 53 (BOA, MD 7/120/372; MD 42/23/140 nolu belgelere istinaden).

[14] Müelliflerin takıye yaptığını ifade eden Gölpınarlı bkz. "İslâm ve Türk İllerinde", s. 25, 61-62; burada fütüvvet ehlinin Sünniliğine dair inanç motiflerini çeşitli şekillerde te'vil ederek, kendi fikrinde ısrar eder. Z. V. Togan, müellifin bu tavrına dikkati çekerek, bu çalışmayı tenkit eder; bkz. "Dünyada İslâm Tetkikleri", *İTED*, I (1953), s. 111-112.

[15] Nüshanın mikrofilmi Millî Ktb., MFA, A 4713'de kayıtlıdır.

tır. Buradaki malzeme, 10./16. yüzyılda Balım Sultan (ö. 1516) erkânıyla[16] sistemleştiği kabul edilen Bektaşiliğin ve Aleviliğin el kitaplarından Hacı Bektaş'ın *Makâlât*'ı,[17] *Buyruk* veya *İmam-ı Ca'fer Buyruğu*;[18] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*,[19] gibi Alevi-Bektaşiliğin sayılı yazılı literatürüyle karşılaştırılarak ve muasır çalışmalardan da faydalanılarak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Müellifi belli fütüvvetnâmeler müellif adıyla, diğerleri kütüphane kayıt numaralarıyla verilecektir.

Müşterek Unsurlar

1. Dört Kapı Kırk Makam

Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât*'ında yer alan, dört kapı kırk makam açıklaması[20] fütüvvetnâmelerde hemen aynı şekilde yapılmıştır. Buna göre, Şeriat'ın makamları: "İman, namaz, zekât, oruç, hac, helal kazanç, haram yememek, şeriat evine girmek, çağrıldığında Allah rızası için gazaya gitmek, emr-i maruf ve nehy-i anil münker"; tarikatın makamları: "Tövbe, tıraş olmak, mürid olmak, havf ile reca arasında olmak, lezzeti terk, hizmet, evrad okumak, pîrin icazetiyle okumak, nasihat, terk-i tecrid"; hakikatin makamları: "Toprak olmak, yetmiş iki millete bir gözle bakmak, iyi lokma yemeye yönelmek, mahlukatın kendisinden emin olması, kimseyi incitmemek, fukarayı geri çevirmemek, Hak yolunda malını harcamak, sırrı saklamak, münacaat-ı Teâlâ, gözünü açıp ilim öğrenmektir"; marifet makamları: "Edeb, nefs-i cevr etmek, haram lokmadan perhiz kılmak, sıdk ve ihlas, hayâ, hılmü'n-nefs, din-i mübini bilmek, kurb ve visal, kendini bilmek"tir.[21] Bu esaslar Ahilik ve Alevi-Bektaşiliğin din ve dünya görüşünün temelini teşkil eder.

2. İman, İslam ve İbadetler

Bu esaslar çerçevesinde inanç ve ibadetlerle ilgili konuların açıklamaları yapılmıştır. *Makâlât*'ta, "İman akıl üzeredür, arifler katında: Amma ma'ruf: Bir dil üzeredür, ikinci gönül üzeredür. Pes her ki Çalap Tanrı'ya gönülden donuklık

[16] Balım Sultan (ö. 922/1516) Bektaşiliğin ikinci pîri sayılır. Onun tarikata getirdiği esaslar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Baha Said, "Bektaşîlik", *Türk Yurdu* V (Nisan 1927), Nu: 28, s. 314 vd.; Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektâşîler*, s. 172 vd.

[17] Bu eser, akademik bir titizlikle neşredilmiştir. Bkz. Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, haz. E. Coşan, Ankara, t.y. Bununla birlikte, eserin sadeleştirilmiş ve şerh edilmiş nüshaları da bulunmaktadır.

[18] İlk defa Sefer Aytekin tarafından *Buyruk* (Ankara 1957) adıyla neşredilen eserin daha sonra farklı baskıları yapılmıştır.

[19] Eser beş nüshanın tahkikiyle neşredilmiştir. *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, haz. Hasan Yüksel-Saim Savaş, Sivas 1997.

[20] Bkz. Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 19-22, 23-28, 29-30. Eser neşredildiği için burada fütüvvetnâmelerdeki tasnifi vermeyi tercih ettik. Her iki tasnifte görülen bazı farklılıkların muhtevaya bakıldığında önemsiz olduğu görülmektedir. *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*'nda da dört kapı, makamların sıralaması yapılmaksızın uzun açıklamalar benzer şekilde yer alır. Bkz. s. 19-23. Esasen bu tasnif Ahmed Yesevî geleneğine dayanır. Konuyla ilgili değerlendirme ve mukayeseler için bkz. Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât*, Ankara 2002², s. 44-63.

[21] Bu makamlar, Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 2b-3a; Şer'iyye 1009/2, vr. 10b-11b; Süleymaniye Ktb., İzmir 798/1, vr. 8a-11a'dan nakledilmiştir. Ayrıca Eşref b. Ahmed'de bu makamları manzum olarak nakleder; bkz. *Fütüvvetnâme*, nşr. O. Bilgin, s. 34-40.

virmese mutlak kâfirdur" denilerek, yapılan iman tanımı, ilerleyen sayfalarda imanın muhtevasıyla ilgili izahlarla devam eder.[22] Fütüvvetnâmelerde iman, "İkrar dilde, inanmak gönülde"[23] diye tarif edilir. Bu tanım Ebû Hanîfe'nin iman tanımıdır.[24] "Müslümanlık nedir?" sorusunun cevabında imanın tarifiyle beraber inanılacak unsurlara da yer verilmiştir: "Müslümanlık, Allah Teâlâ'yı bilmek, kitaplarına, nebilerine, meleklerine ve ahiret gününe inanmaktır. Dil ile onu saymak ve kalp ile tasdik edip inanmaktır."[25] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*'nda bunlara ilaveten, "... cenneti, cehennemi, ölsek gerek, dirilsek gerek, suâli, mîzânı cümlesin hak bilmek"[26] denilir.

Makâlât'ta Şeriat'ın üçüncü makamı olan ibadetler şöyle açıklanır: "Üçüncü makâm namaz kılmakdur ve zekât virmekdür ve oruç dutmakdur ve güci yiterse hacca varmakdur ve hem gaza eylemekdür ve hem nefîr-i 'âm olıcak kaçmayıb karşu varmakdur ve hem cenâbatdan yunmakdur."[27] Bu ibadetler Burgâzî *Fütüvvetnâme*'sinde Hz. Peygamber'in hadisine istinaden şöyle açıklanır: "İslâm'ın bünyâdı beş nesne üzerine kılındı. Birincisi şehâdet vermekdir Tanrı'nın birliğine ve Rasûlün haklığına. İkinci beş vakit namaz kılmakdır. Üçüncü zekât vermekdir. Dördüncü Ramazan ayın oruç tutmakdır. Beşinci hacca varmakdır."[28] *Makâlât*'ta ve fütüvvetnâmelerde ibadet esasları, tamamen Hanefi-Maturidi geleneğe uygun biçimde ve Sünni kaynaklar esas alınarak konuyla ilgili ayet ve hadisler ışığında detaylı bir şekilde açıklanmıştır.[29]

3. Hz. Ali

Hacı Bektaş Veli'nin ve Ocakzâdelerin seyyid nesli olarak kabul edilmelerini bir yana bırakırsak, gerek Ahilikte gerekse Alevilik ve Bektaşilikte tasavvufi geleneğe uygun olarak silsilelerin Hz. Ali'ye dayandırılıp onun pîr olarak kabul edilmesi, Hz. Ali sevgisine açık bir vurguya yol açmıştır. Esasen Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e gösterilen sevgi sadece sufi gelenek bağlamında değil, İslam'ı kabullerinden itibaren Türklerin arasında daima yer almıştır. Tespitlerimize göre, Türkler arasındaki bu sevginin menşei, Zeyd b. Alî'nin (ö. 740) isyanından sonra taraftarlarınca Horasan'a kaçırılan oğlu Yahyâ'nın, Emevi takibi sonucu Kerbelâ benzeri bir faciayla öldürülmesinin (ö. 743) bölgedeki halk arasında yarattığı infiale dayanır.[30] Binanenaleyh, Müslüman Türkler bir taraftan Hz.

[22] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 14-16.
[23] *Fütüvvetnâme-i Ca'fer Ṣâdıḳ*, vr. 35a.
[24] Bkz. Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber ve Şerhi*, çev. S. Ünal, Ankara 1991, s. 67.
[25] *Fütüvvetnâme*, Millî Ktb., FB 396, vr. 4b.
[26] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 74-75.
[27] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 19.
[28] Hadis için bkz. Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, "Kitâbu'l-Îmân", 1. Burgâzî, 115; Beyazıt, 5481 vr. 18a'da "gücü yeterse hacca varmaktur" şeklindedir. *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*'nda imanda sonra yapılması gereken ibadetler olarak zikredilir. Bkz. s. 75, 115.
[29] Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Sarıkaya, *Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, s. 77-90, 116-126.
[30] Bkz. Sarıkaya, *Anadolu Alevîliğinin Tarihî Arkaplanı (XI-XIII. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 106-107.

Ali'nin savaşlarındaki haklılığını teslim ederken, öte taraftan Emevilerin Ehl-i Beyt'e zulümlerini ma'şerî vicdanlarında yargılayarak, bütünüyle Hz. Ali ve evladının yanında yer alan bir anlayışa sahip olmuşlardır.[31]

İlk fütüvvetnâmelerde Hz. Ali'nin fetalığına (yiğitliğine) dair ayetlerin nazil olduğu[32] Hz. Peygamber'in onun fetalığına dair sözler sarf ettiği nakledilir. Özellikle onun kahramanlık ve şecaatini gösteren ve "Ali'den başka fetâ, Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur"[33] sözü, bunlar arasında önemli bir yer tutar. Alevilik-Bektaşilikte bu söz üzerine Zülfikârnâmeler kaleme alınmıştır. Hemen her Alevi şairinde rastlayabileceğimiz bu mısralara örnek olarak Seyyid Hüseyin'den bir kıta naklediyoruz:[34]

Merhaba vemâhûnî şak ittikde tîğ-ı Murtazâ
Dolmuş idi yir ve gök medhiyle anın sadâ
İns ü cin işitdiler gökden felek kıldı nidâ:
"Lâ fetâ illâ 'Ali, lâ seyfe illâ zü'l-fikâr"

Hel etâ ve kul kefâ ve innemâ Hakdan ana
"Ente minnî" didi hakkında ânın hem Mustafâ
Pes bu ma'niden şehâdet eyledi peyk-i Hudâ
"Lâ fetâ illâ 'Ali, lâ seyfe illâ zü'l-fikâr"

Fütüvvetin Hz. Peygamber'den Ali'ye intikal ettiği kabul edilir. Hz. Ali'nin fütüvvet kuşağı (*şedd*) kuşanması ve fütüvvet libası giymesine dair iki rivayet vardır. Seyyid Hüseyin'den önce yazılan fütüvvetnâmelerde bu rivayet "tuzlu su içme" geleneğiyle ilgili kıssayla beraber nakledilir. Semnânî tuzlu su içme geleneğini şöyle açıklar:

> Peygamber'e bir kadınla bir erkeğin uygunsuz vaziyette bulunduğu haber verilir. O da meseleyi tahkik için Hz. Ali'yi gönderir. Hz. Ali haber verilen eve gelince gözünü yumar ve evi dolaşıp geri döner, kimseyi görmediğini belirtir. Risalet nuruyla duruma vâkıf olan Hz. Peygamber: "Sen bu ümmetin fetasısın" deyip, bir bardak su ve bir parça tuz ister. Tuzdan bir parça alıp bu Şeriat'tır, diye bardağa döker, bir parça daha alıp bu tarikattır, di-

[31] Bunun en güzel yansıması çocuklara verilen adlarda tezahür eder. Bugün hemen her ailede Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin vb. adlara rastlanırken Muaviye, Yezid, Velid gibi Emevilerin kullandığı adlara kesinlikle rastlanmaz.

[32] Burgâzî, 115; A. Kâşânî, s. 266; A. Semnânî, s. 298 (Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde" içinde). Bu ayetler, "Onlar mallarını gece gündüz, gizli aşikâr infak edenlerdir" (2/Bakara, 274), "Allah sevgisiyle yiyeceklerini miskine, yetime ve esire verir, onları doyururlar" (76/İnsan, 8) dir. Aynı ayetler çerçevesinde benzer yorumları Seyid Hüseyin'de yapmaktadır, bkz. *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, vr. 58a.

[33] Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, thk. A. Kalaş, Beyrut 1979², II. 363. Burada hadisin uydurma olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte Taberî, bu sözün Uhud Savaşı sırasında gaipten bir nida olarak duyulduğunu nakleder. Bkz. *Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk*, Beyrut 1987, III. 116. Nâsırî ve Burgâzî şu haberi nakledirler: Hz. Peygamber, bir gün Ali'ye "bir kimse sana kötülük etse nasıl karşılık verirsin?" der. "O da iyilik ederim" diye cevap verir. Bu sözü üç defa tekrarlayan Resulullah her seferinde aynı cevabı alınca "Ali'den başka fetâ, zülfikârdan başka kılıç yoktur" buyurur; Burgâzî, s. 115, Nâsırî, (Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde" içinde), s. 312.

[34] Seyyid Hüseyin, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, vr. 59b.

> ye bardağa döker, bir parça daha alıp bu hakikattir, diye bardağa döker ve bardağı Ali'ye verip içirdikten sonra onun belini bağlar.[35]

Seyyid Hüseyin, Seyyid Alauddîn er-Razavî'nin fütüvvetnâmeleri ve onlardan mülhem fütüvvetnâmelerde ise, Hz. Ali'nin şedd kuşanması, Gadîr-i Hum vakası bağlamında anlatılır. Razavî'nin anlatımı konuyla ilgili Muslim'in naklettiği hadis[36] esas alınarak yapılmakla birlikte, Hz. Ali'nin faziletine dair rivayetlerin pek çoğu burada söylenmiş gibi nakledilmiştir.[37] Bundan sonraki anlatımda şed kuşanma töreni Hz. Peygamber ile özdeşleştirilerek onun Miraç gecesi Cebrail tarafından kendisine kuşattığı kuşağı merasimle Hz. Ali'ye kuşattığı ve ashab arasında kardeşliğin ilan edildiği anlatılır. [38] Sonra Hz. Ali, Hz. Peygamber'in izniyle on yedi sahabenin belini bağlar ve bu hâdisenin anısına helvâ-i cefne pişirip ashaba dağıtır.[39]

Seyyid Hüseyin, olayı biraz daha menkıbevi bir tarzda şöyle nakleder:

> Hz. Peygamber minberdeyken, Ali'yi yanına çağırıp, ridasının içine aldı. Bir vücuttan iki baş olarak göründüler. Ve şöyle buyurdu: "Etin etimdir, kanın kanımdır, cismin cismimdir, ruhun ruhumdur."[40] Sahabeden birisi hasetle sordu ki: "Ya Resulallah, siz mübarek gömleğinizi çıkarın biz dahi görelim." Rasul (s.a.v.) mübarek teninden gömleği çıkardı, cümlesi gördüler ki velinin ve nebînin cismi ikisinin bir olmuş idi. Dediler ki: "Saddık ya Resulallah". Tekrar mübarek gömleğini giydi.[41]

Bu rivayet, Aleviler ve Bektaşiler tarafından da aynen kabul edilir. Alevi ve Bektaşilikteki meşhur *lahmike lahmî* sırrı bu rivayette ifade edilen Muhammed-Ali bütünleşmesidir;[42] onlar bunu zaman zaman bazı nefeslerinde dile getirirler.

Seyyid Hüseyin ve Razavî'nin Gadîr-i Hum olayıyla ilgili anlatımları Şii geleneğe uygundur.[43] Ancak, fütüvvet ehlinin bu hâdiseden çıkardığı anlam Şiadan farklıdır. Onlar, söz konusu rivayeti Şia gibi hilafet meselesine bir delil olarak kabul etmemiştir. Bilakis, fütüvvet silsilesini Hz. Ali tarikiyle Hz. Muhammed'e ulaştırmak istemişler; bunu yaparken de, olayı içselleştirerek kendi yaşam formatlarına uygun bir anlatım biçimi geliştirmişlerdir. Nitekim inceledi-

[35] Semnânî, s. 302. Benzer bir kıssa için bkz. Keykâvus, *Kâbusnâme*, çev. M. Ahmet Efendi, İstanbul 1966, s. 326. Bu kıssada fütüvvet ehlinin 'setr', ayıpları örtme anlayışı vurgulanmıştır. Ancak ne böyle bir hâdise tarihen vuku bulmuştur, ne de bu anlayışın İslam hukuk prensiplerine uygun olduğu düşünülebilir.

[36] Muslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *eş-Şaḥîḥ*, "Fedâ'ilu's-Sahâbe", 38.

[37] Olayın daha geniş anlatımı, değerlendirilmesi ve ilgili rivayetler için bkz. Sarıkaya, *Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, s. 95-100.

[38] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 11a-13b.

[39] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 13b-16a.

[40] Suleymân b. İbrâhîm el-Belhî, *Yenâbi'u'l-mevedde*, İstanbul 1301, s. 129-130.

[41] Seyyid Hüseyin, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyân*, 80-81; *Fütüvvetnâme-i Ca'fer Ṣâdık*, vr. 13b; *Fütüvvetnâme* Millet Ktb., Şer'iyye 900, vr. 2b-3a.

[42] Bkz. *Buyruk*, s. 11.

[43] Gadîr-i Hum'un Şii nakilleri için mesela bkz. Cemâleddîn el-Hıllî, *el-Bâbu Hâdi'l-'aşera ve Şerḥleri*, Tahran 1365, s. 47-48; Kâşifu'l-Gıtâ, *Aṣlu'ş-şî'a ve uṣûlihâ*, Necef 1379, 102-103; Gölpınarlı *İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s. 40-46.

ğimiz fütüvetname nüshalarında ne imametin Hz. Ali'nin hakkı olduğu vurgulanarak ilk üç halife ta'n edilip zulüm ve gaspla suçlanmış ne de efdal-mefdul formülünden söz edilmiştir. Bununla beraber, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonraki velâyeti açıkça tasrih edilmiş,[44] diğer halifelerden de yeri geldikçe söz edilmiş, onlar hayırla yâd edilmişlerdir.

4. İlk Halifeler ve Sahabe

Örneğin fütüvvetnâmelerde terbiyenin (çırağın) vasıflarından bahsedilirken "Terbiye yakın ola ahisine nitekim Rasûlullâh (as) yakın oldı Tanrı'ya. Terbiyenin sıdkı şöyle ola ki, nitekim Ebûbekir Rasûl'e oldu. Terbiye ahiden korka, nitekim Ömer korkardı Allah'dan ve Rasûlünden. Terbiye utana ahisinden, nitekim Osman utanırdı Allah ve Rasûlünden. Terbiye hizmet kıla ahisine, nitekim hizmet kıldı Ali Rasûl hazretlerine"[45] denilir. Yine seccadeyle ilgili bir yorumda: "Seccâdenin rengi namaz vakitlerine binaen beştir. Evvel rengi huzur-ı risâlet, ikinci rengi huzur-ı Ebîbekr, üçüncü rengi huzur-ı Ömer, dördüncü rengi huzur-ı Osman, beşinci rengi huzur-ı Ali (k.s.)"[46] denilerek dört halife birlikte anılmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât*'ında da aynı tavır görülür: "Ve hem Muhammed (a.s.) baş parmak gibidür; Ebûbekr (r.a.) şahâdat parmağı gibidür; Ömer (r.a.) orta parmak gibidür; Ali (k.v.) kiçi parmak gibidür."[47] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*'nda ise yararlığın ne olduğu sorusunun cevabı Hz. Ali, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman tarafından sırasıyla verilmiştir.[48]

Fütüvvetnâmelerde Gadîr-i Hum vakasını müteakip Hz. Ali'nin, fütüvveti tanıtmak ve yaymak için dört sahabeyi dört ayrı bölgeye gönderdiği ifade edilir. Bunlardan Selmân-ı Farisî, Medâin'e; Suheyb-i Rûmî, Rum'a; Zü'n-Nûn-ı Mısrî, Mısır'a ve Seyfî-i Yemânî, Yemen'e gitmiştir.[49] Bu dört kişiden Selmân-ı Farisî fütüvvetnâmelerde diğer sahabelere göre daha çok yer alır. Peygamber ailesine hizmet etmesi sebebiyle Ehl-i Beyt'ten de sayılan[50] Selmân, bu törende Hz. Ali'nin kendisine şedd bağladığı ilk kimsedir ve onun izniyle bazı rivayetlere göre elli beş kişinin belini bağlamıştır.[51] Massignon, Selmân'ın fütüvvet ehli arasında şöhret bulmasını, yerleşik çiftçi ve zanaatkâr olan İranlı mevali

[44] Tasavvuf ve Şiilik ilk asırlardan itibaren velâyet anlayışı bakımından birbirlerinden etkilenmişlerdir. Ma'rûf Kerhî ve Zu'n-Nûn el-Mısrî vasıtasıyla imamlâra ulaşan tasavvuf silsileleri yanında, velâyet, ilm-i ledun, ismet, keramet, şefaat gibi inançlar açısından bu ilişki eş-Şeybî tarafından mufassal olarak incelenmiştir. Bkz. eş-Şeybî, *eş-Şıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyu'*, Beyrut 1986[3], I. 386, 390, 409 vd.

[45] Burgâzî, s. 127. Aynı izah, "Ashâb Resûlü nice severse terbiye Ahi'yi öyle seve", ziyadesiyle Beyazıt Ktb. 5481'de kayıtlı fütüvvetnâmede de vardır (vr. 20a).

[46] Millî Ktb. FB 396, vr. 2a; Millî Ktb. A 4225, s. 56.

[47] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 78.

[48] *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 114

[49] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 21b; *Fütüvvetnâme* Millet Ktb., Şer'iyye 900, vr. 14a; Zu'n-Nûn el-Mısrî (ö. 245/859-860) sahabi değildir.

[50] Bkz. G. Della Levi Vida, "Selmân al-Farisî", mad., *İA*, X. 457. Selmân'ın Ehl-i Beyt ailesine hizmet vurgusu *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*'nda da yer alır; bkz. s. 70-74.

[51] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 17b-20a.

zümrelerinin İslam öncesi kültürlerini yaşatma gayretine ve Karmati propagandaya bağlamaktadır.[52] Vida ise, 656 civarında vefat ettiği bilinen Selmân hakkında uydurulan efsanelerin, onun vefatından çok sonra şöhret bulmasının yegâne sebebini, Selmân'ın İranlı oluşuna bağlar.[53] Kanaatimizce, Selmân'ın Türkler, bilhassa Alevi ve Bektaşiler arasında meşhur olmasının arka planında bazı menkıbelerde ifade edilen şekliyle onun Türklere İslam'ı öğreten sahabi olarak kabul edilmesi yatmaktadır.[54] Selmân-ı Farisî fütüvvet ehli tarafından berberlerin pîri olarak kabul edilmiş[55] ve Alevi an'anesindeki "kırklar meclisinde" kendisine nakîb rolü verilerek takdis edilmiştir.[56]

Fütüvvet geleneğinde Hz. Ali'nin belini bağladığı on yedi kişi[57] de Alevi ve Bektaşilikte "on yedi kemerbeste" olarak aynen benimsenmiş[58] ve adları hayırla yâd edilmiştir.

5. On İki İmam, On Dört Masum

Seyyid Hüseyin'den sonraki fütüvvetnâmelerde görülen bir inanç motifi de on iki imam inancıdır. Ancak, fütüvvetnâmelerde on iki imamla birlikte on dört masum da zikredilmektedir.[59] On iki imam ve on dört masumun birlikte zikredilmesi, fütüvvet ehlindeki anlayışın İsnâaşeriye Şiiliğinden farklı olduğunu göstermektedir. Çünkü on dört masum İsnâaşeriye mezhebinde on iki imama Hz. Muhammed ve Hz. Fâtıma'nın ilave edilmesinden ibarettir.[60] Bu hususa dikkati çeken Gölpınarlı, fütüvvet ehlinde, İsnâaşeriye Şiiliği adına on iki imamın isminden başka bir şey olmadığını, itiraf etmektedir.[61] Gerçekten de, Anadolu Alevi-

[52] Massignon, Louis, "Salman Pāk et les Premices Spirituelles de l'Islām Iranien", *Opera Minora*, Lübnan, 1963, I. 463-464.

[53] Bkz. Vida, "Selmân al-Farisî" mad., *İA*, X. 458.

[54] Kırzıoğlu, *Yukarı Kür ve Çoruh Boylarında Kıpçaklar*, Ankara 1992², s. 213, (*Tevārīḫ-i cedīd-i mir'āt-i cihān*'dan naklen). Aslında bu menkıbe tarihî olaylarla da kısmen örtüşür. Ancak tarih kaynaklarında verilen isim Selmân b. Rebî'a'dır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kāmil fi't-tārīḫ*, ed. M. Tulum, İstanbul 1987, III. 33 vd. H. 32 yılı olayları. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Sarıkaya, *Anadolu Alevîliğinin Tarihî Arka Plânı*, s. 154-155.

[55] Bu sebeple berberlere ait bir fütüvvetnâmeye *Fütüvvetnâme-i Selmân-ı Pâk* adı verilmiştir. Bkz. DTCF Ktb., İsmail Saib I 2883 (vr. 1a-35a) numaralı nüsha.

[56] Bkz. *Buyruk*, s. 7-12.

[57] Seyyid Hüseyin, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, s. 83-84; Millet Ktb. Şer'iyye 900, vr. 6b-7b.

[58] Örnek olarak bkz. M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İçyüzü Dibi Köşesi Astarı Nedir?*, İstanbul 1979⁷, s. 306-308; S. Derviş Tur, *Erkânname*, İstanbul 2002², s. 322; E. Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, Ankara 1990, s. 275-276. Bu on yedi kemerbeste ve onların pîri oldukları meslekler şunlardır: Selmân-ı Fârisî, berberler; Ömer b. Umeyye, peyk ve meddahlar; Bilâl-i Habeşî, müezzinler; Burde-i Eslemî, sancaktarlar; Zu'n-Nûn Mısrî tabipler; Suheyb-i Rûmî, emîrhorlar; Hasan Basrî şeyhler; Kanber, seyisler; Kumeyl b. Ziyâd bazı şeyhler; Abdullâh b. Abbâs, müfessirler; Mâlik el-Eşter, beyler, silahşörler; Muhammed b. Ebî Bekr, mimarlar; Cömerd Kassâb, kasaplar; Câbir-i Ensârî, nakîbler; Ebû Zer-i Gıfârî, palan-dûzlar (semerciler); Ebû'd Derdâ, riyazat ehli; Ebû Ubeyde reisler.

[59] Mesela bkz. Seyyid Hüseyin, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyān*, s. 115; Millî Ktb; FB 396, vr. 3b; Millet Ktb, Şer'iyye 900, vr. 42a-b.

[60] Bkz. E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî Mezhepler Tarihi*, Ankara 1990⁴, s. 159.

[61] Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde", s. 59.

liği İranî Şiilikten tamamen farklı ve kendine özgü bir çizgide teşekkül etmiştir.[62] On dört masum inancı da bu çizgi içinde oluşmuş, fütüvvet ehli, Bektaşilik, Rifailik gibi tarikatlar içinde tekrarlanıp kabul görmüştür. On dört masum, bulûğ çağına gelmeden şehit edildiğine inanılan on iki imamdan bazılarının (çoğu muhayyel, tarihî hakikatleri bulunmayan) çocuklarından ibarettir.[63] Bu şekliyle masumiyet inancı Sünni itikada uygun olarak rasyonalize edilmiştir.

6. Tevellî ve Teberrî

Ehl-i Beyt sevgisinin açık bir ifadesi olan tevellî ve teberî, Seyyid Hüseyin ve ondan mülhem fütüvvetnâmelerde yer almıştır. Seyyid Hüseyin tevellî ve teberrî inancını sual-cevap faslında şöyle açıklar: "Tevellî ve teberrî her kişinin sülûkuna nisbetle değişir. Evvelâ kavl ehlinin tevellîsi emr-i ma'ruf, teberrîsi nehy-i münkerdir. İkinci fiil ehlinin tevellîsi yek-cihetliktir. Yani Âl-i Muhammed Ali eteğine yapışmış, hâlis, muhlis olanla birliğe yetişmiştir. Teberrîsi Muhammed Ali vasiyyetin benimseyip onlara düşmanlık edenlere, düşman olmaktır. Hâl ehlinin tevellîsi rızâ-yı Hakk'a ve vuslat-ı Hakk'adır, teberrîsi mâ-sivallâhdandır, hatta kendi nefsinden de uzaklaşmaktır."[64] Bektaşiler de bu hususta aynı izahı benimserler.[65] Görüldüğü gibi, burada tevellî ve teberrî anlayışı tasavvufi bir muhtevayla ifade edilmiştir. Diğer taraftan fütüvvetnâmelerde Şiada olduğu gibi, Ehl-i Beyt muhalifi kabul edilen sahabenin lanetlenmesi söz konusu değildir. Hatta Bektaşilikte çokça gördüğümüz Mu'âviye, Yezîd ve Emevilerin lanetlenmesine dair bir işaret de fütüvvetnâmelerde yoktur.

7. Kırklar Meclisi

Ahiler ile Alevi ve Bektaşilerin merasimleriyle ilgili önemli bir ortak unsur, kırklar meclisiyle ilgili anlatılan söylencedir. İbn Batûta, konakladığı Ahi zaviyelerinde yenilip içildikten, Kur'an okunduktan ve sohbet edildikten sonra zaviye mensuplarının semâ ve raks ettiğini haber verir.[66] Burgâzî'nin yazdığı ilk Türkçe *Fütüvvetnâme*'de semâdan[67] bahsetmesi hem İbn Batûta'nın tespitini doğrular, hem de semânın ilk dönemden itibaren Ahiler arasında icra edildiğini gösterir. Burgâzî semâ hakkında çeşitli bilgiler verdikten sonra, semâın delili olarak şu kıssayı nakleder: Ashâb-ı Suffa'nın bir üzüm tanesi vardı. Resulullah'ın önüne koyup paylaştırmasını istediler. Resulullah da onu ezerek suyunu kırk kişiye paylaştırdı ve "kavmin efendisi onlara hizmet edendir" buyurdu.[68] Ashâb-ı

[62] Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, İstanbul 1988, s. 114-116.

[63] On dört masumun adları hakkında bkz. Ahmed Rıfat, *Mir'âtu'l-maḳâṣıd*, s. 225-227; J.K. Birge, *Bektâşîlik Tarihi*, çev. R. Çamuroğlu, İstanbul 1991, s. 165-166; Oytan, *Bektâşîliğin İç Yüzü*, s. 303-306; Tur, *Erkânname*, s. 319-321.

[64] Seyyid Hüseyin, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyân*, s. 88, 116-117; Milli Ktb., A 4225, s. 39.

[65] Cavit Sunar, *Melâmilik ve Bektâşîlik*, Ankara 1975, s. 106.

[66] İbn Batûta, *Tuhfetun-nuzzâr fî ġarâ'ibi'l-emsâr*, Kahire 1928, I. 181.

[67] Semâ: Tarikat müntesiplerinin cezbe hâliyle ayakta zikretmeleri, dinî mûsikî ve ilahileri dinlemeleri mânâsına gelir. Bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1983³, III. 162.

[68] Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafâ*, I. 462-463.

Suffe nağme kılıp semâa kalktılar. (Bazı rivayetlerde Resulullah'ın kalkıp üç defa semâ ettiği mübarek ridasının omuzlarından düştüğü haber verilir.) Cebrail gelip Resulullah'a "Ya Resulallah artık dönme, yerler, gökler, cennet, cehennem cümle âlem seninle beraber döner" dedi.[69] Aynı anekdot biraz daha farklı bir şekilde 16. asırda yazılan *Razavî Fütüvvetnâmesi*'nde şöyle yer alır: "Yemekten sonra fütüvvetdârların gülbank çekmeleri[70] iki sebebe istinadendir: Hz. Rasûl kırklara yetişdiği vakit bir tane üzümü ezüp, şerbet edüp kırklar onu nûş ettikten sonra bülend-âvâz ile gülbank çekmişlerdir. Ashâb-ı Suffe her ne zaman yemek yerlerdi sofra duasından sonra gülbank çekerlerdi."[71]

Bu söylence, temel unsurları aynı olmak üzere çeşitli nüanslarıyla Aleviler ve Bektaşiler tarafından da anlatılır. *Buyruk*'ta bu konuda nakledilenler özetle şöyledir: "Hz. Peygamber Miraca giderken yolda bir arslan görür, çıkarıp yüzüğünü ona verir ve yoluna devam ederek Sidretü'l-Müntehâ'ya erişir. Orada Tanrı'yla söyleşir. Hz. Muhammed Miraçtan dönerken Mina'da bir kubbe ilgisini çeker ve kapıyı çalıp içeri girmek ister. Kendisine "kim olduğu sorulunca", iki defa "Peygamberim" dediği için kapı açılmamış, üçüncüsünde "sırru'l-kayyûm, hâdimu'l-fukarâyım," diye cevap vererek içeriye girmeyi başarır. Oradakilerin kimler olduğunu sorar. Oradakiler, kırklarız, kırkımız birbirimizin aynıyız, derler. Bir kişinin eksik olduğunu görünce kimin eksik olduğunu sorar; onlar, Selmân'ın bulunmadığını söylerler. Hz. Muhammed onlardan bir nişan isteyince "Kırkımız birdir, birimiz kırktır" derler, biri kalkıp kolunu keser ve kırkından da kan akar. Kırklar, pîrlerinin Aliyü'l-Murtazâ, rehberlerinin ise Cebrail olduğunu söylerler. Bir müddet sonra Selmân dışarıdan bir üzüm tanesiyle gelir. Seyyidü'l-Hâdim olarak üzümü pay etmesini Hz. Peygamber'den isterler. Hz. Peygamber üzümü ezip şerbet eder ve kırklara pay eder. Kırklar mesti elest olup, 'Allah' deyip, üryan ve püryan semâa kalkarlar, Hz. Muhammed dahi semâa kalkar, mübarek imamesi başından düşer, kırk pare edip bellerine bağlarlar."

Bektaşi rivayetinde kırkların kimliği, kimse tarafından bilinmez, sadece Hz. Ali ve Selmân-ı Fârisî'nin kırklardan olduğu tasrih edilir. Hâlbuki *Burgâzî Fütüvvetnâmesi*'nde kırklar, Ashâb-ı Suffa'ya hamledilerek, kısmen âdeta realize edilmiştir. Hz. Muhammed, üzümü paylaştırdığından ve semah esnasında imâme veya ridâsının, kırkların beline bağlanmasından dolayı, kırklar içinde 'mürşid' makamında, en yüksek konumdadır. Cebrail rehber, Hz. Ali ise pîrdir. Burada âdeta Hz. Muhammed'in tasavvufi kimliği ve tarikat içindeki yeri belirlenmiş olmaktadır. Bu anlatımda, Ahilikteki ustalık payesine erme anlamına gelen bel bağlama geleneğinin menkıbevi bir boyutla Hz. Peygamber'e nispetini gözlemlemekteyiz. Aleviler ve Bektaşiler bu toplantıya 'kırklar cemi' der. Bunun anısına dergâhın büyük cem odasına 'kırklar meydanı' da denilir ve yapılan cemde, bu olay yeniden canlandırılır. Bektaşiler ve Aleviler tarafından yapılan cem törenlerinin farklı biçimleri, bu

[69] Burgâzî, s. 136, Razavî, Millet Ktb., Şeriyye 902, vr. 62 b

[70] Metinde "es-Salât çekmek" olarak ifade edilmiştir. Bu bir gülbank çeşidi olduğu için biz 'gülbank' kelimesini kullandık.

[71] Razavî, Millet Ktb., Şeriyye 902, vr. 62 b.

rivayette anlatılan 'kırklar cemi'ne dayandırılır.[72] Pek çok Alevi ve Bektaşi şairi de olayı manzum olarak dile getirerek âdeta hafızalara nakşetmişlerdir.

8. Yol Atası ve Yol Kardeşi Edinme/İkrar Cemi

Fütüvvet ehlinin pîr tutunma, yol atası ve yol kardeşi edinme törenleri, Alevi ve Bektaşilerin 'ikrar ayini'yle büyük benzerlik arz eder. Özellikle, 'yol kardeşi edinme' geleneği ve bunun için yapılan tören, esas itibarıyla Ahiler, Bektaşiler ve Aleviler arasında aynı şekilde uygulanmaktadır. Bektaşilikte buna 'musahiplik' de denir. Genellikle aileler arasında yapılan musahiplik töreni, Aleviler için daha mühimdir.[73] Bektaşi ve Alevilerde musahipliğin erkânı, *Buyruk*'ta, etraflıca açıklanmıştır.[74] Burada, fütüvvetnâmelerde anlatıldığı şekliyle "yol atası ve yol kardeşi edinme" törenini nakledip, bu çerçevede diğer törenleri de dikkate alarak bir değerlendirme yapacağız. Razavî'nin eserinde bu tören şöyle tavsif edilir:

> Tâlib ol mecliste atalığa ve kardeşliğe kimi seçerse onlara gücü yettiğince bir tuhfe (hediye) çekmek için tercümânın nakîbe suna ve "Fülanı atalığa ve filanı kardeşliğe kabul eyledim" diye. Sonra nakîb* tâlibin eline yapışıp saff-ı niâle (peymançe, kapı arkası) gelip selâm verip diye ki, "Bu azîz kardeşin bu makam-ı insafta durmaklığından murad odur ki, bu mecliste siz ihtiyarların huzuru şerîflerinde nim-tarîk** olmak ister. Fülan ihtiyarı yol atalığa, fülanı kardaşlığa kabul kıldı. Dünyada muhabbet için ve ahirette şefaat için haklarında ne buyurursunuz?" diye. Mahfil ehli, "mübarek olsun" diyeler. Nakîb, "Elfaz-ı dürer-i bâriniz müzdüne Muhammed'e selavat verelim" deyip tuhfeleri yol ata ve iki yol kardeş önlerine koya. Sonra arka arka saff-ı niâle gelip tâlibin eline yapışıp, yol atasının önüne götüre. Tâlib dahi iki dizinin üstüne çöke, otura. İki kardeşleri dahi gelip biri sağında biri solunda oturalar.
>
> Sonra ata-oğul sağ ellerin baş parmaklarını birbirine mukabil koyup el tutuşalar. Ellerin üzerine bir mendil örteler. İki kardeş de tâlibin eteğine yapışıp yol ataya kulak vereler. Yol atası, "Ey âdemoğulları! Size şeytana tapmayın, çünkü o sizin apaçık düşmanınızdır. Bana kulluk ediniz, doğru yol budur, demedim mi?"[75] anlamındaki ayetleri okur. Sonra yol kardeşleri ellerini ata ile oğulun elleri üzerine koyarlar. Yol atası diğer elini ellerin üzerine koyup biat ayetini[76] okur ve şöyle nasihat eder: "Büyüklük Allah'ın işle-

[72] Bkz. İrène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. T. Alptekin, İstanbul 1993, s. 65-66; İ. Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik*, İstanbul 1990, s. 312-315; Tur, *Erkânname*, s. 397-398.

[73] Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 90. Fütüvvetnâmelerde musahiplikten Gadîr-i Hum bağlamında söz edildiğini yukarda belirtmiştik. Musahiplikle ilgili bir Bektaşi kaynağı da olayı kitabi boyutta değerlendirerek musahipliği Medine hicretindeki 'muahât'la delillendirir. Bkz. Haydar Kaya, *Musâhiblik*, İstanbul 1989, özellikle s. 28-54 arası.

[74] *Buyruk*, s. 38-49. Ayrıca bkz. Tur, *Erkânname*, s. 421-433; Kaya, *Musâhiblik*, s. 64-68.

* Nakîb: Ahilikde beşinci mertebede bulunan, merasim erkânını bilen ve mahfil ehlini lütfu keremle yerli yerine oturtan kimsedir. 'Füke' de denilir.

** Nim-tarîk: Ahilikte ikinci mertebe, üstadı, pîri yahut yol atası ve iki yol kardeşi olan ve onlardan terbiye görmüş bulunan kimsedir.

[75] 36/Yâsîn, 60-61.

[76] 48/Fetih, 10.

ri içindir, şefkat Allah'ın mahlukâtı içindir. Dünyada müsamaha içinde, ahirette şefaat içinde ol. Ey oğul nereye gidersen izzet ve hürmet ile git; nereye otururşan edeb ile otur; ne söz söylersen hikmet ile söyle, yoksa kulak ver, dinle; durduğun zaman hizmet ile dur" der. Ve on iki nefes dahi verir.[77]

Yol ata ve yol kardeşler şu ahid üzerine söyleşirler: "Eğer yarın Hakk dergâhında ve Peygamber huzurunda kabul benim olursa sizsiz cennete girmiyem ve eğer kabul sizin olursa bensiz cennete girmeyesiniz ve bana şefaat edesiniz." Bu ahd üzerine Fâtiha okunur. Nakîbler tekbir getirir gülbank çekerler. Tâlib nim-tarîk olmuştur, bundan sonra artık sahîb-i tarîk olması gerekir.[78]

"Yol atası ve/veya yol kardeşi seçme" geleneği, cemaat yapısına sahip topluluklarda sosyal dayanışmayı, yardımlaşmayı ve sosyal güvenliği sağlayan bir olgu olarak ön plana çıkmaktadır.[79] H. İnalcık, Osmanlı Beyliği'nin kuruluş aşamasında aynı geleneğe bağlı silahlı birliklerin kurulduğunu ve sosyal hayatta Ahiler tarafından uygulanan bu olgunun diğer tarikat zümrelerine örnek teşkil ettiğini belirtir.[80] Melikoff da bu törenin Bektaşiliğe Ahilik vasıtasıyla geçtiğini kabul eder.[81] Ahiliğe katılmak isteyen çırağın kendisine 'yol atası' seçmesi, Bektaşilik ve Alevilikteki 'rehber'e; 'yol kardeşleri' ise 'musahib'e karşılıktır.

Ahiler, çeşitli vesilelerle yapılan yemekli toplantılarda yemekden önce mensuplar arasında dargınlık, kırgınlık vb. durumların bulunmamasına dikkat eder; herhangi birinin şikâyeti veya isteği varsa bunu bildirir, buna göre yemekden önce bu şikâyet, istek veya dargınlıkların giderildiği mahfiller düzenlenir, burada duruma göre istek sahibine veya suçluya çeşitli cezalar verilir, yaptırımlar uygulanır, daha sonra ziyafet faslına geçilir, erkâna uygun olarak yemek mensuplara ikram edilirdi.[82] Aynı gelenek, benzer şekilde Alevi-Bektaşilerde 'düşkünlük cemleri', 'tarikleme' veya 'alaca değnek altından geçme'[83] şeklinde uygulanmış, böylece, hem zümre içindeki sosyal dayanışma pekiştirilmiş hem de iç disiplin ve huzur sağlanmıştır.

9. Şedd/Kuşak

Fütüvvetnâmlerde müstakil dükkân açma hakkının elde edildiği törenlerde tâlibe 'şedd' denilen bir çeşit kuşak bağlanır. Bu kuşağın bağlanmasıyla ilgili erkân ve yorumlar, Bektaşiliğe 'tığ-bend' olarak geçmiştir. Şedd kuşanılırken üç düğüm atılır. Sonra şeddin uçları bağlama şekillerine göre sağ ve sol taraftan kuşağın içine sokulur veya salınır. Buna 'tekmil' denir.[84] Fütüvvetnâmelerde şeddin üç

[77] Seyyid Hüseyin, *Şerḥu ḥuṭbeti'l-beyān*, s. 96.
[78] Razavî, Millet Ktb., Şeriyye 902, vr. 50a-52a.
[79] Mélikoff, *Uyur idik Uyardılar*, s. 97-98. Müellif bu geleneğin sosyal yönüne dikkat çeker.
[80] Bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı Devletinin Kuruluşu Problemi", *Doğu Batı* (1999), sayı: 7, s. 16, 19.
[81] Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 91.
[82] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 57a-61b.
[83] Bu merasim çeşitleri hakkında bkz. Baha Said, "Sofiyân Süreği II", *Türk Yurdu* IV (Teşrîn-i Sânî 1926), Nu: 23, s. 405-421; Tur, *Erkânname*, s. 472-486;
[84] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 13a; Seyyid Hüseyn, *Şerḥu ḥuṭbeti'l-beyān*, s. 102.

düğümlü bağlanışının "ahde, bey'ate ve vasiyete" işaret ettiği ifade edilir.[85] Bektaşilikte de şedle aynı anlama gelen[86] tığ-bende, meydana girmek isteyen tâlibin boynuna takıldıktan sonra üç defa düğümlenir ve tâlib meydana getirilir. Bu üç düğümün Bektaşilikte olduğu gibi, fütüvvet ehlinde de ahlaki düstur olan "eline, beline, diline sahip olmak" mânâsına işaret olduğu kabul edilir. Aynı benzerlikleri ifade eden ahlaki düsturlar İslam'ın temel kaynaklarında da yer almaktadır.[87]

10. Hırka ve Tac

Şeddin yanında daha çok 16. yüzyıldan sonra yazılan fütüvvetnâmelerde 'hırka' hakkında çeşitli yorumlar bulunmaktadır. Bunlar muhtemelen Bektaşi tarikatı tesirinde kaleme alınmış eserlerdir. Binaenaleyh hırka hakkındaki yorumlar, Ahiliği tali derecede ilgilendirmiş olmakla beraber, burada konumuz çerçevesinde temas edilecektir. Hırka tasavvufta, müridin şeyhe bağlanmasını, kendi iradesinden geçip şeyhin iradesine teslim olmasını sembolize eder. Nitekim bir fütüvvetnâmede bu, şöyle ifade edilir: "Hırka ve tac giymek muvafakât mânâsınadır. Ehl-i tarik pîrin veya seyyidin elinden tövbe edip tac ve hırka kabul edeler ta'lime muvafakât edenlerden olalar."[88] Bazı fütüvvetnâmelerde hırka ve tacla ilgili sembolik yorumlara uzun uzun yer verilir.[89] Fütüvvetnâmelere göre hırka ve tac, Hz. Peygamber'e Miraca çıkmadan önce Cebrail tarafından fütüvvet kuşağıyla beraber, Allah'ın emriyle cennetten, yakut ve inciden inşâ edilmiş bir köşkten kıymetli mücevherattan yapılmış bir sandık içinden alınıp getirilmiş ve törenle ona giydirilmiş ve sonra beraberce Miraç yolculuğuna çıkmışlardır.[90] Manevi fakr sembolü[91] olarak kabul edilen bu hırka, Hz. Ali ve evladına intikal etmiştir.

Fütüvvetnâmelerdeki hırkayla ilgili anlatım, Şii kabullere uygun düşer. Çünkü Şia, bu konuda benzer bir rivayete istinaden hırkanın silsileyle on iki imama geçtiğine inanır.[92] Bazı tarikatlardaki *ilbāsu'l-ḫırḳa* geleneği de aynı rivayete dayan-

[85] *Fütüvvetnâme-i Selmân Pâk*, AÜDTCF Ktb., İsmail Saib, Nu: 2883, vr. 32a; Millî Ktb., A 5594/7, vr. 92b. Bektaşi geleneğinde de tığ-bend "ahde, bey'ate ve vasiyyete işaret" eder. Bkz. Ahmed Rıfat, *Mir'ātu'l-maḳāṣıd*, s. 269.

[86] Bkz. Gölpınarlı, "Şedd" mad., *İA*, XI. 381; a.mlf., "İslâm ve Türk İllerinde" s. 67; Bedri Noyan, *Bektâşîlik Alevîlik Nedir*, İstanbul 1995², s. 241-242, 246-247.

[87] Konuyla ilgili hadis rivayetleri için bkz. Buhârî, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, "Kitābu'l-Îmān", 3; "Kitābu'r-Rikāk", 23.

[88] Ankara İl Halk Ktb., 355/2, vr. 35b.

[89] İstanbul Üniv. Ktb, Türkçe Yazmalar, 6520'de kayıtlı *Fütüvvetnâme* (1b-8b) bu hususuta zengin bilgiye havidir. Nitekim müellifi eserini *Kisvenâme* (vr. 1b), *Tacnâme* (vr. 2a) diye de isimlendirilir. Benzer yorumlara sonraki eserlerde de rastlanır. Bkz. Ahmed Rıfat, *Mir'ātu'l-maḳāṣıd*, s. 215 vd.

[90] Burgâzî, s. 144; Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 9b.

[91] Fütüvvetnâmelerde hırkanın manevi fakr sembolü olduğunu vurgulamak için Hz. Peygamber'in "Fakirlik benim övüncümdür. Ben diğer peygamberlere karşı onunla iftihar ederim" hadisi nakledilir. Bkz. *Fütüvvetnâme-i Ca'fer-i Ṣādıḳ*, vr. 19b; Ankara İl Halk Ktb., 355/2, v. 35b. Hadis hakkında bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, II. 113.

[92] Seyyid Hüseyin Nasr, *Essai sur le Soufisme*, Paris 1980, s. 153-154. Bektaşilerde hırkanın tevarüsen Ali evladına geçtiğini, sekizinci İmam Ali Rıza'dan evladı İbrâhîmu'l-Mucâb'a geçmiş ve Ahmed Yesevî vasıtasıyla Hacı Bektaş Veli'ye elifî tac, seccade, çerağ, sofra ve alem ile birlikte intikal ettiği kabul edilir. Bkz. Ahmed Rıfat, *Mir'ātu'l-maḳāṣıd*, s. 215-216.

makta ve silsile Hz. Ali'ye ulaştırılmaktadır.[93] Bununla birlikte, eski Türk kültüründe kamların dinî törenler için giydiği cübbenin[94] (*ḫırḳa*) bilhassa Bektaşi dervişlerinin hırkasıyla bariz benzerliklerinin olduğu unutulmamalıdır.[95] Hırkayla beraber zikredilen 'tac'a dair de eski Türk kültüründe benzer unsurlar bulunmaktadır.[96]

11. On İki Görev

Ahilerin törenlerinde nakîblere tevdi edilen görevler, aynı şekilde Alevi ve Bektaşilerde çeşitli ehil kimselere verilen, on iki görev olarak belirlenmiştir. Bunlar, dede, rehber, gözcü, çerağcı, zâkir, ferrâş, saka, sofracı, pervane, peyk (haberci), iznikçi ve bekçidir.[97] Bu görevlilerin dışında fütüvvet mahfillerinde olduğu gibi, mahfil ehlinin yerleri on iki makam/post olarak belirlenmiştir. Baba postu, aşçı postu, ekmekçi postu, nakîb postu, atacı postu, meydancı postu, türbedâr postu, kilerci postu, kahveci postu, kurbancı postu, ayakçı postu ve mihmandâr postu.[98]

Çarûb (süpürge) çekmek, iki zümrenin törenlerinde görülen ortak unsurlardan birisidir. Ahilikte süpürge, nakîbin mahfil işareti, maddi ve manevi temizlik sembolü olarak belli kaideler içinde kullanılır.[99] Süpürge, Bektaşilerde ayinin bitişine; Alevilerde ise, meydancı tarafından yeni tâliblerin tarikata giriş töreni tamamlandıktan sonra ayinin ikinci safhasına işaret olarak kullanılır.[100]

İntisap törenlerinde tâlibe nasip verilmesini müteakip şerbet sunulur. Bu iş, Arap fütüvvet geleneğinden mülhem olarak Ahilerde tuzlu su, Alevilerde duru su, Bektaşilerde ise tatlı şerbet ikram edilerek gerçekleştirilir.[101] Ancak, günümüz Alevi ve Bektaşiliğinin bir kısmında 'dem' veya 'dolu' adıyla alkollü içki içildiği bilinmektedir.

Fütüvvet ehlinin töreninde nakîb ve tâlib saff-ı niâlde durup niyaz ederken, Bektaşilerin ikrar ayininde tâlib 'dâr'a durmaktadır. Ancak, saff-ı niâl odanın girişidir. Dâr ise odanın ortasıdır. Bununla beraber, her iki mekânda aynı maksatla kullanılır. Her iki zümrede de şeyhten niyazı (isteği) olanlar veya hata edip tövbe edenler veya bir davanın hallini isteyenler bu mekânda durur.[102]

[93] Şeybî, *eṣ-Ṣıla*, I. 457-459.

[94] Şamanizmde cübbenin şekli ve dikimi ilahi güçler tarafından belirlenir. Şamanın mensup olduğu obanın katkılarıyla hazırlanıp, dinî bir törenle de ilahi güçlerin cübbeyi beğinip beğenmedikleri tespit edilir. Bkz. Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1995[4], s. 91-92.

[95] Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, s. 315-318.

[96] Bkz. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 94; Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, s. 318-319.

[97] Ahmed Rıfat, *Mir'ātu'l-maḳāṣıd* s. 272; Birge, *Bektâşîlik Tarihi*, s. 201-202; Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, s. 336-338; Kaya, *Musâhiblik*, s. 69-71; Erdoğan Kutluay, *Alevîlik Bektâşîlik*, İstanbul 1993, s. 59.

[98] Ahmed Rıfat, *Mir'ātu'l-maḳāṣıd*, s. 270-271; Birge, *Bektâşîlik Tarihi*, 200-201; Oytan, *Bektâşîliğin İç Yüzü*, s. 202-203; Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, s. 339. Bazı kaynaklarda Baba postundan sonra mürşid postu ve rehber postu yer alır. Baha Baid, "Sofiyan Süreği I" *Türk Yurdu* IV (Teşrin-i Evvel 1926), Nu: 22, s. 326-327'de bu makamları Bektaşilik ve Aleviliğe göre biraz daha farklı sıralar.

[99] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 38b, 62b.

[100] Baha Said, "Sofiyan Süreği I", s. 342; Noyan, *Bektâşîlik Alevîlik Nedir*, s. 310; Birge, *Bektâşîlik Tarihi*, s. 218-219.

[101] Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde", s. 68; Kutluay, *Alevîlik Bektâşîlik*, s. 58.

[102] Buradaki duruşa 'niyaz duruşu' denilir. Geniş bilgi için bkz. Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde", s. 67.

Fütüvvetnâmelerde su verme âdâbı açıklanırken su veren kişinin uyguladığı belirtilen niyaz duruşu, muhtemelen muahhar dönemlerde bütün törenlerde uygulanmaya başlanmıştır.

12. Gülbanklar ve Dualar

Gerek merasimler esnasındaki çeşitli merhalelerde gerekse diğer vesilerle yapılan dua, tercüman ve gülbankların okumasında da Ahiler ile Aleviler ve Bektaşiler arasında büyük benzerlikleri vardır.[103] Burada bazı örnekler vereceğiz.

Mürşid huzuruna varınca;

> Şem'i tevfike hidayettir yüzün / Suret-i Hak'tan işarettir yüzün
> Ehl-i tevhide beşarettir yüzün / Hacc-ı ihrama ziyarettir yüzün[104]

Müşterek bir tıraş tercümanı şöyledir:

> Tıraş olduk bugün minnet Hüdâya / Tevellâmız Muhammed Mustafâya
> Teberrâ kılmışız biz hâriciye / Esîr olduk Aliyyü'l-Murtazâya[105]

Müride şedd/kuşak bağlandıktan sonra şu düvazdeh okunur:

> Sen mübarek kıl ilâhi ol Peygaber hakkıçün
> Seyidî ve mevlâyî Âdem ü Haydar hakkıdır hafî
> Dört Kitab hakkı, dört Muhammed hürmeti dört Ali izzeti
> Hem Haseneyn ü Hüseyin, Kâzım-ı Ca'fer hakkıçün[106]

Bir hata tercümanı da şöyledir:

> Hata ettim suçumu affeyle ey şâh/Bi-hakkı Murtazâ ve âli dergâh
> Hüseyn-i Kerbelâ sırrı Hakk için/Rabbenâ zalemnâ estağfirullah[107]

Fütüvvetnâmelerde yer alan bir sofra tercümanı şöyledir:

> Allah Allah. Şükrü şükrüllâh, zikri zikrullâh. Sofra-i Hâlil, nimet-i celîl, devâm-ı devlet, makamı cennet Muhammed Mustafâ râ. (Zâhir-i) çihâr-ı yâr-i bâ-safâ râ. Bâtını düvezdeh imâm râ. Çardeh-i masumân-ı pâk râ. Ulemâ-ı şerîat ve pîrân-ı tarîkat-ı kâmilân-ı ma'rifet ve merdân-ı rûhî hakîkat râ. Rûhu pederân-ı maderân-ı üstadân-ı muallimân râ. Ve Seyyid Vakkas b. Abbâs, Selmân Fârisî râ. Ve bu taamı pişiren ve kotaran için ve camilerin gönlü muradı için Allah rızası için Fâtiha.[108]

[103] Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", s. 80-82. Gülbanklar hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Uzun, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Duâ ve Niyaz Tarzı: Gülbank", *İLAM Araştırma Dergisi* I (İstanbul 1996), sayı: 1, s. 72-79.

[104] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 42a; Birge, *Bektaşilik Tarihi*, s. 208; Oytan, *Bektaşiliğin İç Yüzü*, s. 260

[105] *Fütüvvetnâme-i Ca'fer-i Şâdık*, vr. 62a; İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1998, III. 498.

[106] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 56a.

[107] Millet Ktb., Şer'iyye 900, vr. 43b. Benzer bir hata tercümanı Şah Hatâyî'ye nispet edilir; bkz. Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 180-181.

[108] *Fütüvvetnâme-i Selmân-ı Pâk*, vr. 27a-b. Alevilerde buna benzer sofra duaları için bkz. Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, III. 472-474.

13. Âdâp ve Erkân

Ahiler ile Aleviler ve Bektaşiler arasındaki ayinlerde göze çarpan ortak bir unsur da nasihatlerdir. Nasihatlerin Türkçe oluşu ve nasihat verme üslûbu yanında; bilhassa Bektaşilerin düsturu hâline gelmiş "gelme, gelme; dönme dönme; gelenin malı, dönenin canı" şeklindeki öğüt,[109] fütüvvet ehli tarafından "gelenin malı, gidenin başı gider" şeklinde söylenir.[110] Yine "Şeriatta üstüvâr ol, tarikatta pâyidâr ol, hakikatte haberdâr ol" öğüdü de fütüvvet ehli ve Bektaşiler tarafından aynen tâlibe telkin edilir.[111]

Yukarıda özetlediğimiz yola giren tâlibe telkin edilen on iki nefeste her iki zümre tarafından kullanılan müşterek nasihatlerdir. Bunlar şöyle sıralanır:

> Üstadın üç nefesi: 1. Zâhirin pâk, bâtının sâk et, 2. Pîr-i Hüdâ'yı gökçek bil, 3. Pîr nazarında hizmet et. Yol atasının üç nefesi: 1. Şeriatta dilin şehadette olsun, 2. Tarikatta elin sehavette olsun, 3. Hakikatte ayağın ibadette olsun. Sağ yol kardeşin üç nefesi: 1. Şeriat oddur (ateş). Zira çerağı ondan yakarlar, görmediğini gösterir, her kişiye miktarını bildirir, pişmeyeni pişirir, 2. Tarikat yeldir, yel nefestir, nefes ikrardır, ikrarı olmayanın imanı yoktur, 3. Ma'rifet sudur, murdarı su ile yurlar (yıkarlar) pak olur. Abdest alıp namaz kılmaktır. Hakikat türabdır. Benlikten geçip özünü meyyit mesabesinde bilip yetmiş iki millete bir nazarla bakmaktır Sol yol kardeşin üç nefesi: 1. Bir işarettir, el içinde Şeriat emrinde şehadet kelimesine işarettir. Kelime-i şehadet imanın seccadesidir, 2. Tarikatta şehadetin nûr-ı imandır, 3. Hakikatte amentübillâh demektir; yani can-ı gönülden iman getirdim ahdimden dönmezem demektir.[112]

Baha Said, fütüvvet erkân ve âdâbında yer alan sual-cevaplardan on altısının aynen Bektaşiliğe geçtiğini ve onlara "on altı yadigâr-ı fütüvvet" denildiğini söyler:

> Mertlik nedir? Yeri gördüm mert oldum. Zindelik nedir? Pîri gördüm zinde oldum. Başda ne var? Tac-i devlet. Alnımda? Namaz-ı taat. Kanımda? Feth-i kudret. Gözümde? Nûr-ı velâyet? Kulağımda? Benk-i Muhammed. Burnumda. Rayihâ-i cennet. Ağzımda? İman-ı şehadet. Göğsümde? Kur'an-ı hikmet. Elimde? Dest-i velâyet. Belimde? Kemer-i hidayet. Dizimde? Dem-i hizmet. Ayağımda? Erkân-ı meşâyih. Ardımda? Fcel. Önümde? Kısmet.[113]

Sual-cevap fasıllarında yer alan diğer müşterek unsurlardan bazıları, erkân-ı tarikat: ilm, hilm, rıza, şükr, zikr, uzlet; beyân-ı tarikat: iradet, icazet, zühd, takva, kanaat, güzel ahlak; vacibât-ı tarikat: ihsan, ünsiyet, halk (tıraş), terk, havf, şevk; ahkâm-ı tarikat: sehavet, marifet, yakin, sabr, tevekkül, tefekkür,[114] şeklinde sıralanır.

[109] Baha Said, "Sofiyân Süreği I", s. 336.
[110] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 51 b.
[111] Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, vr. 43 a.
[112] Seyyid Hüseyin, *Şerḥu ḫuṭbeti'l-beyân*, s. 96; *Fütüvvetnâme*, Millet Ktb., Şer'iyye 900, vr. 39b-40b; Ahmed Rıfat, *Mir'ātu'l-maḳāṣıd*, s. 273-274.
[113] Baha Said, "Bektâşîlik II", *Türk Yurdu* V (Şubat 1927), Nu: 26, s. 214-215. Bunların Bektaşiliğe göre izahı için bkz. Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik*, s. 156-160.
[114] Ankara İl Halk Ktb., 335/2 vr. 40b; Millî Ktb., A 5594/7 vr. 92b. Bu bilgiler sual-cevap faslı bu-

Sonuç

13. asır Anadolu'sunda halkın büyük çoğunluğunu kucaklayan Ahilik, kendisinden sonra oluşumunu tamamlayan Alevilik ve Bektaşilikle aynı kültür çevresine mensuptur. Bu itibarla da, gerek kurumsal ilişkiler itibarıyla, gerek inanç motifleri bakımından, gerekse merasim erkân ve âdâbı açısından daha sonra Aleviliği teşkil edecek zümreleri kesin olarak etkilemiş ve onlara prototip oluşturmuştur. Ahilik, Osmanlı'nın imparatorluk sürecine girdiği 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren münhasıran meslek loncalarına dönüşünce, onların fütüvvet geleneğinde bulunan unsurlar, şehirlerde Bektaşilik tarafından, köylerde ise Alevi ocakları tarafından devam ettirilmiştir. Bu devamlılığın en önemli göstergelerinden birisi, onların el kitapları olan ve büyük çoğunluğu kütüphanelerimizde yazmalar hâlinde bulunan fütüvvetnâmelerdir.

Fütüvvetnâmeleri ve 16. yüzyıl Alevi ve Bektaşi kaynaklarını incelediğimizde karşımıza çıkan zihniyet, Türk tasavvuf geleneğinde Ahmed Yesevî ile başlayan Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Cebbâr Kulu'yla devam eden dört kapı kırk makam anlayışı etrafında şekillenen dinamik din anlayışıdır. Bu din anlayışı, temel inanç esasları ve ibadetlerini Hanefi-Maturidi geleneğinde muhafaza ve kabul eder. Ancak, muhtemelen taşradaki dinî hayatın şekillenmesi ve melamî tavır, kimi çevrelerde ibadetlerin ifasında gevşekliğine yol açmıştır. Bu gevşeklik zamanla tarikat geleneği içinde merasimlerin, ibadetler yerine kaim asli unsurlar hâline dönüşmesine yol açmıştır.

Esasen Türk Müslümanlığının özünde olan Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Safevi Şiiliğinin propogandasına rağmen tasavvufi formunu kaybetmemiştir.

Ahilerin teşkilat mensuplarını korumak üzere uyguladıkları merasimler, daha sonra Alevi ve Bektaşilerce neredeyse aynen benimsenmiş ve takip edilmiştir. Bu durum, yol atası ve yol kardeşi edinme, ikrar verme törenlerinde açıkça tezahür eder. Bu bağlamda merasimler esnasında kullanılan şedd, hırka, tac vb. kıyafetler ve diğer şeyler, iki zümrenin müşterek sembol ve yorumlarla benimsedikleri motiflerdir. Bunların yanında, Ahi teşkilatının iç düzeniyle ilgili (yola dair) soru ve cevaplar, tâlibe verilen nasihatler, çeşitli vesilelerle okunan dualar, tercümanlar ve gülbanklar çoğu kere sözleri bile değişmeden Aleviler ve Bektaşiler tarafından aynen dile getirilmiştir. Hz. Peygamber'in Miracıyla ilgili, sonraları Alevi ve Bektaşi çevrelerde geliştirilen kırklarla ilgili söylencenin ilk örneklerini Ahilerde de bulma imkânına sahibiz. Belki daha önemlisi, her iki zümre de Hz. Muhammed, Hz. Ali ve diğer peygamber ve sahabeyle ilgili söylencelerinde, onları kendi yaşadıkları hayatta içselleştirerek ifade etmekte ve âdeta onlarla hayatlarında hemhâl olmaktadırlar.

lunan hemen her fütüvvetnâmede yer alır. Aynı bilgilerin Alevi ve Bektaşi kaynaklarına gelince; bkz. *Buyruk*, s. 21-26; Ahmed Rıfat, *Mir'âtu'l-maḳāṣıd*, s. 273-274; Birge, *Bektâşîlik Tarihi*, s. 230; Oytan, *Bektâşîliğin İç Yüzü*, s. 404-406.

islâmiyât VI (2003), sayı 3, s. 111-126

Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine

HASAN ONAT
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAK.
onat@divinity.ankara.edu.tr

özet
Kızılbaşlık, Türk tarihinin en önemli göç dalgalarından birisinin sonucu olarak ortaya çıkmış olan, temelinde Türk kültürü, vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen, fazla mezhep kaygısı taşımayan sufilikle yoğrulmuş yüzeysel bir Müslümanlık ve yoğun Ehl-i Beyt sevgisi olan, sosyo-politik bir farklılaşma hareketidir. Kızılbaş adı, başlangıçta, hiçbir olumsuz içerik taşımaksızın, sadece Safevi taraftarlığı anlamında, bizzat Kızılbaş diye isimlendirilen kimseler tarafından, övünçle kullanılmıştır. Kızılbaşlık başlangıçta yalın hâliyle Erdebil Tekkesi'ne mürid olmak anlamına gelmekteydi. Osmanlı kaynakları da esas olarak 'Kızılbaşlık'ı Safevileri destekleyen Türk boyları için kullanılmıştır. Safevi devleti 'Devlet-i Kızılbaş', askerleri de 'Leşker-i Kızılbaş'tır. Osmanlı-Safevi mücadelesinde özellikle Osmanlıların meşruiyet arayışı Kızılbaşlığın din zeminine taşınmasına yol açmıştır. 19. asrın sonlarından itibaren Kızılbaş adı yerini 'Alevi' adına bırakmıştır. Alevilik, Kızılbaşları, Çepnileri, Tahtacıları, Bektaşileri vs. kucaklayan bir şemsiye kavram hâline gelmiştir.

anahtar kelimeler
Alevi, Kızılbaş, Bektaşi, Safevi, Erdebil.

Giriş

Günümüzdeki yaygın kullanılışıyla 'Alevilik-Bektaşilik' konusu, Türkiye'nin bütün tarihsel ve toplumsal sorunları gibi, doğası gereği yeterince karmaşık bir konudur. Bu durumun, öncelikle, bizim toplumsal paradigmamızın en kolay çözülebilecek sorunları bile, çözülemez niteliğe dönüştüren, bardağın daha çok boş tarafını görme eğiliminden kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak, Alevilik-Bektaşilik konusunun, akıllara durgunluk verecek derecede karmaşık hâle gelmesinin birtakım sebepleri vardır ki, bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: Alevilik-Bektaşilik, üstüste bindiren, dalga boyları birbirine girmiş

bir süreçler topluluğu olarak günümüze gelmiştir; başlangıç ve bitiş noktalarını tespit etmek çok kolay değildir. Üstelik, konu bir bütün hâlinde anakronizm örneği olarak karşımıza çıkmaktadır; iç içe girmiş bir geçmişte, hem geçmiş, hem de bugün ve gelecek kaybolmuştur. Konuyla ilgili ilk ciddi araştırmalar, çeşitli sebeplerle Batılılar tarafından yapılmıştır. Daha sonraki araştırmaların önemli bir kısmının, ilklerin izinden, onların yol haritasını takip ederek gerçekleştirildiği bilinen bir husustur. Bu durum, Türk toplumunun sosyo-kültürel bütünlüğü göz ardı edilerek, birtakım yapay farklılıkların gerçek anlamda farklılıkmış gibi algılanmasına yol açmış, ortak paydalar neredeyse unutulmuştur. Alevilik-Bektaşilik konusu, siyasal ve ideolojik malzeme olarak görülmüş ve etnik boyut da devreye sokularak, çok kötü bir şekilde tüketilmiştir. Konuyla ilgili ciddi bilimsel araştırmalar, maalesef yok denilecek kadar azdır. Bilimsel bilgi eksikliği, keyfî Alevilik-Bektaşilik inşâlarını kolaylaştırmıştır.

Bugün gelinen noktada Alevilik-Bektaşilik konusu, artık, sadece Türkiye'nin gündeminde ön sıralarda yer alan bir konu olmaktan çıkmış; uluslararası ölçekte de önem kazanmaya başlamıştır. Bunun en son ve çarpıcı örneklerinden birisi, Avrupa Birliği müzakereleri sürecinde, bu konuda gelişme olup olmadığının tespitiyle ilgili hususlardır. Kısaca ifade edecek olursak, doğası gereği yeterince karmaşık olan konu, gitgide daha da karmaşık hâle gelmekte, hatta getirilmektedir. Tek çözüm yolu, konunun bilimsel yöntemlerle ele alınması ve bilimin ışığında aydınlığa ve açıklığa kavuşturulmasıdır.

Biz, bu makalemizde, Türk tarihinin en önemli kırılma noktalarından birisi olan, bugün kullanılan şekliyle Alevilik, tarihteki gerçek adıyla 'Kızılbaşlık' farklılaşmasının, tarihsel süreçte nasıl karmaşık hâle getirildiği konusu üzerinde duracağız. Aslında Kızılbaşlık kavramının, yerini Alevi kavramına bırakması bile başlı başına bir karmaşıklık sebebidir. Tarih bilinci yoksunluğu ya da eksikliği, insanların mezhep ve meşrep bağlantılarını, tarihsel gerçekliği unutarak, kendilerince en uygun, en iyi yere taşımalarına yol açmaktadır. Özellikle sözlü kültüre dayalı olarak biçimlenen bellekte, bir yandan efsane ile gerçek arasındaki farklılıklar kaybolmakta, diğer yandan da, süreç kavramı algılanamaz hâle gelmektedir. Buna, çift yönlü olarak işleyen, "bizden olanlar- bizden olmayanlar" mantığı eklendiği zaman, olaylar anlaşılamaz, sorunlar da çözülemez bir hüviyete bürünmektedir.

a) Kızılbaşlık Farklılaşmasının Kökeni ve Temel Nitelikleri

Sosyal olaylar, olgular ve oluşumlar, hiçbir zaman tek bir sebebe indirgenemez. Her hâdisede, mutlaka birden çok etkin sebep vardır. Kızılbaşlık farklılaşmasının da, elbette İslam öncesi Türk kültürüne dayanan bir boyutu olacaktır. Türklerin İslam'la ilk tanıştıkları andan itibaren yaşadıkları serüvenin izlerini Kızılbaşlıkta bulmak hiç de zor değildir. Kızılbaşlığın teşekkül sürecinde toplumsal yapıyı, özellikle konargöçerliği göz ardı ederek Kızılbaşlığı anlamak mümkün değildir. Kızılbaşların içinden çıktıkları ortam da oldukça önemli bir

sebeptir. Osmanlı'nın, Akkoyunluların, Karakoyunluların devlet yapısı, ekonomik durumu, o zaman diliminde mevcut olan dinsel anlayış biçimleri de Kızılbaşlık üzerinde etkili olmuştur. Bütün bunların ötesinde, Kızılbaşlık farklılaşmasına damgasını vuran iki önemli etken vardır: Erdebil Tekkesi[1] ve Osmanlı-Safevi mücadelesi.[2]

Kızılbaşlık, Türk tarihinde, bir grubu, bir zümreyi ifade için ilk defa Safevi Devleti'nin kuruluşuna giden süreçte, Şah İsmail'in babası olan Şeyh Haydar (1488) zamanında kullanılmaya başlanmıştır. Türklerin zaman zaman kızıl renkli tac giydikleri bilinen bir hususdur. Ancak, Şeyh Haydar, kendi taraftarlarını diğer insanlardan ayırmak için, onların on iki dilimli kızıl tac (Tâc-ı Haydarî) giymelerini istemiştir. Şah İsmail'le birlikte Kızılbaş kavramı, bir anlamda Şah İsmail'i ve Safevileri destekleyen Türklerin ortak adı hâline gelmiştir. Kızılbaş adının, Şah İsmail ve taraftarları tarafından övünçle kullanıldığını kaynaklardan tespit etmek mümkündür. Nitekim, Şah İsmail'den sonra Safevi devletinin başına geçen ve 1576'da ölümüne dek iktidarda kalan Şah Tahmasb tarafından yazılan *Tezkire* isimli eserde bile, 'Kızılbaş' nitelemesi, herhangi bir olumsuz anlam içermeksizin, "Safevi taraftarı, Safevi askeri" anlamında kullanılmıştır.[3] Osmanlılar da, Safevi taraftarı olan, onları açıkça destekleyen bütün toplulukları, öncelikle 'Kızılbaş' diye isimlendirmişlerdir. Ayrıca, Rafizi, mülhid gibi isimler de kullanılmıştır. Erdebil Tekkesi'nin müridleri, tekkenin Safevi Devleti'nin teşekkülü sürecinde, sıradan bir mürid olmanın ötesinde, siyasi egemenliği gerçekleştirmek için hareket eden savaşçılar hâline dönüşmesiyle birlikte, artık hem kendileri, hem de muhalifleri tarafından Kızılbaş diye anılmaya başlanmıştır.

Kızılbaş kavramı, Safevi Devleti'nin kuruluş sürecinde ortaya çıktığına göre, kavramın içeriğini, kapsam alanını ve sınırlarını doğru tespit edebilmek için, öncelikle Erdebil Tekkesi'nin geçmişine kısaca göz atmakta fayda vardır.

Erdebil Tekkesi'nin kurucusu, Şeyh Safiyyuddîn İshâk'tır (1334). Daha sonra sırasıyla Şeyh Sadreddîn Mûsâ, Şeyh Hoca Alî (1427), Şeyh İbrâhîm (1447), Şeyh Cüneyd (1460), Şeyh Haydar (1488) ve Şah İsmail tekkenin başında olmuşlardır.

Erdebil Tekkesi, başlangıçta, Sünni bir çevrede, ağırlıklı olarak Sünni öğretiye uygun tasavvufi faaliyetlerini yürüten bir tekkedir. Yapılan araştırmalar, Şeyh Safiyyuddîn'in, kendisi Sünni olmasına rağmen, tasavvufun bütün mezhepleri ve meşrepleri kuşatıcı niteliğine uygun olarak, bütün Müslümanlara kucak açan, hatta Müslüman olmayan kimseleri de cezbeden, âlim, fazıl bir Türk olduğunu

[1] Erdebil Tekkesi ile ilgili olarak pek çok araştırma yapılmıştır. Bu konuda bkz. Aliyev Salih Muhammedoğlu, "Erdebil", mad., *DİA*, XI. 276-277; Walter Hınz, *XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tevfik Bıyıkoğlu, Ankara 1992; Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğnin Tarihsel Arkaplanı*, İstanbul 2002.

[2] Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, İstanbul 1993; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, Ankara 1999; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1992; Adel Allauche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri, Kökönleri ve Gelişimi*, çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul 2001.

[3] Şah Tahmasb-ı Safevi, *Tezkire*, çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 2001, s. 25, 30, 35, 44, 46, 55, 58.

ortaya koymuştur.[4] Şeyh Sadreddîn'le birlikte, liderlerin kendilerini Hz. Muhammed'in soyu ile irtibatlandırma yoluna gittikleri bilinmektedir. Tekkenin devlete doğru giden süreçte iki önemli değişim yaşadığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi, Hoca Ali'den sonra ilk izleri görülen Şiiliğe yönelik eğilimler, ikincisi ise Cüneyd'le birlikte öne çıkan siyasî iktidarı ele geçirmeye yönelik arayışlardır.

Şeyh Cüneyd'in tekkenin başında olduğu dönem, hem Erdebil Tekkesi'nin Şii bir nitelik kazanması, hem de Anadolu'daki Kızılbaşlık açısından çok özel bir önem taşımaktadır. Şeyh Cüneyd, babasının 1447'deki ölümünün hemen arkasından, Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'ın talimatları doğrultusunda Erdebil'den çıkarılır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, muhtemelen, Cihan Şah'ın, Şeyh Cüneyd'i kendi ülkesinin bütünlüğü açısından bir tehdit unsuru olarak algılamış olmasıdır. Şeyh Cüneyd, Anadolu topraklarına geçer ve Osmanlı padişahı II. Murad'a, içinde bir mushaf, bir seccade ve bir tespihin de bulunduğu hediyeler gönderir; "Kurt Beli'ni bana viresun, mesken idineyin, dualarına meşgul olayın" diyerek Kurt Beli denilen bölgeye yerleşmek isteğini iletir.[5] II. Murad tarafından Şeyh Cüneyd'e verilen cevap, bir anlamda onun Erdebil'den çıkarılışı konusuna da açıklık kazandırmaktadır: "Bir tahta iki padişah sığmaz."[6]

Osmanlılardan umduğu desteği bulamayan Şeyh Cüneyd, Karamanoğullarının egemenliğindeki Konya gider ve Şeyh Sadreddîn Konevî Zaviyesi'nde konaklar. Zaviyenin o zamanki şeyhi Şeyh Abdullâtif'tir. Şeyh Abdullâtif uzun süre Şeyh Cüneyd'le görüşmek istemez. Daha sonra görüşürler ve aralarında, Âşık Paşazâde'nin de şahit olduğu şöyle bir tartışma geçer:

> Şeyh Cüneyd, "Ataya ashabı mı evladur, yoksa evladı mı evladur?" Şeyh Abdulâtif şöyle cevap verir: "Sual ettiğin makamda ashab evladur, zira ashabın hakkında Kelâm-ı Kadîm'de 'Muhacirin ve'l-Ensar' deyu anılmıştır. Ve dahi mezahib-i erbaa ashabdan alınmıştır; evladdan alınmış değildir". Şeyh Cüneyd sorusu oldukça dikkat çekicidir: "O ayetler ashab hakkında nazil olduğu vakit sen anda bile miydin (orada mıydın)"? Bunun üzerine Şeyh Abdullâtif şu cevabı verir: "Sen bu itikadla kâfir oldun. Bu itikadla sana uyanlar dahi kâfir olur."[7]

Şeyh Abdullâtif'in, daha sonra Karaman oğlu İbrâhîm Beye, bir mektup yazarak, "Bu Şeyh Cüneyd'in muradı sofuluk değildir, Şeriat bozub kendu imaret taleb ider" dediğini Âşık Paşazâde nakletmektedir.

Bu tartışmada nakledilenler, satır araları dikkatlice okunduğu zaman, bize, Şeyh Cüneyd'in, yavaş yavaş Şii anlayışa doğru kaydığını göstermektedir.

Bu tartışmadan sonra Şeyh Cüneyd'in Konya'yı terk ederek Toroslar'da yaşayan Varsak Türkmenlerinin arasına gittiğini görmekteyiz. Daha sonra da Haleb

[4] Bu konudaki en ciddi araştırma, tespit edebildiğimiz kadarıyla Mirza Abbaslı tarafından yapılmıştır. Bkz. Mirza Abbaslı, "Safevilerin Kökenine Dair", *Belleten* XL (Ankara 1976), No: 158, s. 287-329.

[5] Âşık Paşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 264

[6] Âşık Paşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 264

[7] Âşık Paşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 265

yakınlarında Arsuz Dağı'nda bir kaleye yerleşti. Burada kendisinin ziyaretine Simavna Kadısı Şeyh Bedreddîn'in müridlerinden de katılanlar olduğunu, ancak, Memluk sultanı Çakmak'ın gönderdiği bir orduyla yapılan savaşta taraftarlarının önemli bir kısmının öldüğünü, onun da Trabzon'a, arkasından da Uzun Hasan tarafından kabul görerek Diyarbakır'a yerleştiğini Âşık Paşazâde nakletmektedir. Daha sonra Erdebil'e geçmeyi yeniden deneyen Şeyh Cüneyd, Safevi iktidarının yolunu açmak için, sağa sola saldırmaya başlar ve bir savaş esnasında öldürülür (1460). Şeyh Cüneyd'in, gerek Varsaklar arasında, gerekse Haleb yakınlarında faaliyet gösterirken, daha sonra Safevi devletinin kurulmasında etkin rol alacak olan pek çok Türk boyunu kendisine taraftar yaptığını görmekteyiz.

Şeyh Safiyyuddîn zamanında Erdebil Tekkesi'nin şöhreti Erdebil'in sınırlarını aşarak Anadolu içlerine kadar yayılmıştı. Şeyh Cüneyd dönemine gelinceye kadar, Erdebil Tekkesi ve şeyhleri hakkında olumsuz kanaatlerin var olduğuna dair elimizde herhangi bir bilgi olmayıp; tam aksine, övgü dolu ifalere rastlamak mümkündür. Öyle zannediyoruz ki, II. Murad'ın Şeyh Cüneyd'in yerleşmesine izin vermemesine rağmen, ona ve gönderdiği elçilere hediyeler vermesi, bu olumlu kanaatin etkilerinin hâlâ devam ettiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Nitekim Osmanlı sultanlarının, II. Beyazıt zamanına kadar Erdebil Tekkesi'ne 'Çerağ Akçesi' gönderdiği bilinmektedir. Öyle zannediyoruz ki, Tekke'deki Şiilik eğilimleri, iktidar arayışlarıyla paralel olarak gelişmiş olmalıdır. Burada dikkat çeken en önemli unsur, Şeyh Cüneyd'in kendisini peygamber soyuyla irtibatlandırmış olmasıdır. Peygamber soyuyla kurulan irtibat, bir yandan Şeyh Cüneyd'in iddialarına meşruiyet kazandırırken, diğer yandan da ona, Şiiliği kullanarak, kendi ihtiraslarını gerçekleştirme yolunu açmış olmaktadır.

Şii eğilimler, Şeyh Haydar'ın zamanında, her bir dilimi on iki imamdan birini temsil eden 'on iki dilimli kızıl tac' (tâc-ı Haydarî) ile, özgün bir sembolle açıkça ortaya çıkmış olmaktadır. Şeyh Haydar zamanında Erdebil Tekkesi, özellikle Anadolu'dan gelen Türk boylarının da katkısıyla, her zaman savaşmaya hazır bir ordugâh hâline dönüşmüştür. Şeyh Haydar, 1488'de Tabarsaran'da yapılan bir savaşta öldürülmüştür.[8]

Şah İsmail, babası öldürüldüğünde henüz bir yaşındaydı. Annesi ve diğer kardeşleriyle birlikte, 1490 yılına kadar Istahr Kalesi'nde yaşamak zorunda bırakıldılar. Daha Sonra Erdebil'le geçti; babasının müridleri tarafından burada Rumlular mahallesinde saklandı.[9] Bulunma ve öldürülme tehlikesi hissedilince de, Gilan bölgesine kaçırıldı. Bu dönemde, Erdebil Tekkesi mensupları, İsma-

[8] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988, II. 225; Abdulbaki Gölpınarlı, "Kızılbaş" mad., *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1977, VI. 789; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 11; Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, s. 2; Yazıcı, "Safevîler" mad., *İA*, X. 54.

[9] Adı geçen Rumlulular mahallesinde oturanların Timur'un esir alıp yanında götürmek istediği, Hoca Alî'nin ricası üzerine Erdebil'de bırakılan Türklerden meydana geldiği bilinmektedir.

il'i henüz 6 yaşında olmasına rağmen Şeyh olarak görüyorlardı. İsmail 12 yaşında iken, tarikatın ileri gelenlerinin de etkisiyle harekete geçti, önce Erdebil'i ziyaret etti. Ardından da, Erzincan'a gitti ve tekkeye bağlı müridlerini burada topladı. Daha sonra, babasının ve dedesinin intikamını almak ve kendi saltanat yolunu açmak için Şirvan şahı Ferruh Yesar'ın üzerine yürüdü ve onun ordusunu yendi. Bu başarı, onun dikkatini, çöküş sürecine giren Akkoyunlu Devleti'ne yöneltti. Elvend Beyle yapılan savaşı kazanması, Safevi devletinin önündeki bütün engellerin ortadan kalkması anlamına geliyordu. Nitekim, 1501 yılında Tebriz'e girerek törenle 'Şahlık' tacını giydi.

Şah İsmail zamanında, Şii-İmamiye bir anlamda Safevilerin resmî mezhebi olarak ilan edilmiş; ezana *Eşhedu enne Aliyyen veliyyullāh* ifadesi eklenmiş, hutbede on iki imamın adı okunmaya başlanmıştır. Daha sonra İran ve Azerbeycan yöreleri, bir anlamda zorla Şiileştirilmiştir.

Aslında, Şah İsmail döneminde 'Şiilik' diye karşımıza çıkan yapının, daha önce sistemleşmiş bir İsnâaşeriye (İmamiye) Şiiliği olup olmadığı tartışma konusudur. Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah İsmail'in taraftarında var olduğu söylenen bu liderlere 'uluhiyet' atfedilmesi fikri, geleneksel Şii-İmamiye anlayışına hiç de uygun değildir. Dikkat çeken en önemli ortak payda on iki imam anlayışı olmaktadır. İmami anlayışın egemenliği, daha sonraki süreçte, dışarıdan getirilen Şii ulema sayesinde, yavaş yavaş gerçekleşmiştir.

Şah İsmail, Kızılbaşlık farklılaşmasında, şiirleriyle ciddi izler bırakan bir isimdir. Elimizde, ona atfedilen bir divânı ve hece vezniyle söylediği Türkçe şiirleri mevcuttur. Bu eserlerin, her ne kadar, tahkikli neşirleri yapılmamışsa da, bize Şah İsmail'in din anlayışı hakkında bir fikir verebilir.

Şah İsmail'den bize intikal eden şiirler dikkatlice tetkik edildiği zaman, bunların ciddi mânâda bir tasavvufi derinlik taşıdıkları fark edilmektedir. Şah İsmail, Tanrı'nın varlığına içtenlikle inanan, Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul eden bir insandır. Ancak, onun Tanrı anlayışında, vahdet-i vücûdcu bir boyut hemen hissedilmektedir. Hz. Ali'ye yönelik sevginin yoğunluğu, belki de onu, engin denizlerde, pusulasız yelken açmaya sürüklemiş olmalıdır. Gerçekten de, Ali sevgisinin Şah İsmail'in dilinden dile getirilişi, insanı ürpertecek niteliktedir. Belki de Ali'nin uluhiyetiyle ilgili görüşler, bu anlayışın bir tezahürü olarak anlaşılmalıdır. Onun, zaman zaman, *ene'l-Ḥaḳḳ* ifadesini kullanması, vahdet-i vücûd anlayışının bir göstergesidir. Şah İsmail'in şiirlerinde on iki imam sevgisi de öne çıkmaktadır.

Şah İsmail, bir şiirinde tevhid konusunda şöyle demektedir:

> Evvel ol Allah'ın adı söylenir / Cümle ibadetin başıdır tevhid./ Pirim Şeyh Safi'den bize kalmıştır / Sofi kardeşlerin kânıdır tevhid. / Her kim Şeyh Safi'nin emrini tutmaz / Yorulur bu yolda menzile gitmez / Gayrı millet ana itibar etmez / Cümle ibadetin başıdır tevhid. / (....) Can Hatayim tevhid der-

ya denizdir/ Tevhid etmeyenler bizim nemizdir / Pirim Şeyh Safi'den sermayemizdir / On iki imamın erkânı tevhid.[10]

Bütün bunlar olurken, Anadolu'da, Safevi sınırlarının dışındaki yörelerde kalan, ancak, Safevileri destekleyen Türk boyları Kızılbaş olarak kalmışlar ve öyle adlandırılmaya devam etmişlerdir.[11]

Değerli bilim adamı Faruk Sümer, bu dönemle ilgili şu ifadeyi kullanmaktadır: "Safevi Devleti'nin kuruluşu İslam ve Türkiye tarihinde gerçekten mühim bir hâdisedir. Bu hâdisenin en mühim neticesi, İslam âleminin merkezinde yeni bir âlemin meydana gelmiş olmasıdır. Başlıca vasfı Şiilik olan ve İran'ı içine alan bu âlem, varlığını, bilindiği gibi zamanımıza kadar devam ettirmiştir. Bu konunun en dikkate değer tarafı, Şiiliğin İran'a Anadolu'dan getirilmiş olmasıdır. Şiiliği İran'a getiren unsur da Safevi devletini kuran ve Kızılbaş adı ile anılan Anadolu Türkleridir."[12] Bu ifadelerde, tartışılamayacak husus, bugün İran olarak bilinen bölgenin Safevi Devleti ile birlikte bütünüyle Şiileşmiş olduğu hususudur. Ancak, bu Şiiliğin Anadolu'dan gittiği iddisının doğru olabilmesi için, Anadolu'dan giderek Safevi devletini kuran Türk boylarının Şii olduklarının kanıtlanması gerekmektedir. Oysa yapılan araştırmalar, 16. asra kadar, Anadolu'da Şiilikten veya Şiileşmeden söz etmenin pek mümkün olmadığını ortaya koymuştur.[13] Türklerle bağlantılı olarak, belki, İsmaili-Bâtıni fikirlerin tesiri hatırlanabilir. Özellikle, Fazlullâh Hurifî eksenli bir anlayış biçiminin Bektaşiliğe sızması variddir. Bu durumda, Şiiliğin Anadolu'dan gitmesinden çok, Anadolu'daki halk İslam'nın Erdebil Tekkesi ile irtibatları doğrultusunda, Şii tesire ne kadar maruz kaldıklarınının tartışılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, Erdebil Tekkesi'ne bağlı olan Türk boylarının din anlayışlarının niteliklerinin tespiti meselesi de önem kazanmaktadır.

Erdebil Tekkesi'ne gönül veren Türk boyları, çoğunluk itibarıyla Moğol kasırgasının önünden kopup gelen, İslam'la yeni yeni tanışan, yerleşik hayata geçmemiş konargöçer kesimlerden oluşmaktadır. Nitekim, bunlar, Şah İsmail'in, daha doğrusu Erdebil Tekkesi'nin çağrısına uyarak, hiç terededüt etmeden bulundukları yerleri terk ederek, etrafında yer almışlardır. Bu hareketin Türk tarihinin en önemli göç dalgalarından birisi olduğu unutulmamalıdır.

Çaldıran Savaşı'ndan sonra, Erdebil Tekkesi'nin ve Safevilerin Anadolu üzerindeki tesirleri günden güne azalmıştır. Ancak, Safeviler, Şiileştirmeyi bir tür resmî politika hâline getirmiş ve Şii âlimlere kapılarını sonuna dek açmışlardır. Böylece, Sünni menşe'li Erdebil Tekkesi, Şii anlayışı benimseyerek, bir Türk Şii devletine dönüşmüş olmaktadır.

[10] *Hatayi Divanı Şah İsmail Safevi: Edebi Hayatı ve Nefesleri*, haz. Saadettin Nuzhet Ergun, İstanbul 1966, s. 48-49.

[11] J. H., Kramers, "İran" mad., *İA*, MEB Yayınları, V/2, s. 1023; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 20.

[12] Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, s. 1.

[13] Claude Cahen, "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiîlik Problemi", çev. Sabri Hizmetli, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, 305-319.

Safevi Devleti, kelimenin tam anlamıyla bir Türk devletidir. Şah İsmail'in etrafında yer alan Rumlu, Ustacalu, Tekelu, Şamlu gibi büyük; Varsak, Çepni, Arapgirlu, Turgudlu, Bozcalu, Acirlu, Hınıslu gibi küçük oymakların sadece isimlerine bakmak bile, bu hususu anlamak için yeterlidir.[14]

Kısaca ifade edecek olursak, Kızılbaş adı, Şeyh Haydar'dan itibaren, Erdebil Tekkesi ile irtibatlı olan ve Safevileri destekleyen Türk boylarına verilen umumi bir addır. Başlangıçta, herhangi bir kötüleyici, aşağılayıcı anlamı söz konusu değildir. Şah İsmail'in kendi şiirlerinde bile 'kızıl' giysilerden övgüyle söz edilmektedir. Kızılbaşlığın merkezinde, sadece 'Safevi taraftarlığı' vardır. Ancak, Osmanlı-Safevi mücadelesi, Safevileri her ne şekilde olursa olsun destekleyen herkesin Kızılbaş adı altında, takip edilmesi, hatta öldürülmesi gereken düşman olarak görülmesi gibi bir sonuç doğurmuştur. Kızılbaşlık, dinsel içeriğini, büyük ölçüde, Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim'in iktidar kavgası sürecinde kazanmıştır. Kızılbaşlık farklılaşmasının temelinde Türklük ve Safevi taraftarlığı yatmaktadır.[15]

b) Yavuz Sultan Selim-Şah İsmail Mücadelesinde Kızılbaşlık ve Kızılbaşlar

Osmanlı Devleti, Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethetmesinin ardından, dünya siyaseti üzerinde etkin olan bir konuma yükselmişti. Doğu'da ve Batı'da olup bitenler, devletin menfaati açısından dikkatle izlenmekteydi. Mürid kaynağı Anadolu olan Erdebil Tekkesi ile ilgili gelişmeler gözden kaçmıyordu. Şeyh Haydar'ın öldürülmesinin, II. Beyazıt tarafından memnunlukla karşılandığı bilinmektedir. Nitekim, II. Beyazıt, Şah İsmail'e yakın olduğu bilinen 30.0000 kadar insanı Mora'ya sürmüştür.[16] Anadolu'da, Erdebil Tekkesi'ne bağlı pek çok insan olduğu, Şah İsmail'in Yavuz'a gönderdiği bir mektupta da dile getirilmiştir.[17]

II. Beyazıt'ın son dönemlerinde, Osmanlı idaresinde ciddi bir otorite boşluğu ortaya çıkmıştır. İşte bu ortamda, Teke yöresinde Şah Kulu isyanının ortaya çıktığını görmekteyiz. Şah Kulu isyanı, Osmanlı-Safevi ilişkilerini ve Osmanlı'nın Kızılbaşlara karşı tutumunu anlamak için anahtar görevi görmektedir. Şah Kulu'nun babası Hasan Halife, Şeyh Haydar zamanında Erdebil Tekkesi'ne intisap ederek 'halifelik'le görevlendirilmiştir. Şah Kulu'nun başkanlığında, Hoca Sadeddîn'in kayıtlarına göre, 10 Muharrem 916 (19 Nisan 1510) tarihinde, Osmanlı'ya karşı ayaklanma başlatıldı. Ayaklanmaya katılanların arasında, ekonomik açıdan iyi durumda olmayan sipahilerin de bulunması dikkat çekicidir.[18] Daha son-

[14] Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 227-228; Yazıcı, "Safevîler", X. 54; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 16-18; Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, s. 3.

[15] Vecih Kevserânî, *el-Fâkih ve's-Sultân, Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, İstanbul 1992, s. 59.

[16] Âşık Paşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 264.

[17] Feridun Bey, *Münşeâtü's-Selâtîn*, İstanbul 1265, I. 345.

[18] Hoca Saâdeddîn Efendi, *Tacu't-Tevarih*, sad. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul 1979, IV. 43-44.

ra isyan büyümüş, Şah Kulu, önüne gelen her şeyi yakıp yıkarak Kütahya önlerine gelmiş, buradaki çatışmanın Karagöz Ahmed Paşa'nın ölümüyle sonuçlanmaması, onun cesaretini daha da artırmış ve Bursa yakınlarına kadar ilerlemiştir.[19] Ancak, Hadım Ali Paşa'nın yeniçerilerle üzerine doğru geldiğini haber alınca, çekilerek doğuya doğru hareket etmiş, Sivas yakınlarındaki çarpışmada Hadım Ali Paşa ölmüşse de, Şah Kulu'ndan da bir daha haber alınamamış ve taraftarları da dağılmıştır. Hoca Sadeddîn, bu bozgundan kurtulan Şah Kulu'nun adamlarının Şah İsmail'in yanına gittiklerini, onun da, 'baba' diye hitabettiği II. Beyazıt'la aralarını bozan böyle bir işe kalkıştıklardan ötürü iki kişiyi kaynar kazana atarak öldürttüğünü kaydetmektedir.[20]

Şah Kulu isyanı incelendiğinde, isyanın ana sebebinin, Osmanlı ile başı hoş olmayan Teke yöresindeki bazı insanların, ekonomik açıdan zor durumda olan sipahilerin de desteğini alarak giriştikleri –dinî değil, siyasi– bir isyan hareketi olduğu görülmektedir. Ancak, bu insanların, Şah İsmail'le bağlantıları olduğu da açık bir gerçektir.[21] Osmanlı kaynakları, Şah Kulu'nun ve etrafındakilerin verdikleri zararlardan söz ederler.[22] Yavuz Sultan Selim, 1512'de babasının yerine tahta geçer. Şah İsmail ve Kızılbaşlar tarafından desteklenen kardeşi Ahmed'le olan taht kavgası 1513'te Ahmed'in öldürülmesiyle son bulur. Bu sırada, II. Beyazıt'ın sağlığında üstesinden zorlukla gelinen Şah Kulu isyanının bir benzeri, Şah İsmail'in Kızılbaşları isyana teşvikle görevlendirdiği Nûr Ali Halife'in isyanı ortaya çıkar. Bu dönemde, Erdebil Tekkesi'nin müridi olan Türklerin ve çeşitli sebeplerle Osmanlı idaresinden memnun olmayanların dikkati, Şah İsmail'e yönelmiştir. Bu durum, henüz padişah olmadan önce Anadolu'nun doğusunda ve güneydoğusunda ne olup bittiğini dikkatle izleyen Yavuz'u, Safeviler konusunda çabuk ve dikkatli olmaya sevk etmiştir. "Safeviler tarafından kışkırtılan bir dizi Türkmen isyanı, yeni Osmanlı sultanını sorunu kökten halletmeye zorlamaktaydı. Bu dönemden sonra babası Beyazıt'ın uyguladığı Safevilerle ılımlı geçinme politikası yerine, Şah İsmail karşısında açık bir saldırganlık politikası benimsendi."[23]

[19] Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullâh, *Sahâ'ifu'l-Ahbâr fî Vakâyi'i'l-Asâr* (Müneccimbaşı Tarihi), çev. İsmail Erünsal, İstanbul t.y., II. 428; Hoca Saâdeddîn, *Tacu't-Tevarih*, II. 162; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 230.

[20] Hoca Saadeddîn Efendi, *Tacu't-Tevarih*, IV. 67.

[21] Hoca Sadeddîn, Şah İsmail'il yanına gelenlere, niçin ayaklandıklarını sorduğunda şu cevabı aldığını kaydetmektedir: "Ol Padişah yaşlandığından vücudünun rahatsızlığı ülkenin kargaşasına yol açtı. Vezirlerin ellerini uzatmalarıyla ortaya nice zulümler çıktı. Anların ettiklerine dayanamayıp bu yolu seçtik. Özellikle Şah hazretlerinin kapısına yüz sürmek ve güzel varlığını görmek de muradımız ve gönlümüzün tek dileği idi". Hoca Saâdeddîn, *Tacu't-Tevarih*, IV. 67.

[22] Bu olaylarla ilgili olarak Dimitri Kantemir'in, "Şah Kulu'nun Şah İsmail'in yanına gittiğini, onun onayı ile Kur'an metinlerinde değişiklikler yaptığını, bu durumun da, iki devlet arasındaki düşmanlığı sertleştirdiğini" kaydettiği şeklindeki ifadeleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Ancak, Osmanlı kaynaklarının böyle bir iddiayı gündeme getirmemesi, bunun pek doğru olamayacağını düşündürmektedir. *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, çev. Özdemir Çobanoğlu, Ankara 1979, II. 48.

[23] Adel Allauche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri, Kökönleri ve Gelişimi*, s. 112.

Yavuz Sultan Selim, öncelikle, Safevilerle mücadele için meşruiyet zemini oluşturmaya gayret etti ve dinsel açıdan onlarla savaşmanın gerekliliğini ortaya koyan fetvalar alma cihetine gitti. Hamza Saru Görez (1512) ve Kemal Paşazâde'nin (1533) bu konuda vermiş olduğu fetvalar, Yavuz'un işini büyük ölçüde kolaylaştırırken, Kızılbaşlık meselesinin de siyaset alanından din alanına taşınmasında öncülük etti.[24] Yavuz'un, Çaldıran Seferi öncesinde, Anadolu'daki Kızılbaşlarla ilgili ciddi bir tespit yaptırdığı dikkatimizi çekmektedir. Kırk bin kişinin tespit edildiği, bunların öldürüldüğü şeklindeki bilgilerde biraz abartı olduğu akla gelmektedir. Öldürülenlerin ve hapsedilenlerin olduğu muhakkaktır; çünkü Yavuz, Trabzon valisi iken, Safevilerin faaliyetinin Osmanlı açısından ciddi bir tehdit olduğunu fark etmişti.

Öyle zananediyoruz ki, Kızılbaşlık kavramının 'Safevi taraftarlığı'nın ötesine taşınmasında, içeriğine, 'kâfir', 'mülhid' gibi anlamların yerleşmesinde, bu fetvalar öncü rolü oynamıştır. Kızılbaşlık kavramına yüklenen tüm olumsuz içerikler, savaş psikolojisi içerisinde ortaya çıkan, sindirme ve yok etme amaçlarına hizmet için devreye sokulmuştur. Bu süreçte, Yavuz, Ehl-i Sünnetin hamisi rolünü üstlenmiştir. Yavuz Sultan Selim-Şah İsmail mücadelesi, bir anlamda Sünnilik-Şiilik zeminine taşınmıştır. Oysa, işin temelinde iktidar kavgası vardır.

Öte yandan, Kızılbaşların Şeyh Haydar'ı veya Şah İsmail'i Tanrı gibi gördükleri veya Hz. Ali'nin Tanrılığına inandıkları şeklindeki iddialar da, Safeviliği belirleyen öğenin Erdebil Tekkesi olduğu ve vahdet-i vücûdcu bir tasavvuf anlayışının Anadolu'ya ve İslam dünyasına yabancı olmadığı düşünülecek olursa, daha kolay izah edilebilir. Ancak, bu tür iddialar, Osmanlıların Kızılbaşlık kavramının içeriğini, işlerine geldiği şekilde doldurma işini büyük ölçüde kolaylaştırmıştır.

Yavuz Sultan Selim, hazırlıklarını tamamladıktan sonra, büyük bir orduyla Şah İsmail'in üzerine yürümüştür. Çaldıran ovasında, Ağustos 1514'de yapılan savaşta, Şah İsmail canını zor kurtarmıştır. Yavuz'un daha sonra Memlüklüler üzerine yürüdüğünü bilmekteyiz. Memlüklülerle yapılan savaş ve kazanılan başarılan Yavuz'u, bir anlamda İslam dünyasının tek egemen padişahı hâline getirmiştir.

Yavuz Sultan Selim'le Şah İsmail arasındaki mücadele, kelimenin tam anlamıyla iki Türk hükümdarının iktidar kavgasından başka bir şey değildir. Din ve mezhep farklılıkları, meşruiyet arayışına dayalı olarak devreye sokulmuştur. Başka bir ifadeyle, Kızılbaşlık farklılaşmasının, siyasi amaçlar uğruna dinsel bir zemine taşınmasıyla sonuçlanmıştır. Nitekim, daha sonraları da, Osmanlıların Kızılbaş olarak bilinen insanları takip ettiklerini, ileri gelenlerini öldürmekten çekinmediklerini görmekteyiz.[25]

[24] Bu konuda bkz. Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *TD*, XVII/22, İstanbul 1968, s. 53-58.

[25] Bu konuda dikkat çekici bir çalışma için bkz. Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara 2002. Saim Savaş'ın kullandığı belgelerin hiçbirisinde Alevilik adı geçmemesine rağmen, kitabının adını *XVI. Asırda Alevilik* koyması, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

Sonuç ve Değerlendirme

Kızılbaşlık, Türk tarihinin en önemli göç dalgalarından birisinin sonucu olarak ortaya çıkmış olan, temelinde Türk kültürü, vahdet-i vücud görüşünü benimseyen ve mezhep kaygısını fazlaca taşımayan sufilik anlayışıyla yoğrulmuş Müslümanlık ve yoğun Ehl-i Beyt sevgisi olan bir sosyopolitik farklılaşma hareketidir. Kızılbaş adı, başlangıçta, hiçbir olumsuz içerik taşımaksızın, sadece Safevi taraftarlığı anlamında, bizzat Kızılbaş diye isimlendirilen kimseler tarafından, övünçle kullanılan bir addır. Kızılbaşlık, başlangıçta, yalın hâliyle Erdebil Tekkesi'ne mürid olmak anlamına gelmekteydi. Osmanlı kaynakları da, esas olarak 'Kızılbaşlık'ı Safevileri destekleyen Türk boyları için kullanmışlardır. Safevi devleti 'Devlet-i Kızılbaş', askerleri de 'leşker-i Kızılbaş'tır.

Erdebil Tekkesi, Şeyh Cüneyd'e gelinceye kadar, diğer Sünni tarikatlar gibi faaliyet yürüten, üstelik Müsülümanlar arasında saygın bir yeri olan bir tekkeydi. Tekke'nin kurucusu olan Şeyh Safi, kendine 'Pîr-i Türk' veya 'Pîr-i Türkmen' denilen bir Türk olduğu gibi, müridlerinin çoğu da, başlangıçtan itibaren, daha çok Anadolu'da yaşayan ve Anadolu'dan giden Türk boyları arasından çıkmıştır. Erdebil Tekkesi'de, daha kuruluş aşamasında dikikat çeken önemli bir özellik vardı: Tekke, Sünni bir ortamda, daha çok Sünni anlayışı benimseyen kimseleri etrafına toplamış olmasına rağmen, mezheplerüstü bir çizgiyi benimsemiş ve dönemin Ahilik, Kübrevilik, Mevlevilik gibi meşhur gruplarına bağlı insanlara da kucak açmıştı. Bu çerçevede, tekke müntesipleri arasında, zamanla Şii anlayışı benimseyen insanların da yer almış olması ihtimal dahilindedir.

Tekke, Şeyh Cüneyd'le birlikte ciddi bir değişim ve dönüşüm sürecinin içine girmiştir. Bu süreçte bir yandan Şii eğilimler öne çıkarken, diğer yandan da, Safevi Devleti'nin yolları açılmıştır. Bir anlamda Erdebil Tekkesi, yavaş yavaş Şiileşerek Safevi Devleti'ne dönüşmüştür.

Erdebil Tekkesi'nin Safevi Devleti'ne dönüşüm sürecinde etkin rol, hep Türk boylarına düşmüştür. Daha açık bir ifadeyle, Safevi Devleti bir Türk devletidir. Bu devleti kuran Kızılbaşlar da, başta Şah İsmail olmak üzere Türktürler. Ancak, Yavuz Sultan Selim-Şah İsmail mücadelesi sonrasında, Osmanlı toprakları içinde yaşamaya devam eden Türk boyları Kızılbaş olarak, binbir güçlükle varlıklarını sürdürürken, Safevilerin idaresi altındaki bölgeler, kelimenin tam anlamıyla Şiileşmiştir. Daha doğru bir ifadeyle, Şiileştirilmiştir. Safevilerin egemenliğiyle birlikte, bölgede bulunan Sünni âlimler, başta İstanbul olmak üzere farklı bölgelere dağılmışlar; bölgeye dışarıdan Şii âlim akını olmuştur. Safevi topraklarının resmen Şiileştirilmesi, Şah İsmail ve sonrasında adım adım gerçekleştirilmiştir. Oysa Yavuz'la birlikte, Doğu ve Güneydoğu'daki Kızılbaşların Erdebil Tekkesi ve Safevilerle bağları büyük ölçüde kopartılmıştır. Kanuni'nin de, bu konuda Yavuz'un gösterdiği titizliği devam ettirdiğini görmekteyiz. Bunun neticesinde, Anadolu'da kalan Kızılbaşlar, Kızılbaş olarak kalmışlar, yer yer Bektaşi tekkelerine sığınarak yaşamaya çalışmışlardır. Ayrıca, Osmanlı'nın Kürtlere tanı-

dığı birtakım ayrıcalıklar, bazı Kızılbaşların Kürtleşmeleri gibi bir sonuç doğurmuştur. Safevi Devleti'nin kuruluş süreci, bize Kızılbaşlığın Türklere özgü olduğu gerçeğini düşündürmektedir. Elbette, tarihsel akış içinde Kürt olanlar da Kızılbaş kategorisinde yer almış olabilirler. Ancak, herhangi bir spekülasyona yol açmayacak kadar belirgin olan husus şudur: Kızılbaşlıkta en temel ortak payda Türklüktür.[26] Türklerin İslam'la ilk tanıştıkları andan itibaren genlerine işleyen Ehl-i Beyt sevgisi, Kızılbaşlık farklılaşmasında, Hz. Ali'nin adı etrafında eski Türk kültürüyle bütünleşerek, farklılaşmaya ayırt edici özelliğini kazandırmıştır.

Bugün Türkiye'de Alevi diye isimlendirilen Kızılbaşlar, kendilerinin Şii olduğunu söylememektedir. Aslında bu tarihen de yanlış değildir. Çünkü, Erdebil Tekkesi, Şeyh Cüneyd'den itibaren Şiileşirken, bunun, On İki İmam Şiiliği şeklinde, daha önceden tekkeye gönül vermiş olan konargöçer Türk boyları arasında hemen kabul görebileceğini düşünmek, pek de mümkün görünmemektedir. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, fiilî Şiileştirme süreci, Safevi Devleti'nin kuruluşuyla birlikte başlamıştır. Ancak, özellikle Şah İsmail'in, Ahmed Yesevî'nin hikmetlerini andıran, kolayca anlaşılan, dilden dile dolaşan şiirleri sayesinde, içeriği eski Türk kültürü ve yaşanılan gerçeklikle doldurulmuş bir Ali kültü ve on iki imam anlayışı, Kızılbaşlar arasında mevcuttur. Gerek, zaman zaman uluhiyet izleri taşıyan Ali kültünün, gerekse, başta on iki imam ve Allah, Muhammed, Ali üçlemesinin Kızılbaşların anlayışlarında yer alan biçiminin Şiilikle, ancak yüzeysel ve şeklî bir bağının olduğunu söyleyebiliriz.

Şeyh Cüneyd'le birlikte başlayan ve devlete giden süreçte, peygamber soyuyla kurulan irtibat, Türklerde Müslümanlaşma sürecinin başından beri var olan Ehl-i Beyt sevgisi, onların Safevilerin yanında yer almalarında gerçekten etkin olmuştur. Bugün bile Kızılbaşlar arasında mevcut olan 'dedelerin seyyitliği' iddiası, kanaatimizce, Erdebil Tekkesi'nin değişim ve dönüşüm sürecinin bir ürünü olmalıdır. Kızılbaşlıkta 'neseb'in ön plana çıkması da, bu dönemle ilgilidir. Kızılbaşlığın en belirgin öğelerinden birisi Kızılbaş olarak doğmaktır. Bugün kullanılan biçimiyle söyleyecek olursak, "Alevi olunmaz, Alevi doğulur". Kökleri Orta Asya Türk kültürüne kadar uzanan 'dedelik' kurumu, Safevi liderlerin gittikçe yaygınlaşan seyyidlik iddialarının, Türklerdeki boy yapısını ciddi olarak etkilemesi sonucu oluşmuş ve bugüne kadar da varlığını sürdürmüş olmalıdır.

Kızılbaşlık kavramı, özde Safevi taraftarlığı anlamına gelmesine rağmen, Osmanlılar tarafından, olayların doğal akışı içerisinde Osmanlı karşıtlığı olarak ta-

[26] Kendisi de Alevi olan Cemal Şener, *Alevilerin Etnik Kimliği* adıyla, 2002 tarihinde İstanbul'da yayımlanan kitabının 27. sayfasında şu dikkat çekici ifadeleri kullanmaktadır: "O yaşlarda ben de kendimi Kürt sanıyordum. Annem Gümüşhane Kelkitli bir Türkmen köyüne mensup idi. Babam, dedem Tunceli Ovacıklı idi. Babam kendisini Türk olarak ifade edince onun asimilasyon sonucu Zazalığı değil de Türklüğü savunduğunu düşünüyordum. Babam ise ısrarla 30 yıl boyunca kendilerinin Horasan'dan gelen Türkler olduklarını, Zazacayı sonradan öğrendiklerini bana anlatmaya çalıştı. Ben babamın Kürt olsa idi asimile olamayacağını, tam tersine Türk olduğu için asimile olduğunu Türk Tarihi'ni, Osmanlı Tarihi'ni ve Alevi Tarihi'ni okuyunca öğrendim".

nımlanmıştır. Osmanlı-Safevi mücadelesi, kavramın dinsel bir zemine oturmasına yol açmıştır. Bu dinsel zeminin hem Kızılbaşlar, hem de Osmanlılar tarafından ısrarla ön planda tutulması, Kızılbaşlığın Erdebil Tekkesi ile olan tarihsel bağlarla ilgili olduğu kadar, Osmanlı ulemasının, ümeranın istekleri doğrultusunda verdikleri fetvalarla da ilgili olmalıdır. Başta Yavuz Sultan Selim olmak üzere, diğer Osmanlı padişahları da, kendilerini, Safeviler karşısında Ehl-i Sünnetin hamisi olarak görmüşlerdir. Böylece Kızılbaşlık, çift yönlü olarak Sünnilik karşıtlığı şeklinde konumlandırılmıştır. Bu durum, bugün de, Alevilerin kendilerini Sünniliğin karşısında durmak gibi bir zorunlulukla karşı karşıya getirmektedir. Oysa, konuya bilimsel açıdan yaklaşıldığında, İslam'ın Sünnilik anlamına gelmediği açıkça görülecektir. Sünnilik, İslam'ın bir tür anlaşılma biçimidir; üstelik, sınırları en belirsiz olan, en son kurumlaşan bir anlaşılma biçimidir. Bütün mezhep ve meşrepler, İslam'ı yorumlamadaki farklılaşmaların tezahürlerinden başka bir şey değildir. Adı ne olursa olsun, hiçbir mezhep, İslam'la özdeşleştirilemez. Bu sebepten, Kızılbaşlığın İslam'ın içinde mi, dışında mı olduğu şeklindeki tartışmalar, büyük ölçüde 'abesle iştigal' niteliği taşımaktadır. İslam, bireysel kurtuluşu esas alan bir dindir; İslam'ın temel iman esaslarına inanan her insan, kim olursa olsun, hangi mezhepten, tarikattan olursa olsun Müslümandır ve İslam dairesi içindedir. Osmanlı'nın, Kızılbaşlarla mücadelesini meşru gösterebilmek için, bazı müftülerin, onların Müslüman olmadıklarını ifade eden fetvalarıyla hareket etmiş olmasına rağmen, Kızılbaşlar, geçmişte Müslümandılar; bugün de Müslümandırlar. Aslında, Osmanlı-Safevi mücadelesi, dinin siyasete alet edilmesinin ne tür olumsuz sonuçlar doğurabileceği konusunda bize, ilginç örnekler sunmaktadır. Keşke, Yavuz Sultan Selim de, Şah İsmail ile mücadele ederken, onun Anadolu'ya yönelik emellerinden ve Anadolu'daki faaliyetlerinden duyduğu rahatsızlığı ve buna bağlı olarak, –belki de bir devletin başı olarak– yapmak zorunda olduğu savaşı, dinsel gerekçelere dayandırmak yerine, doğrudan siyasal argümanlarla gerçekleştirseydi... Keşke Şah İsmail, Anadolu'da, Erdebil Tekkesi'ne gönül vermiş olan Türklerin saf ve temiz duygularını, onları bir savaş makinesine dönüştürmek için kullanmasaydı... Yavuz'un ve Şah İsmail'in tavırları ve tutumları, belki o günkü koşullarda, kendilerine taraftar olan insanlar açısından doğru ve yerindeydi. Ancak, bugün tarafsız bir gözle baktığımızda, bu siyasal mücadelenin Türk milletine çok pahalıya mal olduğunu düşünmeden edemiyoruz.

Kızılbaşlık adı, 19. asrın sonlarından itibaren, yavaş yavaş yerini Alevilik adına bırakır. Melikof'un isabetle tespit ettiği gibi, Alevilik adının tarihsel karşılığı yoktur. Özellikle İttihat ve Terakki'nin politikaları doğrultusunda, Kızılbaş kavramı yerine Alevi kavramı yaygın bir şekilde kullanılmaya başlar. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, Kızılbaş kavramına sonradan yüklenen, olumsuz içeriğin yaptığı çağrışımlardan kurtulmak olmalıdır. Stratejik boyut taşıyan önemli bir sebep de, Batılıların, ısrarla Anadolu'daki birtakım grupların

Hıristiyan asıllı olduklarını gösterebilmek için uğraşmalarıdır. Baha Said, 1926'da *Türk Yurdu*'unda yayımlanan "Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik" isimli makalesinde, bu konuya şöyle değinmektedir: "Cumhuriyet Türkiyesi sınırları içinde yaşayan öyle topluluklarımız var ki; bunları, Hıristiyan zümreleri, kendi mühtedileri diye kaydetmekte bir sakınca görmüyor." Bu konudaki çalışmalar, 19. asrın başlarında başlamıştı. Özellikle Amerikalı misyonerlerin Kızılbaşlarla ilgili çalışmaları, gerçekten dikkat çekicidir.[27] Kızılbaş adının yerine Alevi adının tercih edilmesinin en önemli sebeplerinden birisinin Tanzimat'tan sonraki Türk aydınların dikkatinin, yavaş yavaş Türklük üzerinde yoğunlaşması ve Türklük ortak paydasının öne çıkarılmasının, Türk milletinin geleceği açısından bir gereklilik arz ettiğinin anlaşılmış olduğunu söylemek mümkündür. Gerçekten de, 'Alevi' şemsiye kavramı içinde mütalâa edilen grupların hemen tamamı katışıksız Türk olan topluluklardır.

Aleviliğin şemsiye kavram hâline gelerek Kızılbaş, Tahtacı, Çepni, Bektaşi gibi toplulukları da içine alacak şekilde kullanılması, olumlu birtakım gelişmeler sağlamakla birlikte ciddi sorunları da beraberinde getirmiştir. Özellikle, ciddi bir kavram kargaşası ortaya çıkmıştır. Geçmişin doğru anlaşılması, tarih bilinci zaten eksik olan toplumumuzda, daha da zor hâle gelmiştir. Çünkü, 'Alevi' şemsiye kavramı, tarihsel akışta kendiliğinden, koşulların gereği olarak oluşan bir kavram olmaktan çok, Osmanlı'nın çöküş sürecinde yaşanan bunalımdan çıkış yolu arayan, birlik ve beraberlik için çırpınan Türk aydınlarının çabaları sonucu oluşan bir kavramdır. Bu sebepten de, kapsamlı, bütün gruplar tarafından kabul görecek bir Alevilik tanımı, bugüne kadar maalesef yapılamamıştır. Bunda, Alevi-Bektaşiliğin tarihsel arka planında tarikat gerçeğinin var olması ve bu durumun tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla ilgili yasayla çatışması etkili olmuş olmalıdır. Aleviler, ısrarla, Aleviliğin bir tarikat olmadığını vurgulama ihtiyacı hissetmektedirler.

Günümüzde, Alevilik konusunda yapılan araştırmalarda, en çok kullanılan ifade, 'Alevilik-Bektaşilik' şeklindedir. Alevilikle, –tarihteki doğru kullanılışı ile Kızılbaşlıkla– Bektaşilik arasında bir ilgi, irtabat olduğu, tartışılamayacak kadar açıktır. Mélikoff, Kızılbaşlığın Bektaşiliği ciddi olarak etkilediği kanaatindedir.[28] Baha Said bu etkiyi, "Yavuz'un kılıcına karşılık Şah İsmail'in fikri"nin üstün gelmesi şeklinde dile getirmiştir.[29] Osmanlı'nın, Kızılbaşları denetim altında tutabilmek için, onları bir şekilde Bektaşi tekkeleriyle irtibatlandırma yoluna gitmiş olması da, bu etkileşim sürecinde etkin bir hususdur. Şah İsmail'in de, kendi emelleri açısından Bektaşiliği kullanmış olması imkân dahilindedir. Ne var ki, Kızılbaşlıkla Bektaşilik arasındaki ilişki, görebildiğimiz kadarıyla, yazılıp çizilen bun-

[27] Bkz. Ayfer Karakaya Stump, "Alevilik Hakkındaki 19. Asır Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü", *Folklor/Edebiyat* (2002/1), sayı: 29.

[28] "XI. yüzyılın başında, Kızılbaş akımı, Bektaşiliğe sızan son öğe oldu. Fakat silinmez bir iz bıraktı. Bektaşilik, Kızılbaş akımı ile günümüze kadar gelen biçimi aldı ve merasimler Kızılbaş usüllerden derinden etkilendi." Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, İstanbul 1994, s. 39.

[29] Baha Said, *Türkiye'de Alevi-Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, hz. İsmail Görkem, Ankara 2000, s. 231.

ca şeye rağmen, hâlâ araştırılmayı beklemektedir. Bektaşilik, Osmanlı'nın kuruluşundan beri var olan ve Yeniçeri Ocağı ile irtibatlandırılarak, bir anlamda resmî niteliğe bürünen bir tarikattır. 1826'da Yeniçeri Ocağı kaldırılıncaya kadar, Bektaşilerle Osmanlı Devleti arasında, çok ciddi bir çatışmanın var olduğu söyleyebilmek pek mümkün değildir. 1826'da kapatılan Bektaşi tekkeleri 13 yıl sonra tekrar açılmıştır. Bektaşiler, bu dönemde Osmanlı sarayı tarafından korunmuş ve desteklenmişlerdir.[30] Aynı Osmanlı Devleti, Kızılbaşları Yavuz Sultan Selim'den itibaren düşman ilan etmiştir. Arşiv belgeleri, Kızılbaşlara yapılan kötü muamelelerin, zulümlerin, haksızlıkların da belgesi niteliğindedir. Kızılbaşlıkla Bektaşilik arasında ciddi bir etkileşim olduğu, kanaatimizce tartışılamayacak bir husustur. En temelde Türklük ve mezheplerüstü bir Müslümanlık ve Ehl-i Beyt sevgisi yatmaktadır. Ancak, bütün bunlar, Kızılbaşlıkla Bektaşiliği aynileştirmeyi mümkün kılacak hususlar değildir.

Kızılbaşlıkta en temel öğelerden birisi olarak tespit ettiğimiz Ehl-i Beyt sevgisinin sadece Kızılbaşlara özgü olduğunu düşünmek elbette mümkün değildir. Türkler, İslam'la, Emeviler ve Abbasilerin zulmünden kaçan, kendilerini 'Ehl-i Beyt'e mensup olarak gösteren kimseler vasıtasıyla tanışmışlardır. İmam Zeyd'in oğlu Yahyâ'nın Horasan-Mâverâünnehir bölgesine sığınması, bunun en açık örneklerinden birisidir. Bu sebepten, Ehl-i Beyt sevgisi, Hz. Ali sevgisi Türklerin din anlayışına bir bütün olarak damgasını vurmuştur. Bu sevginin derin tezahürlerini, bugün Alevilik şemsiye kavramının içinde mütalâa edilmek istenen tüm gruplarda, hatta bütün Türklerde açıkça görmek mümkündür. Anadolu'da en yaygın isimler, Hasan, Hüseyin, Ali, Fatıma, Zeynep, Ümmü Gülsüm gibi isimlerdir. Anadolu insanı, Hz. Peygamber'in iki damadı olan Ali ile Osman arasında, tarihsel akışta inşâ edilen karşıtlığı da 'Ali Osman' birleşik ismiyle çok güzel bir biçimde gidermenin yolunu bulmuştur. Buna karşılık Mu'âviye gibi, Yezîd gibi isimlere de hiç iltifat etmemiştir.

Günümüz Türkiye'si, din anlayışında, gittikçe akılcılığın öne çıktığı, ciddi bir değişim ve dönüşüm sürecinin içindedir. Bu sürecin sağlıklı işleyebilmesi, özellikle din ve tarih konusunda bilimsel bilgininin öne çıkmasıyla mümkün olabilir. Sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için, günümüzü doğrudan etkileyen geçmişteki sorunların, tek tek bilimsel yöntemlerle aydınlatılması gerekmektedir. Geçmişte olup bitenleri görmezlikten gelmek mümkün değildir; çünkü günümüzdeki pek çok sorunun kökleri geçmişte yatmaktadır. Geçmişin olumsuz etkilerinden kurtulabilmenin tek yolu, sağlıklı bir tarih bilinciyle geçmişi doğru anlamaktan geçmektedir. Geçmişimizi doğru anladığımız zaman, insan hayatına anlam kazandırmak için var olan İslam'ın, siyasi amaçlar doğrultusunda kullanılmasının, hem İslam'a, hem de Müslümanlara çok zarar verdiğini açıkça görebiliriz. Türkiye'nin ve dünyanın içinde bulunduğu koşullar, bizleri, tüm insanlığın yararına olacak sağlıklı bir İslam anlayışı üretme noktasında zorlamak-

[30] Bk. İlber Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", *OTAM*, 6 (1995), s. 281 vd.

tadır. Bu yeni anlayış, bizden önceki Müslümanların ürettiklerinden yararlanarak, ancak onlara mahkûm olmadan, bilim ve teknolojideki gelişmeler ve insanlığın genel gidişi hesaba katılarak, Kur'an'daki evrensel ilkeler çerçevesinde gerçekleştirilmek durumundadır. İslam, her zaman ve mekânda yeniden anlaşılmayı; Kur'an, her zaman yeniden yorumlanmayı beklemektedir. Bu noktada, mezheplerin ve tarikat oluşumlarının insan ürünü olduğu gerçeğinden hareketle, 'mezheplerüstü' diyebileceğimiz bir yaklaşım tarzı, bize, büyük ölçüde yardımcı olacaktır diye düşünüyoruz. Bizi biz yapan temel ortak paydaları bilinçli olarak yakaladığımızda, farklılıklar zenginlik olacaktır.

PEK YAKINDA



Risaleler

İbn Sînâ

kitâbiyât

Bu antoloji ile İbn Sînâ'nın bazı felsefi risaleleri ilk defa Türk okuyucusuna sunulmaktadır.
Risaleler'de yer alan eserler seçilirken, İbn Sînâ'nın felsefi düşüncesinin çeşitli yönlerini yansıtan yazıların seçilmesine özen gösterilmiştir.

islâmiyât VI (2003), sayı 3, s. 127-150

Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı
Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği

İLYAS ÜZÜM
DOÇ.DR., MARMARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ilyasuzum@hotmail.com

Ey Yezid bizlerde kîl u kâl olmaz/ Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz/
Tarikat ehline mezhep sorulmaz/ Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz.
(Pir Sultan Abdal Dîvânı, s. 103)

özet
İslami inanç ve ibadet unsurlarıyla birlikte İslam öncesi bazı inanç ve geleneklerin bir tür karışımından ibaret olan Alevilik temel vasfı itibarıyla tasavvufi bir nitelik taşımaktadır. İsnâaşeriyye Şiasının fıkhi yönünü ifade etmek üzere kullanılan Caferilik ise amelî bir mezheptir. Alevilik özellikle Safevi hareketi sırasında Şii-Caferi dünyadan Ali sevgisi, Ehl-i beyt, On İki İmam, On Dört Masum, tevvellâ-teberrâ gibi bazı motifleri içeriğini kısmen değiştirerek almış olmakla birlikte, gerek inanç esasları gerekse fıkhi ictihadlara hemen hemen hiç itibar etmemiştir. Temel Alevi kaynakları durumundaki menâkıbnâmeler, deyiş ve nefesler ile *Buyruk* bunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla Aleviliğin Caferi mezhebiyle ilişki içinde olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

anahtar kelimeler
Alevilik, Bektaşîlik, Caferilik, Hacı Bektaş Veli, Mezhep

Alevilikle ilgili olarak zaman zaman gündeme gelen konulardan birisi, onun Caferi mezhebiyle ilişkisine yönelik tartışma ve değerlendirmelerdir. Bu tartışma ve değerlendirmeler, Aleviliğin Caferi mezhebiyle bire bir örtüştüğü fikrinden, iki yapı arasında hiçbir bağ bulunmadığına kadar varan geniş bir yelpazede cereyan etmektedir. Gerek sundukları bazı ipuçları bakımından klasik kaynaklarda, gerekse günümüzdeki bazı araştırma ve incelemelerde ortaya konan farklı yaklaşımlar, kimi defa bazı karışıklıklara yol açmakta ve birbiriyle çelişen görüşler ileri sürülmektedir.

Esas itibarıyla konu, Aleviliğin mahiyetinin ne olduğu ve bir mezhep hüviyeti taşıyıp taşımadığı sorusuyla yakından ilgilidir. Şayet bir mezhep hüviyeti söz konusu ise, bu mezhebin nasıl bir karakter taşıdığı, bilinen itikadi veya amelî mezheplerden hangisinin içinde veya yakınında durduğu sorusu da önem taşımaktadır. Ancak, bu makale, ayrı inceleme konusu olan bu sorulardan çok, bu bağlamda muhtelif kesimler tarafından yer yer dile getirilen ve "Alevilerin Caferi mezhebine mensup oldukları" yolundaki iddiadan hareketle, doğrudan 'Alevilik-Caferilik' ilişkisine yönelik soru etrafında yoğunlaşmayı deneyecektir.

Fakat şu kadarına işaret etmek bir zarurettir ki, muhtelif dönemlerde ve coğrafyalarda çeşitli biçimlerde adlandırılmış olan ve bugün Alevilik ve Bektaşilik yahut kısaca Alevilik diye anılan sosyo-kütürel dünya, başlangıçta İslamiyet'i kabul eden, göçebe veya yarı göçebe oymakların, bu yeni dinle birlikte, önceki inanç, anlayış ve âdetlerini birbiriyle mezc ettikleri, zaman içinde de buna, Hurufi ve Şii tesirlerle birlikte Anadolu'daki eski kültürlerin izlerinin katıldığı 'karma bir yapı'yı ifade etmektedir. Bu yapı, hâkim karakteri itibarıyla 'tasavvufi' nitelikli bir mahiyet arz etmekte olup, ilk dönemlerde her biri kendine mahsus mistik özellikler taşıyan, Yesevilik, Haydarilik, Kalenderilik ve Vefailik kalıpları içinde oluşup gelişmiş; zaman içinde Kızılbaşlık ve Bektaşilik diye iki kol hâlinde varlığını devam ettirmiştir. Bu iki kolun ikisi de tasavvufi niteliğinden hiçbir şey kaybetmemiş, ilki, hem daha çok kırsal bölgelerde kalmayı tercih etmiş, hem de içe kapanarak 'yol mensubu olmayı', yol mensubu aileden gelmeye bağlamış; ikincisi ise, hem daha çok şehir merkezlerinde faaliyetlerini sürdürmüş hem de "ikrar veren herkesin, yol mensubu olabileceğini" benimsemiştir.

16. asırdan itibaren bugünkü hâlini alan bu yapının her iki kolu da, tekrar vurgulamak gerekir ki, işaret edilen yüzyıla kadar olduğu gibi ondan sonraki dönemlerde de dinî hiyerarşisi (mürşid veya pîr, rehber, tâlib yahut cân vs.), terminolojisi (mürşidlik, müridlik, muhiplik, insan-ı kâmil, vilâyet, Şeriat-tarikat-marifet-hakikat, âdâp-erkân vs.), temel ritüelleri (musahiplik erkânı veya ikrar cemi, görgü cemi, sorgu cemi vs.), keza cemlerdeki hizmetler (mürşidlik veya pîrlik, rehberlik, zâkirlik vs.) gibi ana boyutlarıyla tasavvufi bir özellik sergilemektedir.

İslam'ın alt kimlik kollarından 'mezhep' kavramına gelince; bilindiği gibi bu, dinin temel kaynaklarını dikkate alarak, itikadi, amelî yahut siyasi konularda ortaya çıkan düşünce ekolleri anlamına gelmektedir. Bu ekoller, ister inanç konularıyla, ister fıkıh konularıyla ilgili olsun, tasavvufi yapılardan ayrı olduğu açıktır. Bu bağlamda, Aleviliğin 'mezhebî' yönünü tespite çalışmak demek, 'tasavvufi bir yapı'nın itikadi yahut fıkhi ekolünü incelemek demektir ki, bunun ne kadar sağlıklı bir faaliyet olduğu ayrı bir husustur; tıpkı Kadiriliğin yahut Halvetiliğin mezhebî yönünü incelemek gibi. Ancak, şunu kabul etmek gerekir ki Alevilik, işaret edilen 'senkretik' özelliği dolayısıyla, yaygın İslam'dan, diğer bir ifadeyle, kitabî İslam'dan farklılıklar taşıdığı için, bu yapının 'mezhep' karakterini tetkike yönelik yaklaşımlar ortaya koymak yanlış olmaz. Bununla birlikte, belirtilen husus da bu makalenin konusunu teşkil etmemektedir.

Bu makale, bağlamı veya bağlamının doğruluğu veya yanlışlığı ne olursa olsun, kimi zaman vurgulu, kimi zaman esnek, kimi zaman olumlu, kimi zaman da olumsuz biçimde dile getirilen, "Aleviliğin Caferi mezhebine mensubiyeti" iddiasını dikkate alarak bunu, temel kaynaklar çerçevesinde incelemeyi hedeflemektedir.

Belirtmek gerekir ki, birtakım çalışmalarda konunun çeşitli boyutlarına işaret eden bilgiler varsa da müstakil bir incelemeye rastlanmamıştır. Besim Atalay, ilk baskısı 1922 yılında gerçekleşen eserinde, Bektaşiliğin başka tarikatlar gibi bir tarikat olduğunu söyledikten sonra, "Bektaşiler, Caferi fıkhını kabul ettikleri gibi İmamiyye mezhebini de kabul etmişlerdir" demekle birlikte, bunu temellendirmeye yönelik açıklama ve örneklere yer vermemiştir.[1] Mehmet F. Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Sadettin Nüzhet Ergun ve Mehmet Eröz gibi araştırmacılar da, söz konusu kesimin, tarihte Şia ile yüz yüze geldiğine ilişkin bilgiler aktarmakla birlikte, onların fıkhi anlamda Caferi mezhebine mensubiyet iddialarını tetkike yönelik açıklamalara girmemişlerdir. Aynı husus yakın dönemdeki araştırmacılar için de geçerlidir. Şu kadar var ki, ilk baskısı 1990 yılında Kültür Bakanlığı tarafından yapılan *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik* isimli eserde, "Bektaşiler, Hurufi, Ca'feri veya Şii mi?" başlığı altında, konuyla ilgili kısmen geniş sayılabilecek açıklamalara yer verilmiştir. Akademik olmaktan çok, popüler nitelikli eserde, sözü edilen kesimin Caferilikle ilişkisi olmadığı, aksine hem dinî uygulamaları hem de Hacı Bektaş Velî'nin, *Makâlât* ve *Şer'-i Besmele* gibi eserlerinde ortaya konulan görüşler çerçevesinde, Maturidi (Sünni)-Hanefi çizgide oldukları belirtilmiştir.[2] Süleyman Hayri Bolay tarafından kaleme alınan, "Bektaşilik ve Hanefi Mezhebi" isimli kısa hacimli makalede de, Bektaşilerin Hanefilerle iç içe yaşadıkları, bu bakımdan dinî uygulamalarda onlardan etkilendikleri, ayrıca Hacı Bektaş Velî'nin *Makâlât* gibi eserlerinde Hanefi anlayışla paralellik arz eden hususların bulunduğu belirtilmiştir.[3]

Bektaşi dedebabası Bedri Noyan da ileride temas edeceğimiz eserinde, Alevi ve Bektaşilerin Caferi mezhebine mensup olduğunu söylemiş, fakat bu mensubiyeti delillendirmek için hemen hemen hiçbir Caferi fıkıh kaynağına başvurmamıştır. Alevi aydınlardan Lütfi Kaleli de diğer birçok Alevi yazar gibi eserinde, Aleviliğin Şiilikle ilişkisine yönelik bazı yüzeysel karşılaştırmalar yaptıktan sonra, Alevilerin Caferi mezhebine mensup olduklarının söylendiğini, fakat Aleviliğin bir tasavvuf yolu olup, gerçekte Caferi mezhebiyle ilgisinin bulunmadığını ifade etmiştir.[4]

Konuyla ilgili çalışmalar ne kadar sınırlı olursa olsun, Alevilik-Caferilik ilişkisinin veya ilişkisizliğinin tespitinin önemli olduğunda şüphe yoktur. Zira bu, bir taraftan Aleviliğin mahiyetiyle ilgili anlayışların pekişmesine vesile olurken, bir taraftan da, onunla yan yana getirilen bir kavram konusunda daha sağlıklı değerlendirmeler yapmaya katkı sağlayacaktır.

[1] Bkz. Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1991, s. 13-16.

[2] Bkz. Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik*, İstanbul 1995, s. 144-160.

[3] Süleyman Hayri Bolay, "Bektaşilik ve Hanefi Mezhebi", *Kadri Eroğan Hacı Bektaş Velî Armağanı*, Ankara 1997, s. 33-35.

[4] Lütfi Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik*, İstanbul 1995, s. 358-363.

Bilindiği gibi Caferilik (Ca'feriye) en yaygın kullanımı bakımından Şianın ana gövdesini teşkil eden İsnâaşeriyenin (on iki imam Şiiliği) fıkıh mezhebini ifade etmektedir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra, hilafetin Hz. Ali ve oğullarına ait olduğu ortak inancı etrafında birleşen, bütün grupları içine alan Şia, ilk dönemlerde Keysaniye, Zeydiye, İmamiye, İsmailiye ve Gulât gibi ana fırkalara ayrılmıştır. İmam (halife, devlet başkanı) tayin etmenin Allah'a vacip olduğu, Peygamber'den sonra Ali'nin halife olacağına dair dinî hüküm bulunduğu ve imamın masum olduğu gibi fikirlere dayanan İmamiye, diğer ana kollar gibi birtakım tali gruplara bölünmüş, bunlardan imam sayısını on iki ile sınırlayan İsnâaşeriye, giderek Şianın da ana temsilcisi hâline gelmiştir. Başlangıçta tamamen siyasi nitelikli bir hareket olan Şia, zaman içinde hem inanç konularına yönelik yaklaşımını işleyip geliştirerek 'itikadi mezhep', hem de dinin amelî/fıkhi yönüyle ilgili yaklaşımlar ortaya koyarak 'fıkhi mezhep' hüviyeti kazanmış, her iki alanda da geniş bir literatür teşekkül etmiştir.[5]

Adı geçen yapı, çoğunlukla, tarihî ve siyasi yönü bakımından genel bir ifade olmak üzere Şia, kelami/teolojik yönü bakımından bu tabirle birlikte, İmamiye, İsnâaşeriye; fıkhi yönü bakımından ise, Caferiye biçiminde anılmıştır. Ancak, imamet anlayışında, Zeydiyeden ayrılan bütün Şii kolların imametinde birleştiği, ayrıca takva ve ilimde üstünlüğü herkesçe teslim edilen Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) özel önemi dolayısıyla, zaman zaman Şia ile eşanlamlı olmak üzere Caferilik tabiri kullanılmıştır. Nitekim Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası* (İstanbul 1984) isimli eserini, iç kapakta ayrıca *Ca'feriyye Mezhebi* şeklinde vermiş, Abdülbaki Gölpınarlı, Muhammed b. Mehdî el-Huseynî'nin *Men humu'ş-Şî'a* isimli eserini *Ca'feriler Kimlerdir?* (İstanbul 1969) biçiminde tercüme etmiş, aynı mütercim Âlu Kâşifi'l-Gıtâ'nın, *Aṣlu'ş-Şî'a ve uṣûluhâ*'sını *Ca'feri Mezhebi ve Esasları* (İstanbul 1979) tarzında çevirmiştir.

Söz konusu yaklaşımlar çerçevesinde bu makalede, Caferilik terimiyle, genelde bütün yönleriyle Şia/İsnâaşeriye, daha dar çerçevede ise,Şia/İsnâaşeriye fıkhı kastedilecektir. Şimdiden söylenmelidir ki, Alevilikle Caferilik arasındaki ilişki, öylesine zayıf, öylesine müphemdir ki, bu ilişkiyi veya ilişkisizliği tespit için yoğun bir şekilde kelam veya fıkıh literatürüne bakmaya gerek kalmayacak, Caferiliğin en temel inanç esaslarıyla ibadet kalıplarını göz önünde tutmak fazlasıyla yetecektir.

Caferilik, varlığını borçlu olduğu siyasi konularla ilgili yaklaşımları bir kenara bırakılırsa, İslam'ın temel inanç esasları ve ibadet biçimleriyle ilgili –detaya ait farklı ictihadlar dışında– yaygın İslami anlayışla (Sünnilik) paralellik arz eden bir yapıya sahiptir. Söz konusu yapı, iman prensiplerini, tevhid, adalet, nübüvvet, imamet ve meâd olmak üzere beş esas üzerine oturtmuş; fıkıh görüşlerini de, namaz, oruç, zekât, humus, hac, cihad, emr-i bil'ma'rûf nehiy ani'l-münker, tevellî, teberrî olmak üzere on madde hâlinde sıralamış, ayrıca nikâhtan alışverişe kadar birtakım muamelat konularını da yine fıkıh içinde ele almıştır.

[5] İsnâaşeriyenin İslami ilimlerle ilgili literatürü hakkında bkz. Hasan es-Sadr, *Te'sîsu'ş-şî'a*, Beyrut 1401/1981; ayrıca bkz. İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye (Literatür)" mad., *DİA*, XXIII. 149-153.

Karşılaştırmanın daha rahat yapılabilmesi için, Caferiliğin işaret edilen temel iman esaslarıyla ibadet kalıpları ve bunların detayları hakkında bazı ayırıcı hükümlerini özellikle hatırlamakta fayda bulunmaktadır. Buna göre Caferilikte, imamet anlayışıyla ilgili olarak, on iki imamın imameti, ilk üç halifeye karşı mesafeli durum, on ikinci imamın hâlen hayatta olup, 'İslami hükümet'i kurarak adaleti sağlamak üzere günün birinde yeryüzüne döneceği, Ehl-i Beyt'in masumluğu gibi konularla; fürû-ı dinle ilgili olarak, sözgelimi, abdestte ayakların yıkanması yerine mesh edilmesi, ezana *Eşhedu enne Aliyyen veliyyullâh* ibaresinin eklenmesi, beş vakit namazın genellikle cemedilerek üç zaman diliminde kılınması, secdede, Kerbelâ toprağından yapılmış 'mühür' adı verilen taşın kullanılması; mali ibadetlerle ilgili olarak zekâttan başka humusun zikredilmesi, tevellî ve teberrî (tevellâ-teberrâ) prensibi çerçevesinde Ehl-i Beyt'i sevenleri sevme, onları sevmeyenlerden uzak durma; muamelat konularından, geçici nikâhın (*mut'a*) kabul edilmesi ilk etapta akla gelenler olarak sayılabilir.

Aleviliğin Caferilikle ilişkisini tayinde onun belirleyici özelliklerine değindikten sonra, ana konuya geçmeden önce, –bu makalenin konusu olmamakla birlikte– tarihî süreç bakımından, bu iki yapının birbiriyle temasa geçtiği dönemlere, birkaç cümleyle işaret edilebilir. Tarihî seyri itibarıyla, farklı adlarla anılan, Alevi çevreler ile Şiaya mensup zümreler, bilinebildiği kadarıyla, başlıca üç dönemde yüz yüze gelmiştir. Bunlardan ilki, Yesevilik, Kalenderilik gibi Aleviliğin ilk nüvelerini teşkil eden kesimlerin, muhtelif Şii zümrelerle yüzeysel anlamda irtibat kurduğu dönemdir. Nitekim M. Fuad Köprülü, Ahmed Yesevî'yi anlatırken, onun, bir taraftan Horasan Melametiyesinin, diğer taraftan Doğu Türkistan ve Seyhun havalisindeki Şii cereyanların tesiri altında kalan, oldukça geniş ve serbest bir tasavvuf felsefesine sahip bir derviş olduğunu belirterek buna işarette bulunur.[6] Ahmet Y. Ocak da *Kalenderilik* adlı özgün çalışmasında doktrinden bahsederken, "Şii Tesirler" adlı bir başlık koyarak, Kaygusuz Abdal ve Hayretî gibi şahsiyetlerden örnekler vermek suretiyle, bu kesimde varlığı açıkça gözlenen hulul ve tenasüh gibi anlayışlarla birlikte, belli Şii unsur ve motiflerin kullanıldığını beyan eder.[7] İkinci dönem, merkezî öneme sahip olan Safevi dönemidir. 13.-14. yüzyıllardan itibaren, giderek, hem siyasileşen hem de Şiileşen Safevi hareketi, Anadolu'daki senkretik İslami anlayışa sahip olan zümreleri hareketlendirmiş ve 'kızılbaşlık'a dönüştürmüştür. Ahmet Yaşar Ocak bu döneme işaret ederken, haklı olarak "Şah İsmâ'îl-i Safevî ve Aleviliğe Şii Aşı" ifadesini kullanmıştır.[8] Karşılaşmayla ilgili son dönem ise 1979'daki İran İslam Devrimi sonrasıdır. Bu dönemde, adı geçen ülkede eğitim görmüş Caferi âlimlerle, onlara sempatik bakan bazı çevreler, Alevi muhitlere yaklaşarak, gerçekte Aleviliğin on iki imam Şiiliği olduğu iddiasında bulunmuş, bunu teyit etmek üzere birtakım eserler kaleme almışlardır. Bu çerçevede ba-

[6] M. Fuad Köprülü, "Ahmet Yesevi" mad., *İA*, I. 212.

[7] Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderilik*, Ankara 1992, s. 155-161.

[8] Ahmet Yaşar Ocak, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa", *Belleten* LXIV (Nisan 2000), sayı: 239, s. 113.

zı yerleşim merkezlerine cami yapılmış, kimi dernek veya vakıf faaliyetlerine iştirak edilerek Şia propagandası yapılmıştır.[9]

Bu çalışmada, temel Alevi kaynakları niteliğindeki menâkıbnâme ve deyişlerden –yapı hakkında sağlıklı bilgi vermeye yeteceği umulan– Elvan Çelebî, Hacı Bektaş Velî, Abdal Mûsâ, Kaygusuz Abdal gibi şahsiyetlerin menâkıbnâmeleri ile Şah İsmail Hatâ'î ve Pir Sultan Abdal'ın deyişleri, ayrıca *Buyruk* ve erkânnâmeler dikkate alınacaktır. Bunun yanında, günümüzle ilgili olarak fikir vermesi açısından birkaç dede ve aydının eserlerinden örneklere değinilecektir. Çalışmada, bazen yanlış olarak Aleviliğe ait bir kaynak sanılan, gerçekte ise tamamen Şii kitabı olan *Hüsniye*[10] ile Hacı Bektaş Velî'ye aidiyyeti şüpheli olan *Makâlât* dikkate alınmayacaktır.

A. Menâkıbnâmeler/Vilâyetnâmeler

1. Menâḳıbu'l-Ḳudsiyye fî Menâsibi'l-Unsiyye

Sadece ilk menâkıbnâmelerden biri olması dolayısıyla değil, aynı zamanda Baba İlyas Horasânî'nin (ö. 637/1240) dip torunu Elvân Çelebî (ö. 760/1359'dan sonra) tarafından kaleme alınmış olması sebebiyle özel konuma sahip olan eser,[11] Orta Asya'dan göç edip Anadolu'ya gelen dervişlerin telakkilerine dair çok önemli ipuçları vermektedir. Yer yer Kur'an ayetlerine yapılan göndermelerle, Anadolu'nun 13.-14. yüzyıllarına dair tarihî bilgiler veren eserde söz konusu zümrelerin Şiilik veya Caferilik bağlantısına dair hemen hemen hiçbir işaret yoktur.

Eserde, mezhep kelimesi, sözlük anlamında, iki yerde geçmekte olup[12] bunun dışında Şiilik, Caferilik, Ca'fer es-Sâdık gibi kelimelere hiç yer verilmemektedir. Eserin baş kısmının eksik olduğu bilinmekle beraber, neşredilen bölümde, Allah'a hamd, Peygamber'e salavattan sonra, doğrudan Dede Gargîn'a geçilmekte; dolayısıyla, ne Ehl-i Beyt'e, ne de Hz. Ali'ye ilişkin bir söz bulunmaktadır.

Diğer taraftan eserde bazı İslami ibadetlere ilişkin göndermeler yapılırken, Caferiliğe göre değil, yaygın İslami anlayışa (Sünnilik) göre sıralama yapılmaktadır. Bunun en açık örneği şu iki beyitte görülmektedir:

> Farz u sünnet(i) bile namaz kıla / Savm u hacc u cihadı farz bile
> Emr ü nehyi bilüp hak anlayalar / Kılalar emri nehyden kalalar.[13]

Burada mali ibadetlere değinilirken, Caferilikte daima zekâtla birlikte zikredilen 'humus'un sayılmaması, söz konusu mezhebe ilişkin hiçbir 'kalıp'ın bulunmadığını ortaya koymaktadır.

[9] Bu hususla ilgili olarak bkz. İlyas Üzüm, "Aleviler Şiileştirilebilir mi?", *Aleviler/Alewiten*, ed. İsmail Engin-Erhard Franz, Hamburg 200, s. 111-132.

[10] Bilgi için bkz. İlyas Üzüm, "Hüsniyye" mad., *DİA*, XIX. 34-35.

[11] Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi İnanç Temelleri*, İstanbul 2000, s. 20-21.

[12] Bkz. Elvan Çelebî, *Menâkıbul-Kutsiyye*, nşr. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 1995, s. 74, 118.

[13] Çelebî, *Menâkıbul-Kutsiyye*, s. 94.

Ayrıca eserde 'dört halife'yle ilgili değinmelere rastlanmaktadır. Yaygın İslami anlayışta, Resul-i Ekrem'in vefatından sonra, tarihte gerçekleştiği şekliyle Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetlerinin geçerli sayıldığı; Cafelikte ise ilk üç halifenin hilafetinin gayri meşru addedildiği ve onlara ihtiram gösteren bir tavır içinde bulunulmadığı bilinmektedir. Eserde, ağır imtihanların peygamberlere, sonra da derece derece diğerlerine geleceği anlatılırken, "Hülefa her biri neler gördi / Bunlara hükm-i hak neler sürdi" dendikten sonra, iki beyit akabinde, "Evvel ol dört halife-i hem-dem / Kim ulu hazretinde basdı kadem"[14] ifadeleriyle 'dört halife' tabiri kullanılmakta; iki yerde ise dört halife, isimleri ile zikredilmektedir: "İlm ü sıdk u hayâsı ve adli / Hemçu Osman Ömer Bû Bekr ü Ali."[15]

Görüldüğü gibi, burada halifeler, aynı zamanda faziletlerine işaret edilerek sayılmaktadır. Bir diğer bölümde ise, Ebû Bekir'in sıdkına, Ömer'in adaletine, Osman'ın hayâ sahibi olmasına ve Ali'nin ilmine değinilerek daha açık bir tasvirle karşılaşılmaktadır.[16]

Ayrıca eserde şu beyitle Hz. Hüseyin'e temas edilmektedir: "Hüseyin ol güzidegân-ı dehr / Tas tas içdiler cefândan zehr."[17]

Görüldüğü gibi eserde, yaygın İslami anlayışta da büyük saygı gösterilen ve şehadeti dolayısıyla üzüntü duyulan Hz. Hüseyin'le ilgili beyit, özel bir iz sayılmazsa, Şii/Caferi izleri diyebileceğimiz hemen hemen hiçbir işarete rastlanmamaktadır.

2. Menāḳıb-ı Ḥacı Bektāş-ı Velī

Menâkıbnâmeler içinde tabii olarak en yaygını, *Hacı Bektaş Velî Menâkıbnâmesi* olup, eserin konumuzla ilgili verdiği ipuçlarının son derece önemli olduğunda şüphe yoktur. 'Pîr'in menkıbelerini yansıtan ve tahminen 15. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alındığı sanılan eserde,[18] Hünkâr'ın ve ilişkili olduğu muhitin dinî telakkileri hakkında azımsanmayacak malzeme bulunmaktadır.

Vilâyetnâme'de Allah'a hamd ve senadan sonra, "salât ve selâm Peygamber'e ve onun 'âl' ve 'ashâb'ına olsun" denilerek[19] daha çok, yaygın İslami anlayışa mensup âlimlerin eserlerindeki 'hamdele ve salvele' kalıbı kullanılmakta, Caferi kitaplarda yer alan 'Ehl-i Beyt'e atıf yapılmamaktadır. Eserin Hacı Bektaş'ın soyuna tahsis edilen baş kısmında ise, Hacı Bektaş'ın dedesinin, sekizinci imam, Alî er-Rızâ'nın (ö. 203/818) küçük kardeşi olduğu belirtilerek, ge-

[14] Çelebî, *Menâkıbul-Kutsiyye*, s. 139.
[15] Çelebî, *Menâkıbul-Kutsiyye*, s. 122.
[16] Bkz. Çelebî, *Menâkıbul-Kutsiyye*, s. 120.
[17] Çelebî, *Menâkıbul-Kutsiyye*, s. 145.
[18] Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *age.*, s. 21-25.
[19] Eserin bu makalede kullanılacak neşrinde (*Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*, nşr. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1958), hamdele ve salvele, "Tanrı'ya hamd ü sena, Muhammed peygamberle soyuna salât ü selâm" şeklinde sadeleştirilmişse de orijinal metninde, 'âl ve ashâb'ın zikredildiği, kitabın sonuna konmuş olan orijinal nüshanın ilk varağında okunabilmektedir.

riye doğru imamlar peşpeşe sayılmak suretiyle, Hz. Ali'ye kadar gidilmekte, böylece Hünkâr'ın seyyit olduğu vurgulanmaktadır.[20]

Bölümün devamında, Hacı Bektaş'ın dedesi Mûsâ'l-Sânî'nin, çocuk sahibi olmak için, hayır duasını almak üzere evine davet ettiği Alî er-Rızâ'dan söz edilirken, Mûsâ'nın eşi Zeynep Hatun'un, adı geçen imama ikram etmek üzere şerbet hazırladığı ve bir sürahiye koyarak gönderdiği, bunun üzerine şerbeti görür görmez, imamın içinin âh edip gözlerinden yaşlar akmaya başladığı, "ceddimiz Hüseyin, Kerbelâ'da susuz şehit olmuşken, şeker şerbeti içmenin reva olmadığını" söylediği ve şerbeti geri iade ettiği belirtilir;[21] bu suretle Şiilik/Caferilik açısından önemli bir sembole atıf yapılır.

Bölümün sonunda, Hacı Bektaş'ın doğduktan sonra annesinin memesini bir türlü ağzına almadığı, altı ay geçince de şehadet parmağını kaldırıp, *Eşhedu en lā ilāhe illallāh vaḥdehū lā şerīke leh ve eşhedu enne Muḥammeden ʿabduhû ve resūluh ve eşhedu enne ʿAliyyen veliyyullāh* dediği, Hünkâr'ın ağzından çıkan ilk sözün bu olduğu anlatılarak,[22] Hz. Ali'nin vilâyeti dile getirilir. Caferilikte ezan ve kamete bile eklenerek tekrarlanan, *Eşhedu enne ʿAliyyen veliyyullāh* ibaresinin, kelime-i şehadette verilmesi, Caferilik izleri bakımından dikkate değer bir özellik olarak algılanmalıdır.

Bulardan başka, eserde, Şiilik/Caferilik çağrışımı bakımından üzerinde durulabilecek tek husus, birkaç yerde, Hz. Ali'nin, değişik vesilelerle gündeme getirilmesinden ibarettir. Bunların birisinde, Hacı Bektaş Velî'ye Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin gelip ilim öğrettiği anlıtılırken, Hz. Ali'den, "Allah'ın aslanı, müminlerin emîri, murtaza Ali" biçiminde bahsedilir.[23] Müteakip bölümde ise, Caferilikle hiçbir şekilde ilişkilendirilemeyecek ayrı bir hususa işaret edilir: "Ali sırrı." Esere göre, Hacı Bektaş Velî'nin Horasan pîrlerine, kendisinin "Ali sırrı" olduğunu söylediği, onların, bunun ispatını istemesi üzerine de avucunu açarak ortasındaki yeşil beni gösterdiği, nitekim Ali'nin de avucunda böyle bir yeşil ben bulunduğu, durumu gören Horasan erenlerinin Hacı Bektaş'ın ululuğunu kabullenip kerametini teslim ettikleri belirtilir.[24] Ayrıca eserde, Hz. Ali'den, yiğit bir cengâver, hakkında *hel etā* suresi inen, şanında *lā fetā* denen bir şahsiyet olduğuna atıf yapılır; Ahmed Yesevî'nin duasında, 'Ehl-i Beyt'i şefaatçi yaptığına işarette bulunulur.[25]

Eserde, konuyla ilgili olarak dikkat çekici sayılabilecek bir husus da, 'elif-i tâc' meselesidir. Aktarıldığına göre bu tâc, hırka, çerağ, sofra, alem ve seccade ile birlikte Allah'tan Hz. Muhammed'e gelmiş, o da onları erkânla, Murtazâ Ali'ye vermiş; Ali, oğlu Hasan'a; Hasan, kardeşi Hüseyin'e; Hüseyin, oğlu Zeynelâbidîn'e; Zelnelâbidîn, oğlu Muhammed el-Bâkır'a; Muhammed el-Bâkır, oğlu Ca'fer es-Sâdık'a; Ca'fer es-Sâdık, oğlu Mûsâ el-Kâzım'a; o da, oğlu Alî er-

[20] *Age.*, s. 1.
[21] *Age.*, s. 2.
[22] *Age.*, s. 4.
[23] *Age.*, s. 5.
[24] *Age.*, s. 7.
[25] *Age.*, s. 9-10.

Rızâ'ya, o da, Türkistan pîri Ahmed Yesevî'ye sunmuş, ondan da kerametvari bir yolla, Hacı Bektaş'a intikal etmiştir.[26]

Son olarak zikredeceğimiz kayıt, Hünkâr'ın hac seyahati anlatılırken, Necef'e gidip bir müddet kaldığı, ayrıca Muhammed el-Bâkır'ın seccadesi yanında üç yıl mücavir olduğu hususudur.[27]

Eserde Caferilikle ilgili çağrışımlar bunlardan ibaret olup Caferi fıkhına ilişkin hiçbir kayıt bulunmamakta, ancak on iki imamdan sekizi, sırasına uygun olarak zikredilmektedir. Diğer taraftan, gerek Ali sırrı, gerekse elif-i tâcla ilgili tamamen sufi nitelikli yaklaşımlar gündeme getirilmektedir.

3. Diğer Menâkıbnâmeler

Hacı Bektaş Velî'nin halifelerinden olan ve Kütahya ile Uşak bölgesinde şeyhlik yapmış olan, Kolu Açık Hacım Sultan'a (ö. 13. yüzyıl) ait olan *Vilâyetnâme-i Hacım Sultân* adlı eserde, Caferi mezhebine mensubiyete işaret eden en küçük bir karine olmadığı gibi, Şia ve Caferi kelimeleri de geçmemektedir. Şiilikle ilgili sayılabilecek iki husus olup bunlardan ilki, adı geçen şeyhin, şeyhliğini ispatlaması istendiğinde, gökyüzünden yeşil bir ferman inmesi, burada besmelenin ardından üzerlerine salat getirilmek üzere Hz. Peygamber'den sonra, Hz. Ali'den başlanarak on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'ye kadar, on iki imamın isimlerinin silsileye uygun biçimde sayılması ve sonunda, *Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ ẕülfeḳâr* ibarelerine yer verilmesidir. İkincisi ise, fermandaki bu salavat okunduktan sonra, Hacı Bektaş'ın, oradaki insanları tekbirlediği, onların da 'teberrî' ettiklerinin belirtilmesi, "Önceden döndüğünüz gibi eğer yine yüz çevirirseniz, Allah sizi acıklı bir azaba uğratır,"[28] mealindeki ayetin metni verilerek, 'teberrî'nin, meşayihe buradan intikal ettiği kaydedilerek,[29] Şiadaki 'teberrî' anlayışına küçük bir telmihte bulunulmasıdır.

Osmanlı döneminde ilk fetihlere katılan, Bursa'nın fethinde Orhan Gazi ile birlikte bulunan, daha sonra Antalya taraflarına giderek bugünkü Elmalı yakınındaki Tekkeköy'de zaviyesini açan Abdal Mûsâ'nın *Vilâyetnâme*'sinde de Caferilik, Şiilik, Ehl-i Beyt, Ca'fer es-Sâdık, on iki imam gibi hususlarla ilgili hiçbir kayıt yoktur. Vilâyetnâmeler içerisinde en kısası olan bu eserde, "Ali oldum Âdem oldum bahane / Abdal Mûsâ oldum geldim cihane / Ârif anlar biz nice sırdanız"[30] denilerek, kimliğin özüne ilişkin birtakım ifadelerde bulunulur.

Ne var ki, şu da söylenmelidir, Anadolu'da Bektaşiliğe ait çok önemli dergâhlardan birisi olan Abdal Mûsâ Dergâhı'nın kütüphanesinde bulunan eserlere ulaşılmış, bunlar bir liste hâlinde de yayımlanmıştır. Burada dikkat çekici

[26] *Age.*, s. 15.
[27] *Age.*, s. 17.
[28] 48/Feth, 16.
[29] *Das Vilajet-âme des Hadschim Sultan*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin 1914, s. 21-22.
[30] Bkz. *Abdal Musa Vilâyetnâmesi*, nşr. Abdurrahman Güzel, Ankara 1999, s. 152-153.

olan husus, toplam 124 kitaptan oluşan bu listede,[31] Şiilik/Caferilike ait gerek itikadi gerekse fıkhi nitelikte hiçbir kitap bulunmamakta; aksine, meşhur Hanefi âlimi Kudûrî'nin (ö. 428/1037) temel fıkıh kitabı ile Çatalcalı Şeyhülislam Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) *Fetâvâ*'sı yer almaktadır.

Son olarak, *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*'ne de değinmek gerekir. Abdal Mûsâ'nın halifesi olarak Mısır'a giden, Alevi-Bektaşi edebiyatı açısından çok önemli eserler veren Kaygusuz Abdal'ın (ö. 848/1444?) *Menâkıbnâmesi*, taşıdığı dinî motifler açısından en zengin menâkıbnâmelerden biri olmasına rağmen, Şiilik/Caferilik izleri bakımından önceki menâkıbnâmelerden ayrıcalıklı bir özellik taşımaz. Yolun 'tarikat yolu' olduğuna dikkat çekilen, vahdet-i vücûd anlayışını çağrıştıran anlayışlara yer veren, zaman zaman ayetlerden iktibaslarda bulunulan eserde, Şiilik/Caferilik emaresi sayılabilecek tek husus, 'ziyaret mahalleri' sayılırken, on iki imamın isimleri ve yerlerinin zikredilmesi, ayrıca Kerbelâ ziyareti sırasında Hz. Hüseyin'in şehadetinin daha vurgulu biçimde dile getirilmesidir.[32]

Bunun dışında iki husus ise, Caferiliği değil, yaygın İslami anlayışı çağrıştırmaktadır. Bunlardan ilki, Caferilikte Hz. Ali'den söz edilirken *'aleyhisselâm* denmesi âdet olduğu hâlde, eserde Sünni geleneğe uygun olarak *kerrema'llâhu vecheh* ifadesinin kullanılmasıdır.[33] İkincisi ise, eserin sonunda yer alan ve gayet meşhur olan 'salatnâme'de, namaz rekatlarıyla ilgili verilen bütün bilgilerin Caferiliğe göre değil, yaygın İslami geleneğe (Sünniliğe) göre kaydedilmesidir. Sözgelimi, şiirin altıncı kıt'asında; "Gündüzle gece kırk rik'at / On yedi farz, yigirmi sünnet / Vitir vacip üç rik'at / Dah(a) namaz sorar mısın?" ifadesiyle, tamamen Sünni gelenek çerçevesinde, günlük namazları sünnetleriyle beraber kırk rekat olarak anmaktadır.[34] Oysa Caferilikte, farzların dışında otuz dört rekat namazdan söz edilir ve farzlarla birlikte günlük toplam elli bir rekat namaz olduğu belirtilir.[35]

B. Şiirler (Deyişler, Nefesler)

Aleviliğin en önemli kaynaklarından birini teşkil eden şiirler, başka bir ifadeyle deyiş ve nefesler, 12.-13. yüzyıldan günümüze kadar devam eden süreçteki ozanların ve ilişkili oldukları muhitlerin telakkilerini yansıtması bakımından göz önünde bulundurulması zaruri materyaller hükmündedir. Bazı istisnai çalışmalar bir tarafa, taşıdığı dinî motifler bakımından yeterince muhteva tahliline tâbi tutulmayan bu materyaller, Alevi inanç ve düşüncesinin arka planını yansıtan en önemli eserler durumundadır. Tamamen amatör bir çalışma mahsulü olmakla

[31] Kitapların listesi hakkında bkz. *age.*, s. 191-194.

[32] *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi* (nşr. Abdurrahman Güzel), Ankara1999, s. 127-130.

[33] Bkz. *age.*, s. 127. Söz konusu ibarenin anlam ve kullanımıyla ilgili olarak bkz. Ramazan Biçer, "Kerremallâhü Vecheh" mad., *DİA*, XXV. 296-297.

[34] *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*, nşr. Abdurrahman Güzel, s.141.

[35] Bkz. Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Hasen el-Hillî, *el-Muğtaṣaru'n-nâfi'*, Beyrut 1405/1985, s. 45; ayrıca bkz. Muhammed Huseyn, *Âlu Kâşifi'l-Ğıtâ, Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1966, s. 59-60

birlikte, bugüne kadar en kapsamlı derleme niteliğinde olan, İsmail Özmen'in, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*'nde, 13. yüzyıldan başlanarak zamanımıza kadar –bir kısmı tartışmalı– 400'den fazla şaire yer veriliyorsa da, şüphe yok ki, bunlar içerisinde deyişleri kuşaktan kuşağa aktarılanların sayısı oldukça sınırlıdır.

Bu çerçevede, *Dîvân-ı Hikmet* sahibi Ahmed Yesevî, adı ilk zikredilmesi gereken şeyh olabilir. Gerek hayatı ve fikirleri, gerekse kendisine nispetle anılan Yeseviye Tarikatı hakkında farklı yorumların bulunduğu Ahmed Yesevî'nin, otantikliği hâlâ şüpheli olan *Dîvân-ı Hikmet*'inde hiçbir Şii/Caferi ize rastlanmamakta, aksine Şianın teberrî ettiği, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkında (Hz. Ali de dahil), değişik sayıda beyitlerden oluşan müstakil şiirler bulunmaktadır.[36]

Aynı şekilde, hayatı ve fikrî kimliği hakkında farklı değerlendirmeler yapılan, sözgelimi, Aleviler tarafından ilk dönem Alevi-Bektaşi şairlerinden sayılan[37] –fakat *Dîvân*'ını neşreden Faruk K. Timurtaş'a göre, Bektaşi olması aslâ mümkün olmayan–[38] Yunus Emre'nin, *Dîvân*'ında da Şii/Caferi bir yaklaşım bulunmamakta, aksine Şii çağrışımlara tamamen aykırı olmak üzere Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman, 'din büyükleri' olarak tasvir edilip övücü mısralarla anılmaktadır.[39]

Burada, ilk dönem şairlerinin deyişlerini dikkate almadan, Şiilik/Caferilik ilişkisinin daha çok gündeme getirilmiş olmasının umulduğu Şah İsmail Hatâ'î ile Anadolu'nun 16. asırda en ünlü ozanı Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinin incelenmesiyle iktifa edilecektir.

1. Şah İsmail Hatâ'î'nin Deyişleri

Başlangıçtaki mutedil Sünni hüviyetinden uzaklaşarak siyasi ve Şii oluşumlar içine giren, Safevi hareketini devlet yapan Şah İsmail Hatâ'î, (ö. 930/1524) siyasi hayatı kadar, inanç ve anlayışları bakımından da Alevilik için özel bir önem taşımaktadır. O, müridlerine, on iki imamı temsil etmek üzere on iki dilimli kırmızı börk giydirmesiyle taraftarlarının 'kızılbaş' adıyla anılmasına yol açmış babası Haydar'ın takipçisi olarak, İslam'la birlikte eski Türk inanç ve geleneklerine Hurufi tesirlerin aşılanması yanında, Şii öğelerin de eklendiği 'yapı'yı devlet yapan ilk hükümdar sıfatıyla olduğu kadar, şiirleri dilden dile dolaşın 'ozan' kimliğiyle de dikkate alınmalıdır. Arapça ve Farsça bilmesine rağmen, Türkçe aruz ve hece vezniyle kaleme aldığı şiirlerinde, Tanrı fikrinden mehdiliğe kadar birçok konuya değinmiştir.

Alevilik açısından Şiilik/Caferilik söz konusu olduğunda akla gelen ilk isim olan Şah İsmail, kaynakların verdiği bilgiye göre, ezana, *Eşhedu enne Aliyyen veliyyullāh* ibaresini ekletmesine rağmen[40] ne kadar Şii/Caferi idi; başka bir deyişle, Caferiliğin inanç ve ibadet anlayışlarına ne kadar yakındı? Hemen be-

[36] Bkz. Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, nşr. Hayati Bice, Ankara 1993, s. 62-64.
[37] Bkz. İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1995, I. 73 vd.
[38] Bkz. *Yunus Emre Dîvânı*, nşr. Faruk K. Timurtaş, İstanbul 1972, nâşirin önsözü, s. 25.
[39] Bkz. *Yunus Emre Dîvânı*, nşr. Mustafa Tatçı, Ankara 1991, s. 60.
[40] Bkz. Tahsin Yazıcı, "Şah İsmail" mad., *İA*, XI. 278.

lirtilmelidir ki o, *Dîvân*'ında, Hz. Hüseyin'in mezhebine mensup olduğunu belirtmek üzere, "Hüseynî mezhebem men din içinde / Mevâlî olanın men rehberiyem"[41] dedikten başka, "Ne üçü severim ne hod yarısın / Ezelden Ca'feri'yem Ca'feri'yem" ifadeleri;[42] ayrıca aynı şiirdeki, "Münezzeh mezhebinden her gürûhın / Mevâlî mezhebem hak Ca'feriyem" beytiyle açıkça Caferi mezhebine mensup olduğunu ifade etmektedir.

Hatâ'î'nin, Caferilik mensubiyeti, ifadesinin temellendirilmesine ilişkin *Dîvân*, *Dehnâme* ve *Nasihatnâme*'si tarandığında, bu mensubiyetin 'lafız' mesabesinde kaldığı, başka bir ifadeyle sembolik nitelik taşıdığı, gerçekte Caferiliğin inanç esasları ve fıkhi arka planına dair hemen hemen hiçbir ipucunun bulunmadığı görülür. Şiirlerde, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, on iki imam, Ehl-i Beyt, Kerbelâ gibi Şii/Caferi motifler sıklıkla yer almakla birlikte, adı geçen kavramlar, içerik bakımından Caferilikten uzak bir mahiyet taşımaktadır. Bu çerçevede iki nokta üzerinde durulabilir. Bunlardan birisi, şiirlerde Caferi anlayışıyla hiçbir şekilde birleştirilmesi mümkün olmayan hususların yer almasıdır. Şöyle ki, şiirlerde Hz. Ali, bilinen faziletlerine uygun biçimde anlatıldığı gibi, yer yer beşerüstü boyuta taşınarak, yani bir tür ilahlık atfedilerek de tasvir edilir. Sözgelimi *Dehnâme*'de, Ali, 'mazhar-ı hüdâ', 'nûr-ı hüdâ' gibi sıfatlarla yâd edilirken, "Sensin yaratan bu hâs ü âmı"[43] mısraıyla kendisine bir tür yaratıcılık da izafe edilir. Keza, *Dîvân*'ında yer alan uzun bir müseddeste, "Yaratan be kudret gök ile yeri / Melaik(e) hem âdem dev ile peri / Erenler gözinin cihan serveri / Nebiler içinde odur bihteri / Ali'dir Ali'dir Ali'dir Ali / Aliyyü'l azîmü'ş-şefîu'l-velî"[44] denilerek, Hz. Ali'ye hem uluhiyet hem de peygamberlik atfedilmektedir.

Aynı şekilde 21 kıt'adan oluşan bir murabbada da uluhiyete ve vilâyete ait bazı hususlar, 'Allah-Muhammed-Ali' birbiriyle özdeşleştirilerek, tek tek kaynak olarak ifadelendirilir: "Her şey ki yarattı der dü âlem / Âdem demidin bedevr-i hâtem / Zikrinde hemin sabah ü ahşam / Allah ü Muhammed ü Ali'dir"[45]

Bu yaklaşımları, Şiilik/Caferilik inançlarıyla bağdaştırmaya hiçbir şekilde imkân olmadığı meydandadır.

İkincisi, şiirlerde on iki imama sıklıkla yer verilmesine rağmen, onların tarihî şahsiyetlerine, dinî inanç ve yaşayışlarına dair hemen hemen hiçbir şey söylenmemesidir.[46] *Dîvân*'da Hz. Ali'den başlanarak Muhammed el-Mehdî'ye kadar imamlar, sırasına uygun biçimde sayıldığı hâlde, genel ifadelerden başka onlara dair hemen hemen hiçbir bilgi bulmak mümkün değildir. Daha açık ifade etmek gerekirse, şiirlerde 'on iki imam' ifadesi tamamıyla sembolik karakterde geçer.

[41] *Dîvân* (İbrahim Arslanoğlu, *Şah İsmail Hatayî ve Anadalu Hatayîleri* içinde, İstanbul 1992), s. 84, ayrıca bkz. *age.*, s. 155.
[42] Aynı yer.
[43] *Age.*, s. 163-164.
[44] *Age.*, s. 151-152.
[45] *Age.*, s. 164-165. Ayrıca bkz. *age.*, s. 149-151.
[46] On iki imamla ilgili bazı deyişler için bkz. *age.*, s. 59, 60, 84, 112-113, 115, 124-125, 149.

2. Pir Sultan Abdal'ın Deyişleri

Edebî gücü Şah İsmail'in çok gerisinde olmasına rağmen, sade fakat etkileyici deyişleriyle kitleleri en çok etkileyen, belki de başlıca şair olan Pir Sultan Abdal, içinden geldiği kültürel ortamın düşüncelerini o kadar yalın ve açık biçimde dillendirmiştir ki, birçok başka şair, kendi deyişlerini onun adına izafe ederek söylemiş, cemlerde en çok onun deyişleri okunmuş, insanlar en çok onun şiirlerini ezberlemiştir.

Pir Sultan Abdal'a veya Pir Sultan Abdallara ait deyişler, çeşitli eserlerde bir araya getirilerek derlenmişse de, *Pir Sultan Abdal Dîvânı* adlı eserin en geniş derleme olduğu söylenebilir. Bu esere bakıldığında, tıpkı Şah İsmail'de olduğu gibi, görünüşte, Caferi mezhebine mensubiyeti dile getiren birtakım ifadelerin bulunduğu görülmektedir. Bunlardan birisi şöyledir:

> Eğnimize kırmızılar giyeriz
> Hâlimizce her mânâdan anlarız
> İmam Ca'fer mezhebine uyarız
> Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz.[47]

Pir Sultan aynı şiirin bir üst dörtlüğünde ise tarikat ehli olduklarını, tarikat ehline mezhep sorulamayacağını belirterek, daha vurgulu biçimde şöyle der:

> Ey Yezid bizlerde kîl u kâl olmaz
> Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz
> Tarikat ehline mezheb sorulmaz
> Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz.[48]

Bundan başka, ona nispet edilen öteki bazı şiirlerde de "mezhepte Caferi" olduğuna ilişkin göndermeler yapan mısralar vardır.[49]

Eserde, Caferiliğe 'lafız' bakımından yapılan göndermeler, hemen ifade edelim ki, içerik bakımından aslâ karşılığını bulmaz. 430 civarında şiirden oluşan söz konusu derlemede, temel Caferi inançları veya ibadet kalıplarına ilişkin hemen hemen hiçbir ipucuna rastlamak mümkün değildir. Bundan önceki bazı eserlerde görüldüğü gibi, bu çerçevede zikredilebilecek şey, on iki imam, Kerbelâ Faciası ve Hz. Hüseyin'e Mersiye, Ehl-i Beyt ve Hz. Ali'nin merkezî yeri gibi hususların sembolik olarak bu eserde de müşahede edilmesidir.

Şiirlerde on iki imamla ilgili iki türlü 'değinme' vardır; imamları, bazen her birine bir kıt'a, bazen bir mısra, hatta bazen de bir kelime tahsis edilerek sırasına göre genel özellikleriyle anmak; ya da türlü vesilelerle isimleri sıralamaksızın, 'on iki imam' biçiminde terim olarak zikretmek. Bu çerçevede kabaca yaptığımız sayımda, her birine ait 20'şer civarında iktibas bulunduğu tespit edilmiştir.[50] Ayrıca şunu tekrarlamak gerekir ki, bu deyişlerin hiçbirisinde

[47] *Pir Sultan Abdal Dîvânı*, nşr. Esat Korkmaz, İstanbul 1994, s. 103.
[48] Aynı yer.
[49] Bkz. *age.*, s. 84, 228, 272, 320.
[50] Örnek olarak ilk kullanımla ilgili olarak bkz. *age.*, s. 100, 111, 195, 201, 206-206, 221-222, 223-

imamların dinî inanç ve yaşayışlarıyla ilgili Caferi anlayışla paralellik arz eden bir algılama ve bilgilendirme söz konusu değildir.

Derlemede önemli Şii/Caferi motiflerinden olmak üzere, Hz. Hüseyin için yazılan çok sayıda mersiye ile[51] isimleri zikredilmeksizin kavram olarak 'on dört masum'[52] terimine yer verildiğini de belirtmek gerekir.

Esasen eserde, şu kıt'ada olduğu gibi:

> Muhammed dinidir bizim dinimiz
> Tarikat altından geçer yolumuz
> Hem Cibrîl-i Emîn'dir rehberimiz
> Biz mü'miniz, mürşidimiz Ali'dir.[53]

şeklindeki ifadeler dikkate alınarak, 'yol'un, fıkıh nitelikli bir yol olmayıp tasavvuf yolu olduğu hesaba katılırsa, birçok husus kendiliğinden anlaşılır. Şu kadar var ki, bu tasavvufi yol, ne mutedil Şia/Caferilik, ne de Sünnilik diye anılan yaygın İslami anlayışın çizdiği telakkilerle örtüşen bir yapıya sahiptir. Böyle bakıldığında, başta Hz. Ali'nin konumu olmak üzere, birçok Şii/Caferi motiflerinin mutedil Şii/Caferi anlayışla bağdaştırılabilir bir görünüm arz etmediği daha kolay anlaşılır. Sözgelimi, eserde Muhammed ve Ali ayrı ayrı özellikleriyle anıldığı gibi, bazı şiirlerde 'Muhammed-Ali' biçiminde birbiriyle özdeşleştirilir. Tarafımızdan yapılan taramada, 15 civarında bu tür algılamanın söz konusu olduğu deyiş tespit edilmiştir.[54]

Eserde yine Şiilik/Caferilik açısından kabulü mümkün olmayan başka bir husus, 'Hak-Muhammed-Ali' üçlemesine yer verilmesi ve bazen bunların birbiriyle aynileştirilmesidir. Nitekim bunların birisinde:

> Hak, Muhammed, Ali üçü bir nurdur
> Söyleyen Muhammed, dinleyen Ali
> Birisini Hak (sanma?), üçü de birdir
> Söyleyen Muhammed, dinleyen Ali.[55]

Nihayet eserde, gerek yaygın İslami anlayış, gerekse Caferilik açısından problemli olan aşikâr bir husus da Ali'nin beşerî kimlikle tanıtılması yanında zaman zaman ona Tanrılık veya Tanrısallık atfedilmesine ilişkin yaklaşımlardır. Eserde, takriben on civarında yerde, Ali'ye Tanrılık/Tanrısallık nispet edilmektedir.[56] Mesele, ister Alevilikteki Tanrı anlayışının 'vahdet-i vücûd' anlayışıyla bağlantılı olduğu düşüncesine, ister bunun eski dinî inançların camia için-

224, 225-226, 232-233,235-236, 271-272, 278, 298, 444; ikinci kullanımla ilgili olarak bkz. s. 138, 144, 157, 161, 176, 228, 231, 220, 235, 270, 292.

[51] Bkz. *age.*, s. 53, 226-227, 229, 231, 466.

[52] *Age.*, s. 72.

[53] *Age.*, s. 112.

[54] Örnek olarak bkz. *age.*, s. 208, 218, 220, 255, 257, 258, 273, 304, 338.

[55] *Age.*, s. 437.

[56] Bu şiirler ve konunun kısa bir tahlili için bkz. İlyas Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul 2002, s. 115-120.

de yaşamaya devam etmesi gerekçesine dayandırılsın, böyle bir algılamanın Caferilikle ilişkilendirilemeyeceği açıktır.

3. Diğer deyişler, nefesler

Şah İsmail Hatâ'î ve Pir Sultan Abdal'dan başka, 16. asırda, Kul Himmet, Kul İbrahim, Kul Hüseyin, Meczup Abdal, Hayretî, Seher Abdal; 17. ve 18. yüzyıllarda Kul Nesimî, Fakir Edna, Teslim Abdal, Kul Derviş, Yeşil Abdal, Selim Baba, Kara Hamza, Kul Şükri, Uryan Abdal; 19. ve 20. yüzyıllarda Pir Mehmet, Everekli Seyranî, Kenzî, Turabî, İlhamî Baba, Hayranî, Sefil Abdal, Mihri Dede, Âşık Ca'fer gibi ipek çok ünlü temsilciye sahip olan Alevi-Bektaşi edebiyatı,[57] öteki anlayışlarla ilgili olduğu gibi Caferi motiflere yer verme bakımından Şah İsmail ve Pir Sultan Abdal'la paralellik içerisindedir. Köprülü'nün ifade ettiği üzere, söz konusu şairlerin deyiş ve nefeslerinin başlıca konuları, Allah-Muhammed-Ali üçlemesi, âl-i âba, bazı yol büyükleri ve Yezîd'in lanetlenmesi gibi hususlardır.[58]

Esasen bugün Alevi yahut Bektaşi olarak anılan şairler, sözü edilen iki kesime ait olmayıp, yine Köprülü'nün ifade ettiği üzere, "Ahilik, Abdallık, Hurufilik, Kızılbaşlık, Kalenderilik ve Hayderilik" gibi kesimlere ait olup, bir tür karışım içindedir. Sadettin Nüzhet, bu halitaya mensup şairlerin şiirlerinin konularına temas ederken, ilk akla gelmesi gerekenin 'Ali' olduğunu, Ali'nin yerine göre 'Hak', yerine göre 'Muhammed', yerine göre Hacı Bektaş Velî olarak algılandığını, ayrıca "hulul, ittihad ve tenasüh" anlayışına göndermeler yapıldığını, ayrıca Yezîd'e lanet edilmesi ve içkinin, ehline helal sayıldığı gibi hususlara işaret eder.[59]

En geniş Alevi-Bektaşi şiirleri antolojisi hazırlayan İsmail Özmen de, Köprülü ve Sadettin Nüzhet'in görüşlerini tekrarlayarak, bu çevreye ait şiirlerde, Allah, Muhammed, Ali üçlemesi, Ehl-i Beyt sevgisi, tevellâ ve teberrâ, on iki imam, yol büyüklerinin menkıbeleri, Kerbelâ Faciası gibi konulara sıklıkla yer verildiğini söyler.[60]

Şunun altını bir kez daha çizmek gerekir ki, Şiilik/Caferilikle ilişkili olduğu muhakkak olan bu konular, hiçbir zaman on iki imam Şiiliğinde olduğu içerikte yansıtılmaz; bu anlamda temel Şii/Caferi öğretileri işlenmez; Caferilikteki inanç anlayışı ve ibadet telakkileri tâdât edilmez. Dolayısıyla bahsi geçen konular, büyük ölçüde sembolik mahiyetiyle ele alınır.

C. Buyruk ve Erkânnâmeler

Aleviliğe-Bektaşiliğe ait temel kaynaklar çerçevesinde menâkıbnâmeler ve deyişlerden başka, sahip olduğu özel önemleri dolayısıyla, Buyruk ve erkânnâ-

[57] Alevi ve Bektaşi edebiyatının temsilcileri ve şiirlerinden bol örneklerle ilgili olarak İsmail Özmen'in eserinden başka bkz. Sadettin Nüzhet, *Bektaşi Şairleri*, İstanbul 1939, a. mlf., *Bektaşi-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul 1949, Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1922.

[58] Bkz. Köprülüzade Mehmet Fuat, "Bektaşi Şairleri" (Sadettin Nüzhet, *Bektaşi Şairleri* içinde, İstanbul 1939) s. VI.

[59] *Age.*, s. 2.

[60] Bkz. İsmail Özmen, *age.*, s. 30.

melerin de dikkate alınması zorunludur. Esasen Buyruk da bir bakıma erkânnâme hüviyeti taşımakla birlikte, onu diğer erkânnâmelerden ayırarak, müstakil olarak ele almanın sebebi, diğer eserlere göre daha çok öne çıkmasıyla, etkili olduğu muhittir; daha açık ifadesiyle, buyrukların daha çok Kızılbaşlık, erkânnâmelerin ise, Bektaşilik açısından bağlayıcılık vasfını haiz olmasıdır. Bu bakımdan burada önce Buyruk, sonra da erkânnâmeler dikkate alınarak Alevilik-Caferilik ilişkisine bakılacaktır.

1. Buyruk

Zaman zaman *Buyruk*, *Ca'fer Sâdık Buyruğu*, *İmam Ca'fer Buyruğu*, *Büyük Buyruk* gibi adlarla anılan ve gerçekte *Menâkıbu'l-esrâr behcetu'l-aḥrâr* ismini taşıyan eser, şüphesiz ki Alevilik-Caferilik ilişkisi bakımından en temel eser olma özelliğine sahiptir. Zira eser, Aleviliğe 'Şii aşı'nın yapıldığı dönemde, Safevilerin Anadolu Kızılbaş Türkmenlerinin gönlünü kazanmak ve onları kendi saflarına çekmek için giriştikleri yoğun propaganda faaliyetlerini desteklemek üzere, belli başlı bütün ocaklara gönderilmiş ve önemli fonksiyonlar icra etmiştir.[61] 16. asırdan itibaren bütün Kızılbaş zümreleri etkilemiş olan, bugün de söz konusu kesime mensup kimselerce en çok okunan eserler arasında ilk sıraları işgal eden eser, esas itibarıyla Alevi teşkilatlanmayı ve 'yol'un belli başlı 'âdâp ve erkân'ını konu edinmekle birlikte,[62] Alevilık-Caferilik ilişkisi açısından olumlu ve olumsuz nitelikte birtakım tespit ve çağrışımlar ihtiva etmektedir. Bunlar, maddeler hâlinde şöyle işaretlenebilir:

a) Kırk kadar başlıktan oluşan eserin ilk başlığı, "Kırkların Cemi" adını taşır; burada Hz. Muhammed'in Miraca çıkışı ve kırklar meclisine uğrayışı anlatılmaktadır.[63] Burada sunulduğu şekliyle Miraç ve kırklar meclisi, Alevi telakkide çok önemli bir yer işgal etmekle beraber, Şii/Caferi telakkiyle uyuşan bir paydaya sahip değildir. Zira Miracı, temel tefsir ve hadis kaynakları çerçevesinde ele alan Şii/Caferi telakkide, 'kırklar meclisine' ilişkin hiçbir gönderme yoktur.[64]

b) Son derece dikkat çekicidir ki, eserde, 'Şii mezhebi' adıyla müstakil bir başlık bulunmaz. Kitabın son bölümünü teşkil eden bu başlıkta, "Şia mezhebinin, Muhammed ile Ali'nin 'dört kapı kırk makam, on yedi erkân'daki birlikleri üzerine kurulduğu" belirtilir. On sekiz bin âlem yaratılmadan önce, Muhammed ile Ali'nin bir nur olarak parladığı, ulu Yaratıcı'nın gücünü göstermek için varlıkları yarattığı, sonra bir cevher meydana getirip ikiye böldüğü, birinden yeşil, diğerinden ak nur oluştuğu, ak nurun Muhammed, yeşil nurun Ali'nin nuru olduğu, onlardan yayılan ışığın bin yıl evreni aydınlattığı, bunların zahiren Ebû Tâlib ile oğlu Abdullâh zamanında ikiye ayrıldığı, fakat sonradan da

[61] Bkz. Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul 1977, s. 95.

[62] *Buyruk*'un mahiyeti, versiyonları ve baskıları hakkında bkz. İlyas Üzüm, "Buyruk'ta 'Üç Sünnet-Yedi Farz' Kavramı ve Alevi Yazarların Tutumu", *İslam Araştırmaları Dergisi* (2001), sayı: 5, s. 157-159.

[63] Bkz. *Buyruk*, nşr. Fuat Bozkurt, İstanbul 1982, s. 7-11.

[64] İlgili ayetlerin yorumu sırasında Miraçla ilgili olarak Şii/Caferi anlayış hakkında bkz. Ebû Alî Fazl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmu'u'l-beyân*, Beyrut 1986, VI. 213-219.

bu iki nurun bir kapıdan girip çıktığı, birbirinden gizli hiçbir sırlarının bulunmadığı, bir gün Hz. Muhammed'in bu sırrı açıklamak için ümmetini toplayıp deve palanından minber yaparak üzerine çıktığı, Hz. Ali'yi yanına çağırıp minberde ikisinin tek bir gömlekten baş çıkardığı, Ali ile aynı etten ve aynı ruhtan olduğunu söyleyip, "Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir" dediği, bunun üzerine orada bulunan yetmiş iki milletten 36'sının Ebû Bekir, Ömer, Osman'ı severek haricî olduğu, 36'sının da bu gerçeği kabul ederek Şii mezhebini seçtiği, mezhebin esas itibarıyla buradan kaldığı belirtilmektedir.[65]

Görüldüğü gibi Şiiliğin/Caferiliğin doğuşu ve mahiyetiyle ilgili bu açıklamalar, Alevilik-Caferilik ilişkisinin, nasıl yüzeysel ve sembolik bir nitelik taşıdığını, bu iki yapı arasında gerçek anlamda bir paralellik veya örtüşmenin söz konusu olmadığını bütün açıklığıyla gözler önüne sermektedir. Bir fırka ve anlayış olarak Şiiliğin/Caferiliğin ortaya çıkışıyla ilgili süreç, temel kaynaklarda genişçe ortaya konulmaktadır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Ali'ye işaret ederek, "Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir" biçimindeki sözü, Şii kaynaklarda çok vurgulu biçimde anlatıldığı üzere,[66] Veda Haccı dönüşü Gadîr-i Hum'da söylenmiş bir söz olup, Alevilikte yorumlandığı gibi, tasavvufi anlamda vilâyeti değil, siyasi anlamda imameti ifade etmektedir (Eserde Haricilikle ilgili sahihlikten uzak yaklaşım, ayrı bir değerlendirme konusudur).

c) Eserde, Alevi-Bektaşi edebiyatının diğer örneklerinde görüldüğü gibi, 'Hak-Muhammed-Ali' üçlemesi yaygın bir kullanıma sahiptir. Sözgelimi, "Hak-Muhammed-Ali şefaatçin olsun", "Hak-Muhammed-Ali yardımcınız olsun", "Hak-Muhammed-Ali dileklerinizi kabul ede"[67] gibi ifadelerle bu üçlü, tek bir merci olarak sunulmaktadır. Ayrıca zaman zaman da bu üçleme, 'Muhammed-Ali' şeklinde ikili kalıba dökülmekte ve bu ikisinin gerçekte bir olduğuna işaret edilmektedir. Sözgelimi, "Muhammed-Ali, Tanrı'nın sırrının sırrı, kapısının kapısıdır", "Muhammed-Ali'ye saygısı olmayan Yeziddir", "Yol, Muhammed-Ali'den kaldı"[68] gibi ifadeler bunun örneklerini teşkil eder.

Gerek söz konusu üçlemenin, gerekse bunun ikili kalıp hâlinde sunulmasının Şii/Caferi telakkide de söz konusu olmadığını belirtemeye ihtiyaç yoktur.

d) Eserde, iman esasları üç madde hâlinde muhtelif yerlerde zikredilir. Sözgelimi, tâlib olmanın özelliklerinden söz edilirken, pîrin ona, "Ey tâlib, Tanrı'dan başka tapacak yoktur. Muhammed onun elçisidir. Tanrı'nın velisi şah-ı merdan Ali'dir, de ve böyle düşün" demesi gerektiği belirtilir.[69] Oysa Şiada/Caferilikte iman esaslarının, tevhid, adl, nübüvvet, imamet ve meâd olmak üzere beş madde hâlinde anıldığı bellidir.

[65] *Buyruk*, nşr. Fuat Bozkurt, s. 171-172.

[66] Gadîr-u Hum'la ilgili bilgiler bütün Şia kaynaklarda tekrarlanmakta ise de, hiç şüphesiz bu alanda meydana getirilen en hacimli eser Abdulhuseyn Emînî'nin, *el-Ğad'ir fi'l-kitāb ve's-sunne ve'l-edeb* (Tahran 1987) isimli on bir ciltlik çalışmadır.

[67] Örnekler için bkz. *age.*, s. 155, 157, 161, 169.

[68] *Age.*, s. 20,

[69] *Age.*, s. 44. Bazı yerlerde aynı ibare *Lā ilāhe illallāh, Muḥammedun resūlullāh, 'Aliyyun veliyyullāh* biçiminde orijinaliyle zikredilir; mesela bkz. s. 14, 118.

e) Şii/Caferi kelamında Mutezili etkinin bir sonucu olarak, "Allah'ın yön ve mekândan münezzeh olarak görülebileceği" fikri kabul edilmez. Şia kelam kaynaklarında, akli delillerin yanı sıra, on iki imama nispet edilen rivayetlerle de konu geniş biçimde ele alınıp işlenir; 'ru'yetullâh'ın dünyada ve ahirette mümkün olmadığı ifade edilir.[70] Oysa *Buyruk*'ta, Şii/Caferi anlayışı paylaşan en küçük bir duyarlılık yoktur. Eserde şöyle söylenir:

> Tanrı, inanan sofu kullarına yedi yüz (görünüm) ile görünür. Birincisi, kendi görünümüyle görünür. İkincisi, üstad; üçüncüsü, pîr; dördüncüsü, sevgilisi; beşincisi, on dört yaşındaki çocuk; altıncısı, Kâbe; yedincisi, otuz üç yaşındaki cennetlik görünümünde gözükür.[71]

Netice itibarıyla *Buyruk*'ta, Şianın/Caferiliğin tevhid anlayışıyla ilgili çok önemli bir prensibi kabul görmemektedir.

f) Eserde, ibadetlerle ilgili sıralama, anlayış ve göndermelere ilişkin pasajlar da Alevilik-Caferilik ilişkisi veya ilişkisizliğini tespite ışık tutan ipuçları içermektedir. Eserde, sözgelimi, "Şeriatın Muhammed'in şanına; tarikat, marifet, hakikatin ise Ali'nin şanına geldiği, önün Muhammed-Ali, sonun yine Muhammed-Ali" olduğu belirtildikten sonra, "Oruç, namaz, hac, zekât, kelime-i şehadet... Muhammed-Ali'nin buyruğudur" denilerek, yaygın İslami anlayışta "İslam'ın beş şartı" olarak anılan ve kökü sahih bir hadise dayanan kalıba yer verilmektedir.[72] Sünni hadis kaynaklarında, "İslam beş şey üzerine bina edilmiştir" diye başlayan bu rivayet, hemen ifade etmek gerekir ki, Caferi hadis kaynaklarında da aynen zikredilmekte; ancak, temel fark, bu beş esastan biri olan 'kelime-i şehadet' yerine, 'vilâyet/imamet'in sayılmasıdır.[73] Görüldüğü gibi *Buyruk*, söz konusu temel şartları sayarken Caferi hadis kaynaklarını değil, Sünni hadis kaynaklarını esas almış görünmektedir.

Diğer taraftan, eserde dört kapı-kırk makamdan ilki olan Şeriat kapısı anlatılırken, bu kapının, ibadet etmek olan üçüncü makamı münasebetiyle başlıca ibadetler, namaz, oruç, zekât, hac olarak sayılmıştır.[74] Oysa Şianın fürû-i dini on madde hâlinde saydığı, ayrıca zekâtla birlikte humusa mutlaka yer verdiği dikkate alınırsa, burada da Caferi anlayış yerine Sünni İslami anlayışın benimsendiği açıkça müşahede edilir.

Öte yandan, ibadetlerle ilgili mutlaka zikredilmesi gereken önemli başka bir husus da, eserde Aleviliğin sahip olduğu bâtını çizgi çerçevesinde, İslami ibadetlerin aynı karakterli yorumlara tâbi tutulmasıdır. Sözgelimi, eserde zekât, oruç ve hac gibi ibadetlere verilen anlam oldukça dikkat çekicidir: "Sofunun sofuya

[70] Şiada ru'yetullâhın imkânsızlığıyla ilgili olarak mesela bkz. İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-murâd*, Mektebetu'l-Mustafavî, Kum t.y., s. 230-232.

[71] *Age.*, s. 106.

[72] Söz konusu hadis için bkz. Buhârî, "İmân", 1; Muslim, "İmân", 19; Nesâ'î, "İmân", 3.

[73] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Uṣûl mine'l-Kâfî*, Tahran 1365, II. 18.

[74] *Buyruk*, nşr. Fuat Bozkurt, s. 126.

niyazı zekâttır. Sofunun sofuya saygısı oruçtur. Sofunun mürşidine tecellâsı hacca gitmektir. Sofunun mürşidine kalbini açması gaza yapmaktır (cihaddır)."[75]

Aynı şekilde abdestle ilgili olarak şu kayda da değinilmelidir. Esere göre tarikat abdesti dörttür. a) Dervişin yanına boş varmama, b) Her zaman taharette olma, c) Emr bi'l-ma'rûf yapma, d) Nehy ani'l-münker yapma.[76]

İfade etmeye gerek yoktur ki, gerek oruç, zekât, cihad gibi ibadetlerin, gerekse abdestin bu tür bâtını yorumlarının Caferilik açısından kabul edilebilirliği söz konusu değildir.

g) Eserin 34. başlığı, "On İki İmam, On Dört Masum, On Yedi Kemerbest" başlığını taşımaktadır. Burada, on iki imam, Şii/Caferi telakki çerçevesinde, Hz. Ali'den başlanarak Muhammed el-Mehdî'ye kadar sırasına uygun biçimde sayılmakta; fakat Hz. Hüseyin'in şehadetiyle ilgili sınırlı bilgiler dışında, hayatları, inançları ve yaşayışları hakkında kaynaklarla paralellik arz eden hemen hemen hiçbir kayda yer verilmemektedir. 'On dört masum'a gelince, bu kavram, Caferilikte, Hz. Peygamber ve kızı Fâtıma ile birlikte işaret edilen on iki imamı ifade etmek üzere kullanılmasına rağmen, eserde, on iki imamın, küçükken vefat eden çocukları sayılarak tamamen farklı bir anlayış benimsenmektedir.[77] On yedi kemerbest terimi ise, Caferilikte zaten söz konusu değildir.[78]

h) Eserde, Şii/Caferi gelenekte çok kuvvetli yeri olan Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesiyle ilgili olarak, sebep olanları lanetleyip şehitler için ağlama anlayışı belli ölçüde yer bulmaktadır. Kitapta 'on iki hizmet' anlatılırken 'sakkalık' hizmetine yer verilir. Buna göre, bu hizmeti gören kimse cemin sonlarına doğru su dağıtır, herkes Hüseyin'in haksız yere öldürülmesini hatırlayarak hüzünlenip göz yaşı döker; zâkirler, Alevi ozanların mersiyelerinden örnekler okurlar; bu arada, Yezîd'e lanet edilir. Ayrıca eserde, o sırada, "Hüseyin diye ağlayanların cehennemden kurutulacağı" belirtilir.[79]

Eserde, bu konuda Caferi anlayışla paralellik arz eden yaklaşımlar vardır. Sözgelimi, bazı Caferi kaynaklarda, "Hüseyin için ağlayanların azaptan kurtulacağı" yolunda birtakım rivayetler bulunmaktadır.[80]

i) Son olarak 'musahiplik' konusuna değinmek gerekir. Alevilikte en önemli erkândan birini teşkil eden musahiplik, yani bir çiftin başka bir çiftle 'kardeşlik' akdetmesi, *Buyruk*'ta vurgulu biçimde anlatılan hususlardan birisidir. Konu, "Muhammed ile Ali'nin Musahip Olması" başlığıyla işlenir. Buna göre, Hz. Muhammed Miraçtan evine döndüğünde Cebrail, "Ey Muhammed, Tanrı, Ali'yi vasiyet etmeni buyurdu, bunu niçin yerine getirmiyorsunuz?" dedi. O da, "Minber yok"

[75] *Age.*, s. 33.
[76] *Age.*, s. 123-124.
[77] Terimle ilgili geniş bilgi için bkz. Hamit Algar, "Çardeh Ma'sum-ı Pâk" mad., *DİA*, VIII. 227-228.
[78] On iki imam, on dört masum ve on yedi kemerbestin isimleriyle ilgili bkz. *Buyruk*, nşr. Fuat Bozkurt, s. 134-135.
[79] *Buyruk*, nşr. Fuat Bozkurt, s. 166-167.
[80] Örnek olarak bkz. Meclisî, *Biḥāru'l-envār*, X. 103; Muhammedî er-Rîşehrî, *Mîzānu'l-hikme*, Kum 1982, VI. 324.

diye cevap verdi. Cebrail, "Deve palanından minber yap" dedi, o da yapıp minbere çıktı. Ali'yi tavsiye etti. İkisi bir beden oldular, sonra da, "Ali'ye sevenleri sev, düşman olanlara düşman ol" diye dua etti. Arkasından, Ali'nin beline kuşak bağladı. "Ey inananlar her iki kişi birbirinizi kardeş kabul edin" buyurdu. Kendisi de Ali ile kardeş oldu. "Sen Musa ve Harun gibi benim kardeşimsin" (Doğrusu, senin benim yanımdaki konumun, Harun'un Musa yanındaki konumu gibidir) dedi. Sonra, inananlar lokma dağıttı; lokma dağıtmak buradan kaldı.[81]

Esas itibarıyla, Hicretten sonra, Medineli 'ensar' ile Mekkeli 'muhacirûn' arasındaki kardeşlik, 'muâhât' akdiyle ilgili olarak Şii/Caferi kaynaklarda, Hz. Ali'nin hilafete liyakat delillerinden biri olarak dile getirilen "Hz. Peygamber'in Ali ile kardeş olması", Alevilikte musahipliğin temeli değil, İslam öncesi dönemden beri gelen aile dayanışmasının İslami bir temele dayandırılması teşebbüsüdür. Ne var ki, eserde olayın vuku buluş şekliyle ilgili anlatımlar, Caferi kaynaklardaki bilgilerin çok iyi bilinmediğini göstermektedir.

Sonuç olarak, *Buyruk*, taşıdığı Şii/Caferi semboller bakımından çok zengin bir eser olmasına rağmen, yüzeysel nitelikli ilişkileri aşıp Caferilikteki temel inanç ve ibadet anlayışlarıyla uyum arz eden bir mahiyet taşımamaktadır.

2. *Erkânnâmeler (Bektaşi İlmihâli?)*

Alevilik-Bektaşilik, ağırlıklı vasfı bakımından 'tasavvufi hareket' olması, diğer tasavvufi hareketler gibi 'yol'a girmekten başlayarak, "Hak'ka yürümeye kadar" geçen süreç içinde yapılması gereken bütün temel görevleri ve bunları yerine getirme usûllerini ihtiva eden 'erkân'a sahiptir. Dönemlere ve bölgelere göre birtakım önemli değişiklikler gösteren söz konusu erkânlar, yazılı kaynaklara aksetmekten ziyade, 'pîr'lerin veya 'mürşid'lerin bilgisi ve uygulaması çerçevesinde varlığını devam ettirmiştir. Zaman içinde ise bunlardan bazıları dağınık olarak ve farklı etkilere fazlasıyla açık bir surette derlenerek bir araya getirilmiş, 'yol'un ileri gelenlerinde muhafaza edilmiştir. Bektaşilikle ilgili bazı kitaplardaki kayıtlardan hareketle bu eserler, *Risâle-i Tarîkat, Erkân, Erkânnâme, Tarîkat-ı Aliyye-i Bektâşiye* gibi adlarla anılmıştır. Sözgelimi, Bedri Noyan Dedebaba, *Bektaşilik, Alevilik Nedir* (Ankara 1987) isimli çok önemli eserinde, özel kitaplığında bulunan bu tür bazı yazmalara işaret eder.[82]

Bektaşi büyüklerinin özel kütüphanelerinde, sayısı onu bulan ve neşredilmeyi bekleyen bu eserler, hiç şüphe yok ki, bir bütün hâlinde gün yüzüne çıkmadıkça, ilim muhitleri çok önemli bir kaynak türünden mahrum kalmaya devam edecektir. Açıklıkla belirtmek gerekir ki, bu eserlerin şimdiye kadar gizli kalmasının en önemli sebebi, bizzat 'yol'un 'sırri' olması, yani gizliliğe dayanmasıdır. Nitekim A. Rıfkî'nin, yazdığı eseri *Bektaşi Sırrı* (İstanbul 1327) şeklinde isimlendirmesi, M. Tevfik Oytan'ın, eserini hangi kaynaklar çerçevesinde kaleme aldığını belirtirken, "Yolun ne kadar gizli eserleri varsa hepsini dikkat-

[81] *Buyruk*, nşr. Fuat Bozkurt, s. 12-16.

[82] Örnek olarak bkz. Bedri Noyan, *Bektaşilik, Alevilik Nedir*, Ankara 1987, s. 279, 315, 328, 331, 332.

le gözden geçirdim" demesi,[83] keza Bektaşiliğe girecek kimselerde, 'ağzının sıkı olması' şartının zikredilmesi[84] bunu yeterince ifade etmektedir.

Burada, genel bir fikir vermesi açısından, *Bektaşi İlmihâli* adıyla anılan bir erkânnâme ile diğer bazı eserlerle birlikte ona dayalı kaleme alınmış bir çalışmadan söz edilecektir.

İslami literatürde, "inanç, ibadet, muamelat, ahlak konuları ve yer yer büyük peygamberler, ayrıca Resul-i Ekrem'in hayatına dair özlü bilgileri içeren el kitabı" anlamına gelen ilmihâl,[85] ifade etmek gerekir ki, Bektaşilik açısından kullanımı olan bir terim değildir. Ne var ki, Dârülfünûn müderrislerinden Necip Asım, kendisine verilen isimsiz bir Bektaşi erkânını kısmen özetleyerek, kısmen de pasajlar vererek bir eser kaleme almış ve adını *Bektaşi İlmihâli* koymuştur.

Necip Asım'ın, kitabın önsözünde verdiği bilgiye göre, bir dostu, incelemek üzere kendisine bir kitap bırakmış, o da eseri tetkik ettiğinde o sıralarda mütalâa etmekte olduğu kitapla aynı olduğunu görmüştür. Kısaca Derviş Ali diye bilinen Muhammed Seyfeddîn b. el-Zülfikârî'ye (ö. 19. yüzyılın ortaları) ait olan eser, iki bölümden ibarettir; birinci bölümde, bazı 'evrâd u ezkâr', ikinci bölümde, 'âyîn-i cem' anlatılmaktadır. Necip Asım, önsözün son paragrafında da şöyle der: "Risaleye *Bektaşi İlmihâli* ismini ben koydum. Şu suretle, 'Bektaşi sırrı' denilen meşhur sırrın bir kısmı artık meydana çıktı; daha kalan varsa o da bir gün zahir olur. Zaten bundan böyle sır saklamak imkânı kalmadı."[86]

Belirtmek gerekir ki, büyük ölçüde söz konusu eserden yararlanılarak hazırlanan ve hakkında biraz sonra bilgi verilecek olan Haydar Kaya'nın kitabı dışında, eserin neşredildiği tarih olan 1925'den buyana 'ilmihâl' tabiri, gerek ilim çevrelerinde, gerekse Bektaşiler tarafından kabul görmemiş, bu adla anılan hiçbir çalışma meydana getirilmemiştir.

Kendisinin de 'yol' mensubu olduğu anlaşılan Haydar Kaya'nın kitabına gelince, yazar 1989 yılında *Bektaşi İlmihâli* adıyla yayımladığı eserinin önsözünde, kitabın ismini Necip Asım'dan aldığını, esasen eserini Tavaslı Hüseyin Kemterî'nin, *Ṭarîḳat-ı Âliyyi Bektāşiyye Evrād-ı Şerîfi* ve Ahmet Refik Bey'in *Mir'ātu'l-Meḳâṣıd* adlı eserleriyle birlikte Necip Asım tarafından özetlenen Derviş Ali'nin eserinden faydalanarak hazırladığını; diğer taraftan Bektaşilikte 'ilmihâl' tabirinin kullanılmayıp, 'erkânnâme' teriminin tercih edildiğini, bunun da 'kurallar kitabı' anlamına geldiğini ifade eder.[87]

Bu bilgilerden sonra Necip Asım'ın kitabından yola çıkarak, eserdeki Caferi mezhebiyle ilişkilere dair işaretlemelerde bulunulabilir. Kitaptaki iktibaslardan anlaşıldığı kadarıyla Derviş Ali, Şii/Caferi muhitlerle yakın ilişki içinde bulunduğu muhakkak olan bir şahsiyettir. Eserde bol miktarda Arapça dua, salavat ve

[83] Bkz. M. Tevfik Oytan, *Bektaşiliğin İçyüzü*, İstanbul 1979, s. 8.
[84] Bedri Noyan, *age.*, s. 233.
[85] İlmihâl geleneğiyle ilgili bilgi için bkz. Hatice Kelpetin, "İlmihâl" mad., *DİA*, XXII. 139-141.
[86] Necip Asım, *Bektaşi İlmihâli*, İstanbul 1343/1925, s. 3-4.
[87] Haydar Kaya, *Bektaşilik İlmihâli*, Manisa 1989, s. 4.

öteki bazı metinlerin bulunması bunu göstermektedir. On iki imam için okunacak salavatlarla başlayan eserde, uzun ibarelerden oluşan birçok salavat bulunmaktadır. Peşinden, yine imamların her biri için okunacak salavatlar, şefaat duası, üç sayfalık hacimde Arapça münacattan sonra 'ziyaretnâme' adıyla anılan ve on iki imamdan her biri için, gıyaplarında okunması gereken salat ve dua metinleri bulunmaktadır. Necip Asım'ın tafsil ettiğine göre, mesela 58-62. varaklarda 'ziyaretnâme-i kebîr', 62-73. varaklarda da Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve on iki imamla ilgili 'ziyaretnâme'ler yer almaktadır. Daha sonra ise tamamen Caferi fıkhı çerçevesinde, cenaze namazı, abdest alma, Arapça metinleriyle birlikte beş vakit namazın giriş ve çıkış vakitleri, rekatları, kılınış şekilleri anlatılmakta, sözgelimi, abdestte Caferi fıkhına uygun olarak ayakların (yıkanması değil) mesh edilmesi, keza secdede alnı toprağa, mümkünse Kerbelâ toprağından yapılmış mühre koymak gerektiği ifade edilmektedir.[88]

Eserin ikinci bölümü, yukarıda belirtildiği gibi, âyîn-i ceme ayrılmış olup, burada evli bir tâlibin yola intisabıyla ilgili erkân, detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Mücerretliğe yönelik herhangi bir kaydın olmaması, Derviş Ali'nin Babagân koluna mensup bir çelebi olduğunu göstermektedir. Çeşitli vesilelerle 'yol'dan bahsedilirken, 'Caferi mezhebi' tabirine açıkça yer verilmektedir. Sözgelimi, 'yol'a girişte dedenin tâlibe söylediği söz nakledilirken: "Farîza-i Hz. (Bâri)'nin emri ve Sünnet-i seniyye-i Hz. Muhammedî ve resm-i esâdullâh imâmü'l-müttekîn Hz. İmâm-ı Ali ve kavâid-i mezheb-i Hz. İmâm Ca'feri ve usûl-i Hz. Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî ve erkân-ı ehlullâh üzere..."[89] ifadelerine yer verilir. Gerçekten eserin birinci bölümünde, gerek dualar, gerekse cenaze namazı, abdest, secde, namazla ilgili detay, Caferilik çerçevesinde ifade olunur. Şu kadar var ki, eserde Caferi fıkhı bir tarafa, Kur'ani İslam'la bağdaştırılması mümkün olmayan içkiye (sekr) olumlu bir gönderme yapılır.[90] Keza eserde geçen çeşitli 'tercüman'larda, Caferi telakki açısından kabulü mümkün olmayan, 'Hak-Muhammed-Ali'nin tekliği'ni çağrıştıracak ifadelere yer verilir. Sözgelimi, bir tercümanın başında, "Allah Allah... Yüzüm yerde, özüm darda, erenler huzurunda, Hak-Muhammed-Ali dîvânında canım kurban, tenim tercüman...."[91] denilmektedir.

Haydar Kaya'nın *Bektaşilik İlmihâli*'ne gelince, her ne kadar eserde, Necip Asım'in ihtisar ettiği Derviş Ali'ye ait eserle, diğer iki kaynaktan yararlanıldığı söyleniyorsa da, çalışma tamamen amatör bir nitelik taşımaktadır. Hangi bölümlerin kimden alındığını takip etmek mümkün değildir. "Şeriat Bilgisi" ve "Tarikat Bilgisi" diye ikiye ayrılarak hazırlanmış olan eserin ilk bölümünde, temel inanç ve ibadetler; ikinci bölümde ise, bazı erkân anlatılmaktadır. Eserde, Derviş Ali'nin eseri gibi Caferiliğe dair işaretler açık bir şekilde müşahede edilmektedir. Abdest, ezan, kamet, vakit namazları, cenaze namazı Caferiliğe göre ele alınmakla birlik-

[88] Bkz. Necip Asım, *age.*, s. 5-9.
[89] *Age.*, s. 19.
[90] *Age.*, s. 10.
[91] *Age.*, s. 12.

te, bilgiler oldukça basit, zaman zaman hatalıdır. Sözgelimi, Caferiliğe uygun biçimde, humusun ticari kazançtan da verilmesi gerektiği belirtilmesine rağmen, bunun kimlere verileceğine dair bilginin Caferi anlayışla hiçbir ilgisi yoktur.[92]

Eserde, muhtelif inanç konularına değinilirken Caferi anlayış öne çıkartılmaya çalışılmakla beraber, zaman zaman Caferilikle örtüşmeyen görüşlere de yer verilir. Sözgelimi, Caferiliğin tevhid, adl, nübüvet, imamet ve meâd olmak üzere temel iman esasları, sırasına uygun biçimde sayılmış olmakla birlikte, hemen peşinden, "İmanın şartı altıdır: Allah'a, Allah'ın gönderdiği peygamberlere, ilahi kitaplara, meleklere, peygamberin vârislerine ve uhrevi sorumluluğa inanmaktır" denilmiş,[93] kader kelimesi yerine, 'vârisler' kelimesi eklenerek, Sünni İslam'la aynı paralelde bir anlayış[94] dile getirilmiştir.

Ayrıca daha önce belirtildiği üzere, Caferilik açısından 'on dört masum', Hz. Peygamber ve Hz. Fâtıma ile birlikte on iki imam olarak kabul edilmişken, Alevi-Bektaşi telakkide söz konusu kişilerin, "imamların ergenlik dönemine girmeden vefat eden on dört çocuğu" şeklindeki anlayış, Haydar Kaya'nın çalışmasında da kendisini göstermekte, terim, Caferilikle bağdaşmayan biçimde yorumlanmaktadır.

Görüldüğü gibi, her iki eserde de Şii-Caferi sembollere yer verilmekle birlikte, temel anlayış ve ibadetlerde Caferi izler, yok denecek kadar azdır.

* * *

Burada, konuya son vermeden önce iki hususa gönderme yapmakta fayda bulunmaktadır. Bunlardan ilki, günümüz Alevileri tarafından kaleme alınan eserlerde de Alevi-Caferi ilişkisi veya ilişkisizliğinin klasik kaynakların ortaya koyduğu çizgiyle hemen hemen aynı olmasıdır. Bunun tek istisnası, ayrı bir hareket olarak gelişen Çorum Ehl-i Beyt Camii çevresidir. Bu çevre, Aleviliği tamamen Şii karakterde yorumlayarak, hem inanç konularını hem de amelî hayatı tümüyle Caferi telakki çerçevesinde ele alıp yorumlamaktadır.[95]

İkinci husus, tarih boyunca varlığı bilinen ve bölgeden bölgeye oranları değişen "müteşerri Alevi yahut Bektaşiler"in namaz, oruç, hac gibi temel İslami ibadetlerini tarihî ve coğrafî sebeplerle, genellikle Hanefi çizgide sürdürmeleridir. Sözgelimi, bunlar abdestte ayakları yıkama, namazda elleri bağlama, secdede mühür kullanmama, Ramazanda iftar ve sahur vakitlerini ayarlama gibi konularda tamamen Hanefi ictihadlarına tâbi olmakta, Caferi fıkhıyla uzaktan yakından ilgileri bulunmamaktadır.

Sonuç

İslami inanç ve ibadet unsurlarıyla birlikte İslam öncesi bazı inanç ve geleneklerin bir tür karışımından ibaret olan Alevilik, temel karakteristiği itibarıyla ta-

[92] Bkz. Haydar Kaya, *age.*, s. 50.
[93] *Age.*, s. 39-40.
[94] Cibril hadisi diye bilinen ve iman esaslarının sayıldığı rivayetle ilgili olarak bkz. Muslim, "Îmân", 1.
[95] Geniş bilgi için bkz. İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, s. 57-59.

savvufi bir telakki olduğu için, İsnâaşeriye Şiası fıkhını temsil eden Caferi mezhebiyle, ne tarihinin herhangi bir döneminde, ne de bugün, açık, net ve güçlü bir bağ içinde olmamıştır. Alevi kültürü içinde kaleme alınmış, bu muhitlerde değişen oranlarda ilgi görmüş ve hâlen belli ölçüde ilgi görmeye devam eden klasik kaynakların ortaya koyduğu manzara, tek cümleyle ifade etmek gerekirse bundan ibarettir. Bu tespiti, kaynak türleri düzeyinde, kısa ifadelerle şu şekilde ifade etmek mümkündür.

1. Menâkıbnâmelerde Şii/Caferi çağrışımı yapan bazı motifler bulunmakla birlikte, Caferi mezhebinin ihtiyar edilip onunla amel edildiğini gösteren hiçbir ipucu yoktur.

2. 'Yol'un şairleri tarafından dillendirilen deyiş ve nefeslerde, ilk dönem itibarıyla dikkat çeken tedailer yok veya yok denecek kadar az ise de, 15. ve 16. asırlarda, özellikle Şah İsmail Hatâ'î ve Pir Sultan Abdal'da, lafız bakımından Caferi mezhebine mensubiyeti dile getiren ifadeler bulunmakla birlikte, bu mensubiyeti, içerik ve fıkhi anlayış bakımından teyit eden yaklaşımlar söz konusu değildir. Deyiş ve nefeslerde Hz. Ali'nin vilâyeti, on iki imam, Ehl-i Beyt, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehadeti gibi motifler, Şii/Caferi anlayışla kıyaslandığında 'yüzeysel ve sembolik' nitelikli bir görünüm arz etmekte, ayrıca şiirlerde, Caferi anlayışla taban tabana zıt birtakım telakkiler de fazlasıyla göze çarpmaktadır.

3. Bektaşilikten daha çok Kızılbaş Alevilik açısından merkezî bir öneme sahip olan *Buyruk*, Caferi anlayışa ilişkin motiflerin en bol bulunduğu bir kaynak hüviyetinde olmasına rağmen, eserde bazı Şii/Caferi motiflerin yine yüzeysel ve sembolik özellikte olduğu; 'vilâyet', 'on dört masum' gibi bazı konuların ise Şii/Caferi anlayışa tamamen zıt biçimde yorumlandığı; ayrıca namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadet kalıplarının Caferi tasnife göre değil, yaygın İslami anlayışa göre biçimlendirildiği; diğer taraftan söz konusu ibadetlerin yine Caferi anlayışla bağdaştırılması mümkün olmayacak biçimde yorumlandığı gözlenmektedir.

Kızılbaşlıktan çok, Bektaşilik bakımından öne çıkan 'erkânnâmeler'de de lafız bakımından Caferi mezhebine mensubiyetten söz edildiği hâlde yukarıda belirtilen sembollere yüzeysel nitelikli atıf yapılması ve abdest ile namaza ait bazı ahkâmın Caferiliğe göre anlatılmış olmasından başka, bu mensubiyeti pekiştiren yaklaşımlar bulunmadığı, ayrıca yer yer Caferi anlayışla çelişen, yer yer yaygın İslami anlayışla paralellik arz eden görüşlerin azımsanmayacak yekûn tuttuğu müşahede edilmektedir.

Sonuç itibarıyla, bazı ortak sembollerin kullanılması dışında, Aleviliğin Caferi mezhebine mensubiyetine yönelik bir yaklaşımdan söz etmek mümkün görünmemektedir.

islâmiyât VI (2003), sayı 3, s. 151-163

Bektaşilik ve Aleviliğin Sufi ve Esoterik Boyutu

Karşılaştırmalı Kavram Analizi

HÜLYA KÜÇÜK
YRD.DOÇ.DR., SELÇUK Ü. İLAHİYAT FAK.
hckucuk@yahoo.com

özet
Bektaşilik ve Aleviliğin bağımsız birer din mi yoksa İslam'a bağlı birer tarikat/mezhep mi oldukları hem teorisyenler arasında hem de konuyla dışardan ilgilenenler arasında sürekli bir tartışma konusu olduğu herkesin bildiği bir gerçektir. Bu makale, önce Bektaşilik ve Alevilik arasındaki ilişkiyi, sonra da bunların İslam tasavvufuyla ilgisini ele almayı amaçlamaktadır.
Bektaşilik, sıkça Alevilikle karıştırılır. Bu hataya düşen ilim adamları bile vardır. 19. asırdan, özellikle 1826'dan sonra Bektaşilik ve Alevilik birlikte çalışılagelmiş, hatta 'Bektaşilik ve Alevilikle' diye yeni bir terim ortaya çıkmıştır. Açıkça görülüyor ki, Bektaşilik 1826'da yasaklanınca, 'köy Bektaşiliği' Alevilikle aynılaştırılmış, 1925'te bütün tarikatların kapatılmasıyla da, Bektaşiliğin bütünü Alevilikle karıştırılmıştır
Bektaşilik ve Aleviliğin İslam tasavvufuyla ilişkisine gelince, Bektaşiliğin bir tarikat olduğu hususunda kimsenin şüphesi yoktur. Aleviliğin ise tarikata benzer yapısı ve şeyh, mürid, tarikat, marifet, hakikat, fütüvvet gibi tasavvufi terimleri sıkça kullanması bu konuda yeterli ipuçları verir mahiyettedir. Daha da önemlisi, hem Bektaşilik, hem de Alevilikte önemli bir figür olan Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), 'zühd'ü 'tasavvuf'a dönüştüren kişi olarak İslam tasavvufunda da önemli bir yere sahiptir

anahtar kelimeler
Bektaşilik, Alevilik, Şiilik, Tasavvuf, Cafer es-Sâdık.

Bektaşilik ve Alevilik söz konusu olduğunda, genelde "bunların, tarikat mı mezhep mi, İslam dışı bir din mi olduğu" konusu gündeme gelir. Konunun iyi bir analizi için, her şeyden önce bu iki terimin birbiriyle olan alâkasını irdelemek gerekmekir;[1] zira Bektaşilik ve Alevilik konusunu çalışanları bekleyen en önemli problem, bu iki terimin sıklıkla birbiriyle karıştırılması ve birbirlerinin yerine kullanılmasıdır. Konuyla ilgili literatüre baktığımızda görürüz ki, 19. asırdan bu yana bu iki terim birlikte kullanılagelmiş, hatta ikisi 'Alevilik-Bektaşilik' şeklinde bir terim hâline sokulmuş, ve bazı ilim adamları bile bu hataya düşmüşlerdir. 'Bektaşi-

[1] Bektaşilik ve Alevilik arasındaki ilişkiyi inceleyen bölümler, küçük bazı değişikliklerle yazarın *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler* adlı kitabından (Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s. 27-32) alınmıştır.

lik mi Aleviliğin kolu, yoksa Alevilik mi Bektşiliğin' konusu da konunun uzmanları arasında bir tartışma konusu olmuştur. Bazıları Bektaşiliği Aleviliğin bir kolu olarak ele alır.[2] Ancak, ilerleyen sayfalarda ele alacağımız diğer sebepler bir yana, Aleviliğin, Bektaşiliğin Çelebiyân koluna bağlı olması sebebiyle, Bektaşiliğin onun bir kolu olması imkânsızdır. Zira, bir birim, kendisinin alt koluna bağlı olamaz.

Bazı çağdaş yazarlar daha da ileri giderek, Bektaşiliğin, Osmanlı Devleti tarafından kurulmuş bir Alevilik şekli olduğunu söylemişlerdir.[3] Diğer bazıları ise, [4] ikisini tamamen aynı olarak telakki eder. Bu şekilde karşımıza çıkan terminoloji problemi, konunun tam bir analizine engeldir.[5] Açıkça görülüyor ki, Bektaşilik 1826'da yasaklanınca, 'köy Bektaşiliği' Alevilikle aynılaştırılmış, 1925'te bütün tarikatların kapatılmasıyla da, Bektaşiliğin bütünü Alevilikle karıştırılmıştır.[6]

Tarikatların kapatılması sırasında İstanbul, Üsküdar'da İnâdiye Dergâhı şeyhi olan Yusuf Fahir (Ataer) Baba'ya (ö. 1966) göre, Bektaşiliğin üç dalı vardır: Babagân, Aleviler [Çelebiyân] ve Sofuyân, ki bunlar sırasıyla Dedebabalar, Çelebiler ve Dedeler tarafından temsil edilir.[7] Atalay, Bektaşiliğin ikiye ayrıldığını düşünür: Babagân ve Çelebiyân. Çelebiyânın da tekrar Tahtacılar, Çepniler gibi, topluca 'Kızılbaş' adı altında anılan ve Alevi aşiretlerden oluşan yedi-sekiz dala ayrıldığını savunur.[8] Gölpınarlı, Çelebiyânı atlayan bir tasnif yapar: Babagân, yani Bektaşiler ve Dedegân (Dedeler), yani 'köy Bektaşileri' de denen Aleviler.[9] Mélikoff'un çalışmaları ise, konu hakkında birbiriyle uyuşmayan ifadeler içerir. Mesela bir makalesinde Bektaşiliği ikiye ayrılmış olarak düşünmez: Bektaşileri temsilen bir çelebiyi, Alevileri temsilen bir dedebabayı[10] (Dedebabanın aslında kimlerin temsilcisi olduğu konusu ilerleyen satırlarda ele alınacak.) kabul eder; *Hacı Bektaş* adlı eserinde ise, Bektaşiliğin iki koldan oluştuğunu söyler; ama Dedebabanın Alevilerin temsilcisi olduğu şeklindeki hatasını tekrar eder.[11]

[2] Bkz. mesela, İsmet Zeki Eyüboğlu, *Alevîlik-Sünnilik-İslam Düşüncesi*, İstanbul 1989, s. 66; a.mlf., *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik* (buradan sonra *Bektâşîlik*) İstanbul 1993, s. 33 vd., 141vd; Enver B. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi* (buradan sonra *Mezhepler*) İstanbul 1964, s. 254; Bedri Noyan, *Bektaşîlik Alevîlik Nedir* (buradan sonra *Bektaşîlik*), İstanbul 1995[3], s. 5.

[3] Mesela bkz. Atilla Özkırımlı, *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi: Alevîlik Bektaşîlik* (buradan sonra *Alevîlik Bektaşîlik*), İstanbul 1990, s. 182-4; Teoman Şahin, *Alevîlere Söylenen Yalanlar: Bektâşîlik Soruşturması-I*, Ankara 1995.

[4] Mesela, Ahmet Celalettin Ulusoy, *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşî Yolu*, Hacıbektaş 1986, s. 107 vd, 255 vd.

[5] Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Özkırımlı, *Alevîlik Bektaşîlik*, s. 78-83.

[6] Ahmet Yaşar Ocak, "Bektâşîlik Bir Tarikattır Ama Alevîlik Bir Tarikat Değildir", *Türk Yurdu*, (Aralık 1994) no: 88, s. 14.

[7] Yusuf Fahir [Ataer] Baba, "Bektâşîlik", *Tarih Dergisi* (15 Ekim 1951), no: 26, s. 1079.

[8] Besim Atalay, *Bektâşîlik ve Edebiyâtı* (buradan sonra *Bektâşîlik*), İstanbul 1340, s. 15-16.

[9] Abdulbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* (buradan sonra *Mezhepler*), İstanbul 1969, s. 40-1.

[10] Bkz. Irene Mélikoff, "L'ordre des Bektâşî après 1826" (buradan sonra "Bektâşî"), *Turcica*, XV (1983), s. 165 (makalenin Türkçesi: "1826'dan Sonra Bektâşîler Tarikatı" *Uyur İdik Uyardılar*, (buradan sonra, *Uyur İdik*), çev. T. Alptekin, İstanbul 1994, s. 227-54), s. 227-54).

[11] Bkz. Mélikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe* (buradan sonra *Hacı Bektaş*), çev. T. Alptekin, İstanbul 1998, s. 256.

Bektaşilik ve Alevilik, birçok ortak özellik taşır. Bununla birlikte, Bektaşilik, ana prensip ve ayinleri olan bir sufi tarikatı olduğu hâlde, Alevilik, Hz. Ali soyundan olmaya önem veren bir kimliktir. Üstelik, Bektaşilik herkese açık bir tarikatken, Alevilik için durum böyle değildir. Alevi olmak, Alevi bir aileden doğmayı gerektirir. Yani, Alevilikte soy önemlidir ve dışarıdan girmek veya sonradan Alevi olmak mümkün değildir.[12] Bektaşilik bir tarikat olduğu için, isteyen girer; tarikatta bir hiyerarşi ve tarikata gireni bekleyen bir eğitim programı vardır; ve 'Baba' olmak yıllar alabilir.[13] Oysa Alevilikte, bir pîr (şeyh) veya ocaktan (aile ağacından) gelmek, 'Dede' olmak için yeterlidir; zira Dedelik, soydan gelmektedir.[14]

Sofuyân/Sofiyan veya Kızılbaş diye de adlandırılan ve 'Dede'ye bağlı olan Aleviler, aynı zamanda Bektaşiliğin Çelebiyân koluna bağlıdırlar.[15] Ancak, 'purut' (reddediciler) da denen bazı Kızılbaş gruplar vardır ki, sadece ocakları ve bunun tabii bir sonucu olarak sadece Dedeleri tanır. Bunlar Çelebileri tanıyanlara 'dönük' derler.[16] Burada şunu hatırlamak faydalı olur: uzun bir zaman heterodoks grupların belli bir adı olmamıştır. Bu sebeple 'Rafızi' (heretik, kelime olarak 'reddeden' demek), 'mülhid (dinsiz, doğru yoldan ayrılmış), 'zındık' (kâfir, sapık) ve 'Kızılbaş' kelimeleri birbirleri yerine kullanılabilen kelimelerdi. Taşıdıkları aşağılayıcı mânâ sebebiyle, muhtemelen, 19. asırdan sonra 'Alevi' kelimesi, onların yerini almış; ancak, zamanla o da aynı aşağılayıcı mânâyı ifade eder hâle gelmiştir.[17]

Dedeler, soylarının Hz. Muhammed'e dayandığı iddia edilen ailelerdendir. Bir zamanlar, Hacı Bektaş Veli ve Erdebil dergâhlarına (Safeviye Tarikatı) bağlı idiler; ancak, bilinmeyen bir sebeple bağımsız hâle gelmişlerdir. Bu sebeple de bazı teorisyenler, onları ayrı bir grup olarak düşünür.[18] Babagân, onları Bektaşilerden saymadığı için, ayinlerine almaz. [19] Tabii Bektaşiliğe bilfiil girmeleri durumu müstesna.[20]

Mélikoff, Babagân kolunun başı olan Dedebabanın, sülûka (bir tarikata girmeye) önem veren ve bel evlatlığını tanıdığı için Hacı Bektaş Veli'nin evlen-

[12] Krş. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara 1983, s. 202

[13] Bkz. Belkıs Temren, *Bektâşîliğin Kültürel ve Eğitsel Boyutları*, Ankara 1995, s. 109-42.

[14] Bkz. Sefer Aytekin (haz.), *Buyruk*, Ankara 1958, s. 11 vd, 26, 27; Fuat Bozkurt (haz.), *Buyruk*, İstanbul 1982, s. 17 vd.

[15] M.T. Otyan, *Bektâşîliğin İçyüzü, Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?* İstanbul, cilt I (1945) · cilt II (1947): II. 10, 25; Yusuf Fahir [Ataer] Baba, "Bektâşîlik", s. 1079- 81:1079; M.F. Köprülü, "Bektaş, Hacı Bektaş Veli" mad., *İA*, İstanbul 1993, II. 462; Şapolyo, *Mezhepler*, s. 257, 323; "Bektâşîlik" mad., *TA*, İstanbul 1952, VI. 35; "Bektâşîlik" mad., *Meydan Larousse*, İstanbul 1981, II. 250; *Hâkimiyet-i Milliye*, 5 Mayıs 1338 (1922), no: 499, s. 2.

[16] A. Gölpınarlı, "Kızıl-baş" mad., *İA*, İstanbul 1993, VI. 789-95:790.

[17] Krş. I. Mélikoff, "Bektâşîler Tarikatı ve Hacı Bektaş'a Bağlı Zümreler: Probleme Toplu Bakış", *Uyur İdik*, s. 21-7: 25-6; a.mlf., "Kızılbaş", s. 6-7. 19. asırda kelimenin kullanıldığı kaynaklardan en öenmlisi olarak, bkz. S. M. Es'ad Efendi, *Üssü Zafer*, İstanbul 1243, s. 208 vd.

[18] Mesela bkz.Yusuf Fahir, s. 1079; Noyan, *Bektaşîlik*, s. 5.

[19] Yusuf Fahir, s. 1079.

[20] Atalay, *Bektâşîlik*, s. 23.

memiş olduğuna inanan Babalara bağlı olan Alevileri temsil ettiğini söyleyerek, –şimdiye kadar kimsenin dikkatini çekmeyen– açık bir hataya düşmüştür.[21] Bektâşilik ve Alevilik arasındaki ana farkın, Bektaşiliğin herhangi bir kimseyi üye olarak kabul ettiği hâlde, Alevilikte üyeliğin sadece soydan geldiği gerçeği ortada iken Mélikoff nasıl böyle bir şey söylemektedir, anlamak güçtür. Koşay da, Alevilerin Babalara bağlı olduğunu söylerken, benzer bir hataya düşmektedir.[22] Birge, Çelebilerin, daha çok köylerde oturan Kızılbaş ve diğer gruplar tarafından lider olarak tanındığını söylerken isabet etmektedir; ama Babalar ve Dedelerin arasını tefrikte hataya düşer ve Dedeleri, "Hacı Bektaş Veli'nin sadece yol evlatları olduğuna inanan organize olmuş Bektaşilerin" (Babaları kastediyor) başı olarak kabul eder. Birge'nin cümleleri şöyle: "Diğer taraftan, Hacı Bektaş'ın yol evladından başka çocuğu olmadığına –bel evladı değil yol evladı– inanan ve mücerred olan Dedeler, Balım Sultan tarafından ayarlandığı şekilde sistemin manevî ve organizasyonel başı olmuşlardır." Görüldüğü gibi burada Birge, Dedeleri 'mücerred' olarak ele alırken, başka bir hataya daha düşmektedir. Hâlbuki onlar, nesebi Hz. Muhammed'e kadar gittiği iddia edilen ailelerden gelmektedirler.[23]

Çelebiler ve Dedeler, Anadolu ve Rumeli köylerindeki Kızılbaş grupları nüfuzları altında tuttukları hâlde, Babalar büyük şehir ve kasabalarda oturmuş ve Arnavutluk'taki Bektaşileri nüfuzları altında tutmuşlardır. Şöyle demek daha doğru olur; ki, daha sonraki evrelerde Babalar, Arnavutluk'ta neşv ü nema bulup, diğer yerlere de buradan dağılmışlardır.

Aleviler, daha önce de belirtildiği üzere, bir zamanlar Safeviyeye bağlı idiler. Şii unsurlar taşıyan ve sufi bir hareket olan Safeviyye, tarihî olarak, Sünni bir tarikat olarak başlamıştı. Kurucusu olarak, Halvetiye şeyhlerinden Zahid Cilanî'nin müridi Ebû'l-Feth İshâk Safiyuddîn (ö. 745/1344-5) kabul edilir. Yedinci İmam olan Mûsâ Kâzım'ın soyundandır ve Doğu Azerbeycan'da bir kasaba olan Erdebil'de doğmuştur. Şeyh Cüneyd'in (848/1447-861/1460) idaresi döneminde tarikat, Şiileştirilmek istenmiştir. Anadolu'daki Türkmen aşiretleri –ki daha sonraları 'Kızılbaş' olarak adlandırılmışlardır– nüfuzları altına almışlardır. Bir söylenceye göre, bu bağlılıkları, Safiyuddîn'in oğlu olan Sadreddîn'in torunu ve halefi Hoca Ali'nin (1391-1429), Timur'un (ö. 1405) Anadolu'ya saldırıları sırasında savaş esiri olarak aldığı Türkmen aşiretler için şefaatiyle ilgilidir. Bu aşiretler Hoca Ali'nin şefaatiyle serbest bırakılmış ve bir süre Hoca Ali

[21] Sözleri aynen şöyle: "... Cette descendance est contestée par les *Alévi* qui ne reconnaissent pas les *bel evladı*, "la descendance par la sperme", mais seulement la descendance spirituelle, par voie d'initiation. Jusqu'à la fermeture de l'ordre, deux chefs spirituels résidaient en permanence à Hacı Bektaş: un *Çelebi*, reconnu par les *Bektâşî*, et un Dedebaba qui était le représentant des *Alévi*." Bkz. Mélikoff, "Bektâşî", s. 165. Ayrıca bkz. a.mlf., *Hacı Bektaş*, s. 256.

[22] Zübeyir Hamid (Koşay), "Hacı Bektaş Tekyesi" (buradan sonra "HBT"), *Türkiyat Mecmuası*, c. II, İstanbul (1926) [1928], s. 381.

[23] J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra ve Hartford, Conn 1937, s. 58.

ve müridlerinin oturduğu Erdebil'de kalmışlar, Anadolu'ya döndükleri zaman da Safeviyeye bağlılıklarını devam ettirmişlerdir.[24] Safevi Devleti'ni (1501-1722)[25] kurarak İran tahtını ele geçiren Şah İsmail, bu tarikatın şeyhlerinden biridir. [26] Aslen bir Türk tarikatı olan Safeviyye, bu ünlü şahsiyet sayesinde Anadolu'da büyük bir dinî ve politik güce sahipti.[27]

Kehl-Bodrogi'ye göre, yeniden organize olması sebebiyle İmamiye Şiasına ait kanaat ve inançları, Safevilerin yönettiği halk üzerinde gittikçe güç kazandı ve bunun tabii bir sonucu olarak, Safevilerin Kızılbaşlara çekiciliği gözle görünür bir biçimde azaldı ve Safevilere bağladıkları ümitleri boşa çıkan Kızılbaşlar, bağlılıklarını Bektaşilere yönlendirdiler. 1570'lerde bu bağlılık vardı,[28] ama, "belge yokluğu sebebiyle, Bektaşilerin Kızılbaşların bağlılıklarını hangi etaplardan geçerek elde ettiklerini tespit etmek imkânsızdır."[29]

Bektaşiler ve Aleviler arasında diğer bazı küçük farklar da vardır:

a) Bektaşiler, sadece bir 'pîr' (yani Hacı Bektaş Veli) tanırken, Aleviler, Hacı Bektaş Veli yanında nesebi Hz. Muhammed'e kadar gittiğine inanılan birçok pîr tanırlar.

b) Alevilikte, Bektaşilikteki dergâh yerine, dinî ayin ve benzeri toplantılarda kullandıkları 'meydan evi' vardır.[30]

c. "Ser ver, sır verme"* düsturunun, hem Alevilik hem de Bektaşilikte olmasına rağmen, Bektaşiliğin, 1826'da Yeniçerilikle birlikte kaldırılması –veya da-

[24] Tahsin Yazıcı, "Safeviler" mad., *İA*, İstanbul 1993, X. 53. Detaylı bilgi için bkz. F. Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkmenlerinin Rolü*, Ankara 1976; J. Calmard, *Études Safavides*, Institut Français de Reserches en Iran, ed., Paris ve Teheran 1993; H. Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rüchwirkung auf Shiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam*, 41 (1965), s. 95-223.

[25] Şu veya bu şekilde 1773'e kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir.

[26] Yazıcı, "Safeviler" mad., s. 54. Detaylar için bkz. A. Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict*, Berlin 1983, s. 30-100; J.L. Bacqué-Grammont, *Les ottomans, les safawides et leurs voisins*, Nederlands Historish-Archeologish instituut te Istanbul 1987.

[27] Yazıcı, "Safeviler" mad., s. 56-7.

[28] S. Faroqhi, "The Bektashis: A Report on Current Research" (buradan sonra "Bektashis"), *Bektachiyya.Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* (buradan sonra *Bektachiyya*), ed. A. Popovic ve G. Veinstein, İstanbul 1995, s. 17 (K. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Alevîten, Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, [Freie Universität, Berlin 1985, Doktora Tezi], Berlin 1988, *Islamkundliche Untersichungen*, c.126, s. 162-219'dan naklen).

[29] *Age.*

[30] Bu konular hakkında bkz. A. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, s. 5; Ocak, "Bektâşîlik Bir Tarikattır Ama Alevîlik Bir Tarikat Değildir", s. 13-19; E.R. Fığlalı, "Alevîlik Bektâşîlik Üzerine", s. 5-7. Ayrıca bkz. Atalay, *Bektâşîlik*, s. 16-20; Fuad Köprülüzâde, "Bektâşîliğin Menşe'leri", (buradan sonra "Menşe'ler"), *Türk Yurdu* II (Nisan 1341), no: 7, s. 121-40: 127-28; A. Gölpınarlı (haz.), *Menâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyetnâme*, İstanbul 1958, s. 7; Mélikoff, "Bektâşîler Tarikatı", s. 25; Ulusoy, s. 255; Kehl-Bodrogi; P. Dumont, "Alevîlike", *Turcica* XXI-XXIII (1991), s. 155-72; Bedri Noyan, "Bektâşî-Alevî Konusunda Bir Gezinti", *Türk Yurdu*, no: 88, s. 34-8; Orhan Türkdoğan, "Bedri Noyan'la Bektâşîlik Üzerine", s. 8-9; a.mlf., *Alevî-Bektâşî Kimliği: Sosyo-antropolojik Araştırma* (buradan sonra *Kimlik*), İstanbul 1995.

* Baha Said, *İttihad-Terakkinin Alevilik Bektaşilik Araştırması*, nşr. Nejat Birdoğan, İstanbul 1994, 63.

ha doğru bir ifadeyle, sınırlandırılması– ve 1925'te bütün tarikatların kapatılması gibi olaylardan dolayı, Aleviliğe göre daha gizli bir yapıya büründüğünü kabul etmek gerekir. Alevilikse bir tarikat olmaktan çok, bir kimlik olduğu için, hiçbir zaman bu yasaklardan etkilenmemiştir. Bektaşiler kendilerini gizlerler ve buna, birçok anlamı olan, hatta anlamı bile gizli olan 'Bektaşi sırrı' diye tabir ederler. Bir yoruma göre bu, Bektaşilikte insanın 'ilahlaşmış [hatta 'Allah'ın en büyük adının (ism-i a'zam)] insan' olduğu şeklindeki inanca kadar giden teolojik bir meseleyle ilgilidir. Diğer bir yoruma göre, sır, "kadının erkeklerle aynı statüde olmasıdır".[31] Bu terim, Bektaşilerin birbirlerini tanımak için kullandıkları araçlara da işaret edebilir; ki, bu da içki içmek ve 'sultanım', 'nazarım', 'erenler' gibi kelimeleri içerir.[32] Bektaşilerin zaman zaman tarikatlarının adını dahi şifreli olarak "Tarîkat-i Nâzenîn"[33] şeklinde kullanmaları, bu gizliliğin bir devamıdır. Bazı Alevi grupların ise, diğerleri arasında göze çarpan ve "Tanrı Ali'dir" şeklinde (ki, bu tabir ileride açıklanacaktır) bir 'sırr'ları vardır. [34]

d) Mélikoff'a göre, şehirlerde yaşayan Bektaşiler, Sünni İslam'ın etkisinde ve şöyle veya böyle Kur'an ve hadis kültürü olan kişiler iken, Aleviler genelde ilhadın menşei olarak bilinen bölgelerde oturmuşlardır ve Kur'an ve hadis kültürleri yok denecek kadar azdır.[35] Aslında bu hüküm, asli kaynaklarından habersiz bazı Alevi topluluklar için geçerli olabilir. (Batılı araştırmacıların, Aleviliği temel kaynaklarına göre değil, yaşayan Alevi topluluklar üzerinde yaptıkları araştırmalara göre hüküm verdiği akılda tutulmalıdır.) Zira ana kaynakları ayet ve hadislerle doludur. Köprülü ve Gölpınarlı, Alevileri 'köy Bektaşileri' diye adlandırırlar; zira Aleviler, kendilerini, Bektaşilerle "aynı fenomenin kaba bir formunu paylaşır" durumda görürler.[36]

[31] Aslında, Bektaşi kadınların sosyal ve dinî hayatta erkekle eşit statüde olmaları diye bir şey yoktur. Mesela Bektaşilikte hiç 'kadın şeyh' yoktur. Ayinlerde ve sosyal hayatta kadın sadece, 'bacı erenler'dir ve şeyhin eşi olarak belli bir statüde olur. Diğer kadınlar da ayinde, ayin için yemek yapmak (lokma hazırlamak) vb. işlerle meşgul olurlar. Geleneksel Sünni kadınlardan tek farkları, serbestçe erkekler arasında dolaşmalarıdır. Bektaşilikte kadının statüsü için bkz. Hülya Küçük, "Tasavvufta Kadın", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. VII (1997), s. 299-398:394-5.

[32] Bkz. Birge, s. 159-60. Bektaşilerin, Müslüman olduklarını söyledikleri hâlde Yahudiliği gizlice yaşayan Sabataistlerle (Dönmeler) de ilgileri olduğu iddia edilmiştir. (Bkz. Abdurrahman Küçük, *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi*, İstanbul t.y., s. 154, 225). Bu iddia doğru ise, kendilerini gizlemelerinin bir sebebi de bu olabilir. Sabataistler hakkında bilgi için bkz. Alaaddin Gövsa, *Sabatay Sevi*, İstanbul 1939; S. Galib, *Belgelerle Türkiye'de Dönmelik ve Dönmeler*, İstanbul 1977; M. Perlmann, "Dönme", *EI²*, II. 615-6; A. Küçük, "Dönme" mad., *DİA*, İstanbul 1993, IX. 518-20.

[33] Tarîkat-i Nâzenîn, Bektaşi tarikatının 1826'da yasaklanmasından sonra, kendilerini gizlemek için Bektaşilerin kendileri tarafından verilen bir isimdir: A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977, s. 250-1.

[34] Bkz. Nejat Birdoğan, *İttihad-Terakki'nin Alevîlik-Bektâşîlik Araştırması: (Baha Sait Bey)*. (Buradan sonra *Bektâşîlik*), İstanbul 1994, s. 46.

[35] Krş. Mélikoff, "Kızılbaş", s. 6; a.mlf., *Hacı Bektaş*, s. 255.

[36] Bkz. M.F. Köprülüzâde, "Influence du chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans", (buradan sonra "Influence",), *DFTEM*, no.1, İstanbul 1929 ["İslam Sufî Tarikatlarına Türk- Moğol Şamanlığının Tesiri", çev. Y. Altan, *AÜİFD*, XVIII (1970), s. 141-52]; Gölpınarlı, *Mezhepler*, s. 40-1.

Bütün bunların anlamı şudur ki, Bektaşiler ve Aleviler arasındaki farklar, esas itibarıyla birtakım sosyal faktörlerden ortaya çıkmaktadır ve bazen, kültürlü olup olmamaya indirgenebilir. Bu sebeple, daha önce saydığımız farklara rağmen, inanç sistemleriyle ilgili çok az fark vardır. Her ikisi de on iki imamı tanır ve özellikle Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765)[37] büyük ihtiram gösterir. İbadetlerinin merkezinde yer alan Allah-Muhammed-Ali üçlüsü, 'üçler' olarak kabul edilir. Her ikisi de Muharrem ayının ilk on gününde, 'matem geceleri'ni kutlarlar. Şiilerden aldıkları 'tevellî' ve 'teberrî' doktrini ve 'meydan'da mürşidin gözetimi altında yapılan 'âyin-i cem' ikisinde de vardır. Bu ayinde yerine getirilmesi gereken on iki görev (açıkça anlaşılıyor ki bu 'on iki görev', 'on iki imamı hatırlatıcı bir rakamdır), nefes, gülbâng ve tercemân denen Türkçe şiirler ve 'lokma' denen bir yemek vardır. (Bektaşilerde bu yemek alkollü olurken, Alevilerde 'semah'lı olur. Semah, Babagân Bektaşilerince pek rağbet görmez.[38]) Hz. Ali'nin doğum günü veya Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma ile evlendiği gün olarak kabul edilen 21 Martta kutlanan 'nevruz';[39] günahların bağışlanması gayesiyle yapılan 'baş okutması' ve belli suçları işleyen kişilerin cemaatten dışlanması demek olan 'düşkünlük', iki grupta da var olan âdetlerdendir.[40]

Bektaşiliğin, tarikatlar arasında 'Türk' renginin en belirgin bulunduğu tarikat olduğu birçok araştırmacı tarafından belirtilmektedir. Mesela, Mevlevi tarikatının aksine Bektaşiler, Osmanlı'nın kültürel hayatının büyük oranda İran ve Arap kültürünün tesirinde olduğu dönemlerde bile, edebiyatlarında Türk dili ve usûllerini kullanmışlardır. Ziya Gökalp'ın (1876-1924) sosyolojisinin tesiriyle, Türkçülerin, Bektaşiliğin Türkiye üzerindeki kültürel etkisinin olduğu görüşünü savunduklarını da burada belirtmek gerekir. Noyan, Ulusoy ve diğer bazı Bektaşi/Alevi yazarlar, bunun, akademisyenler tarafından da kabul edilen ilmî bir gerçekmiş gibi kabul edilmesi için gayret göstermişlerdir. Noyan, mesela, Türk halkının, gelenek ve sanatıyla hakettiği yere gelmesi için çırpınanın ve Türkçenin resmî dil olması konusunda Karamanoğlu Mehmed Bey'i (1246-1277)[41] ikna edenin Hacı Bektaş Veli olduğunu savunmaktadır.[42] Eryek Baba Tekkesi sâbık postnişini Turgut Koca Baba'ya (ö. 1997) göre, Bektaşiliğin üniversel olduğu, millî sınır tanımadığı ve Türkçenin sadece Bektaşiliği gereği gibi anlamak için gerekli olduğu şeklindeki görüşü, burada not düşmeye değer bir noktadır.[43]

[37] İsnâaşerenin altıncı imamı ve Caferiyenin kurucusu: Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sadık" mad., *DİA*, İstanbul 1993, VII. 1-3.

[38] M. Eröz, *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik*, Ankara 1950, s. 118. Birge ve Mélikoff bunu 'semâ' (işitme) olarak adlandırırken hata yapmaktadırlar (bkz. Birge, s. 199; Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 135). Oysa semâ daha çok Mevlevi ayini için kullanılır. Semah, kelime olarak, 'cömertlik, eli açıklık' mânâsına gelen 'semahat'tan gelmiş olabilir.

[39] Detaylı bilgi için bkz. Noyan, *Bektaşîlik*, s. 180-210.

[40] Krş. Birge, s. 211-12.

[41] Biyografisi için bkz. T. Ünal, "Mehmed Bey, Karamanoğlu" mad., *Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1976, XXIII. 404-5.

[42] Noyan, *Bektaşîlik*, s. 84 vd.; a.mlf., *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik* (buradan sonra *BYBA*), Ankara 1998, I. 310, 352.

[43] Turgut Koca ile 2 Haziran 1997 tarihli röportajımdan.

Bektaşilik ve Türk milliyetçiliği arasında oluşturulmaya çalışılan bu bağın yapay olmasına rağmen, aslında Bektaşiliğin Türk İslamı propagandasına uygun bir yapısı ve tarihi olduğunu kabul etmemiz gerekir. İslam'ı yaymak için Anadolu'ya gelen Hoca Ahmed Yesevî'nin müridleri diyebileceğimiz 'abdallar',[44] Anadolu'ya kendileriyle birlikte Türk âdetlerini de getirmişler ve bu, farklı bir İslam anlayışına sebep olmuştur. Bektaşiler, bu abdalların devamından başka bir şey değildir.[45] Bektaşi doktrin ve ayinlerinde Türk din ve âdetlerinin tesiri açıkça görülür. Bektaşiler ayin ve edebiyatlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nda kültürel hayatın büyük oranda Farsçanın etkisinde olduğu zamanlarda bile, ayin ve edebiyatlarında Türkçeyi kullanmışlardır.[46] Bektaşilik ve Türklerin eski dinlerinden birisi olan Şamanizm arasında pek çok ortak nokta vardır. Sadece bazı Türk kavimlerince benimsenmiş olan Şamanizm, bazı araştırmacılar tarafından ikinci plana atılmıştır.[47] Bununla birlikte, burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Bektaşilik ve Türkler tarafından kabul edilen Şamanizm, Budizm ve Maniheizm gibi dinler arasında bazı ortak özellikler olduğu doğrudur; ancak, Bektaşilikle Yeni Platonculuk,[48] Hıristiyanlık, Hurufilik,[49] Şiilik gibi felsefi görüş ve dinler arasında da bazı ortak özellikler olduğu konusunun göz ardı edilmemesi gerekir.[50]

Tasavvuf geleneği içinde Bektaşiliğin en yakın olduğu tarikat, aralarındaki rekabete (önceki sayfalarda geçti) rağmen yine Mevlevilik, daha doğrusu Mevleviliğin Şems koludur. Bilindiği gibi Mevleviliğin Sultan Veled kolu, 'zahirî' (*exoteric*) iken Şems kolu, 'bâtınî'dir (*esoteric*).[51] Hatta, Bektaşi söylencesine göre, Mevlânâ'yı (ö. 1272) Mevlânâ yapan Şems, Hacı Bektaş Veli'nin müridlerindendir.[52] Daha da önemlisi, Mevlevilikte iki silsile vardır ve birisi Hz.

[44] Orhan F. Köprülü, "Abdal" mad., *DİA*, İstanbul 1988, I. 61-2.

[45] Bkz. Köprülüzâde, "Influence"; Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara 1986.; A.Y. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri* (buradan sonra *Motifler*), İstanbul 1983; M. R. Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, Ankara 1991. Ayrıca bkz. Cemal Bardakçı, *Anadolu İsyanları*, İstanbul 1940, s. 50-94 (Burada, Aleviliğin bir 'Türk tarikatı' olduğunu, oysa Bektaşilik ve Türklük arasında bir ilgi olmadığını, onun Arnavutluk'tan gelmiş Babaların tarikatı olduğunu savunur).

[46] E.E. Ramsaur, "The Bektashi Dervishes and the Young Turks" (buradan sonra "Bektashi"), *Muslim World*, XXXII (Ocak 1942), s. 9; I. Mélikoff, "Namık Kemal'in Bektaşiliği ve Masonluğu" (buradan sonra "Namık Kemal"), *Tarih ve Toplum*, (Aralık 1988), no: 60, s. 18. Ayrıca bkz. İ.H. Baltacıoğlu, "Hacıbeyzade Ahmet Muhtar Yeytaş ile Görüştüm", *Yeni Adam*, (9 İlk Kanun (Aralık) 1943), no: 467, s. 6-8.

[47] Bkz. Ocak, *Motifleri*, İstanbul 1983.

[48] Platon'un 'idea' öğretisinin, gizemci-tanrıcı bir düşünceciliğe dönüşmüş hâli. Plotinus (203-270) tarafından kurulmuştur. (Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1979, 403-5.)

[49] Hurufizm, 8./14. asırda Esterabadlı (bugünün İran'ında) Fazlullâh Hurûfî'ye (ö. 1394) isnat edilen, gnostik ve Kabbalist temayülleri olan gayri Sünni bir fırkadır. Bkz. A. Bausani, "Hurūfiyya", *EI²*, III. 600-1.

[50] Kaynak ve detaylar için bkz. Küçük, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, s. 20-2.

[51] A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (buradan sonra *Mevlevîlik*), İstanbul 1983, s. 204.

[52] Gölpınarlı (haz.), *Vilâyetnâme*, s. 93-8.

Ali'nin adını ihtiva ettiği için 'Alevi', diğeri Hz. Ebû Bekir'in adını ihtiva ettiği için 'Bekri' adını alır.[53] Mevlevilerin virdi olan *lâ ilâhe illallâh* zikri de Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye öğrettiği zikirden başkası değildir.[54] Her iki tarikatın da 'melami' meşrep[55] olmaları, onları birleştiren diğer bir hususdur.[56] Her iki tarikatta da mutfak önemlidir ve Mevlevilikte 'ateşbâz' denen aşçıdede ile Bektaşilikteki 'aşevi babası'nın (Dedebabadan sonraki en büyük baba) görevleri sadece yemek yapmak değil, aynı zamanda canlara rehberlik etmektir.[57] Bazı Mevlevilerin Mevleviliği, zaman zaman, Bektaşiliğin şifreli adı olan 'Tarîkat-i Nâzenîn' şeklinde anmaları, benzerliklerin vardığı son nokta olsa gerektir.[58]

Aleviliğe gelince, onda da Türk kültürünün ve İslami unsurların, daha doğrusu bu ikisinin en iyi birleşimi olan 'tasavvufi unsurlar'ın varlığı belirgindir. Zira Türkler, İslam'ı, tasavvufi formda benimsemişlerdir.[59] Her şeyden önce, Bektaşilik ve Alevilikte büyük ihtiram gösterilen on iki imamdan birisi olan Ca'fer es-Sâdık, tasavvuf otoritelerine göre zühdden[60] tasavvufa doğru evrimi hazırlayan kişidir. [61] Bilindiği üzere tasavvuf tarihi, genelde, zühd, tasavvuf, tarikatlar ve günümüz olmak üzere dört dönemde ele alınır. Tasavvuf döneminde (3./9.-7./12. asırlar), tasavvuf sadece 'zühd' olmaktan çıkıp, günümüz tabiriyle 'mistisizm' diyebileceğimiz bir karaktere bürünmeye, yani ruhî ve bâtını bazı hâller, ruh tasfiyesi, Allah'a vusul, marifeti elde etme gibi konular, artık herkesin anlamayacağı kelimelerle (ıstılahi kavramlarla) ifade edilmeye başlanmıştır.[62] Ebû Abdirrah-

[53] Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 202-3.

[54] Bkz. Ahmed el-Eflâkî, *Menâkibu'l-Ârifîn*, Ankara 1988, II. 997.

[55] İlk olarak Hamdun el-Kassâr'a (ö. 271/884) nispet edilen 'Melamilik' bir tarikat değil, tasavvufta bir meşreptir. Ululuktan, kendini göstermekten, halkın saygı ve sevgisini kazanma kaygısından, keramet arzusundan uzak, bu sebeple tekke ve tarikat kıyafetlerine karşı oluşu ifade eder. Ancak Hamdun el-Kassâr için 'ilk Melameti' demek doğru değildir. İkinci asrın başlarında da mevcuttu. Detaylar için bkz. Ebû Abdurrahman es-Sulemî, *Usûlu'l-melâmetiyye ve ğalatu'ş-şûfiyye*, thk. A.A. Fâvi, (*et-Taşavvuf: el-Vech ve'l-vechi'l-âhir*, s. 213-361), Mektebetu'z-Zehra, Kahire 1415/1995; A. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992, s. 24 vd.

[56] Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 170-2, 206; a.mlf., *Mevlevîlik*, s. 186.

[57] *Age.*, s. 290.

[58] Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 192.

[59] Bkz. M.F. Köprülüzâde, "Anadolu'da İslâmiyet", *Daru'l-Fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası (DFTEM)* (syl 4, 5, 6, İstanbul,1338/1922), no.4, s. 288. Türklerin İslam'a girişi ve sufilerin bundaki rolleri için bkz: Köprülüzâde, "Influence"; M.F. Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1988; H.Z. Ülken, "Türklerin Anadolu'ya Yerleşmesi", *Türk Yurdu*, I (Şubat 1341/1925), no: 5, s. 358-65; A. İnan, *Tarih'te ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1986; C. Cahen, *The Turks in Iran and Anatolia Before the Mongol Invasion*, Philadelphia 1955; E. Aydın, *Nasıl Müslüman Olduk? Türklerin Müslümanlaştırılmasının Resmi Olmayan Tarihi*, Ankara 1994; Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 204.

[60] En güzel tanımıyla zühd, dünya ve mal sevgisini kalbinden çıkarmak ve bunlar için günah işlememektir. Bu mânâ en güzel "Dünyada zâhidlik, helali haram kılmak ve malı zayi etmek [kullanmamak] değil, Allah'ın elindekinin, sana, senin elindekinden daha sağlam gelmesidir [Allah'ın elindekine daha çok güvenmen, dünyaya bel bağlamamandır" (İbn Mâce, "Zühd", 1)] hadisinde ifade edilmiştir. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Konya 2003, s. 38-47.

[61] Abdulkâdir Mahmûd, *el-Felsefetu'ş-şûfiyye fi'l-islâm*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y, s. 156 vd.

[62] Detaylar için bkz. Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 47-54.

mân es-Sulemî (ö. 412/1021) ve İbnu'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre, tasavvuftaki makâmât (makamları) ve ahvâli (hâlleri)[63] vazeden Ca'fer es-Sâdık'a: "Neden duamız kabul olmuyor?" diye sorulduğu zaman: "*Li ennekum ted'ûne men lâ ta'rifûneh* (Çünki siz, tanımadığınıza dua ediyorsunuz)" diyerek[64] 'marifet'i öne çıkaran ve insanları, "avâm (halk), evliya (Allah'ın sevgili kulları, veliler) ve enbiya (nebiler, peygamberler)" diye üçe ayıran da yine odur.[65]

İmam Ca'fer Buyruğu (kısaca: *Buyruk*. Diğer adları: *Menâkıb-ı Evliyâ*, *Menâkıbnâme*, *Fütüvvetnâme*) olarak bilinen Alevi ilmihâline şöyle bir göz atmak bile, bu tezin geçerliliğini görmek için yeterli olacaktır. Şöyle ki, bu kitapta tasavvufun, daha doğrusu tarikatlar döneminin ana konusu olan "dört kapı kırk makam",[66] "tarikat-pîr-mürşid-tâlib-mürid-sofu-derviş"[67], nefs-i emmâre, nefs-i levvâme,[68] gibi tasavvufi terimler ve "Nefsini bilen Rabbini bilir,"[69] "ölmeden önce ölünüz,"[70] "Ben ilmim şehriyim Ali de onun kapısı"[71] gibi tasavvufta çok kullanılan hadisler[72] tasavvufta kullanılan mânâlarıyla yer almaktadır.

Hatta Alevilerin itikadlarında asıl problem gibi görünen "Alevilerin, Hz. Ali'yi Tanrı tanıdıkları" konusu da tasavvufi bir meselenin yanlış yorumlanmasından başka bir şey değildir. Aslında, Alevi itikadında kelime-i tevhidin, *lâ ilâhe illallâh, Muḥammedun rasûlullâh. 'Aliyyun veliyyullâh. Veliyyun 'Alî, Allâh* olduğu iddia edilse[73] de, doğru olanı, yalnızca bazı Alevi gruplarında: "Tanrı Ali'dir" şeklinde bir 'sırr'ın veya inancın olduğudur.[74] Biz de *Buyruk*'ta sadece *lâ ilâhe illallâh, Muḥammedun rasûlullâh. 'Aliyyun veliyyullâh* ibaresini bulabildik.[75] "Ve-

[63] Hâl, Allah'tan kalbe gelen bir (his, heyecan ve) mânâdır. Bu mânâ kalbe geldiği zaman, kul onu iradesi ve kesbi ile kendinden defedemez. Gelmediği zaman da tekellüf ve zorla cezb ve celb edemez. Havf, bast, üns, reca, kabz, fena, bekâ, gibi... Makam ise, tâlibin yolundan ve ictihad mahallinde ayak basıp tutunmasından ibarettir. Makamın derecesi, kulun Hakk Teâlâ'nın dergâhındaki kesbi mikdarınca olur (Ali b. Osman el-Cullab Hucviri, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. S. Uludağ, İstanbul 1982, s. 289). Tasavvuf erbabınca en çok kabul görmüş tasnife göre makamlar: Tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikr, teveccüh (tamamen Allah'a yöneliş), sabır, murakebe ve rıza olmak üzere ondur. Bu tasnif, Necmuddîn-i Kubrâ'nın (ö. 618/1221) tasnifidir. Makamları 1001'e çıkaranlar da vardır. Konuyla ilgili çeşitli görüşler için bkz. Mustafa Kara, "Tasavvuf Kitabiyâtında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usûlu Aşere Geleneği", *Hareket*, (Ocak-Şubat 1980), sayı: 11-12.

[64] Mahmûd, *el-Felsefetu'ş-şûfiyye fi'l-islâm*, s. 156 vd; Abdulkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. ve haz. M. Zerik - A.A. Baltacı, Beyrut 1993/1413, s. 267.

[65] Mahmûd, *el-Felsefetu'ş-şûfiyye fi'l-islâm*, s. 156 vd.

[66] *Buyruk* (Aytekin), s. 18, 19, 28, 29, 33, 37, 67, 74, 80, 122, 126, 139, 150; *Buyruk* (Bozkurt), s. 21, 70, 125 vb.

[67] *Buyruk* (Aytekin), s. 29, 42- 64, 69, 128,-38, *Buyruk* (Bozkurt), s. 39, 50, 90, 123 vb.

[68] *Buyruk* (Aytekin), s. 93.

[69] *Age.*, s. 42, 71, 254.

[70] *Age.*, s. 177; *Buyruk* (Bozkurt), s. 89.

[71] *Buyruk* (Aytekin), s. 214; *Buyruk* (Bozkurt), s. 172.

[72] Bu hadisler ve hükümleri için bkz. Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 34 vd.

[73] Gölpınarlı, "Kızıl-baş" mad., *İA*, VI. 789-95.

[74] Bkz Birdoğan, *Bektâşîlik*, s. 46; Eyüboğlu, *Alevilik-Sünnilik-İslam Düşüncesi*, s. 73-80.

[75] *Buyruk* (Bozkurt), s. 14, 118.

liyyun Ali, Allah" şeklinde bir inanışın olduğunu kabul etsek bile bu, tasavvufun en çetrefil konularından olan ve esasen Muhyiddîn İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) geliştirdiği vahdet-i vücûd[76] anlayışındaki 'insan-ı kâmil' ve "veli mi üstündür nebi mi?" konusuyla ilgili olmaktan öte gitmez. Şöyle ki, vahdet-i vücûd anlayışına göre, 'insan-ı kâmil', Allah'ın bütün sıfatlarını kendisinde toplayan en üstün varlık derecesi[77] olarak, *min vechin* (bir yönüyle) Allah'tır. Zira o, kendisini Hakk'ta yok etmiş kimsedir; kendisinin bir varlığı yoktur. O, Hakk'ta ifnâ-ı vücud etmiş (yok olmuş), Hakk'ı, Hakk'ın görüş açısından Hakk'ın gözüyle görendir. Bu mânâda o Hakk'tır.[78] Hz. Ali de Allah'ın en büyük velisi olarak bu mertebeye ermiş kişidir. Zaten *Buyruk*'taki tevhid kelimesinde (*Aliyyun veliyyullāh*) de Hz. Ali'nin 'veli'liği ön plana çıkarılmıştır. 'Veli' kavramı, vahdet-i vücûd kâillerine göre, hem 'nebi'yi hem de 'resul'u ihtiva eder, yani onlardan daha ihatalıdır. Zira *velî* kelimesi, ilahi isimlerden birisiyken, 'nebi' ve 'resul' değildir. Bir insanın 'insan-ı kâmil' olmasının ilk şartı da 'veli' olmasıdır. Velâyet, her şeyden önce, Hakk, âlem ve Hakk ile âlemin birbirleriyle münasebeti hakkındaki nihai hakikatlerin kemali ile bilinmesini gerektirmektedir.[79] Alevilere göre, Hz. Ali bu mertebeye ermiş üstün bir insan olarak, Hz. Muhammed'le aynı bedendeki bir candır;[80] Hz. Muhammed ve Ali âlemden de önce yaratılmışlardır.[81] Bundan yola çıkarak, tasavvuftaki 'Hakîkat-ı Muhammediye'[82] yerine, "Alevilikte, 'Hakîkat-ı Muhammediyye ve Aliyye' vardır" demek yanlış olmaz.

Görüldüğü gibi, yanlış yorumlanan bu mefhumları anlamak için vahdet-i vücûdu çok iyi bilmek gerekir. Hatta Mustafa Kara'ya göre, Muhyiddîn İbn Arabî, Alevilik ve Bektaşiliğin de içinde olduğu Şia ile Sünni İslam dünyasının

[76] Gerçekte Allah'tan başka varlık olmadığına inanmak olarak özetleyebileceğimiz ve 'tevhidin zirvesi' diyebileceğimiz vahdet-i vücûd, genelde panteizm veya hulul ve ittihadla (Tanrı'nın âleme hululü ve onunla bir oluşuyla) aynı imiş gibi telakki edilmiştir. Esasen panteizm, Tanrı-âlem ikiliğini kaldıran, Tanrı'nın her şeyi ihata ettiğini, hatta O'nun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilahi varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dinî ve felsefî bir doktrindir. Buna göre, bu açılım içerisindeki madde ezelî ve ebedî olmaktadır. Hemen hemen her dinî kültürde panteist yönelişlere rastlamak mümkün olmakla birlikte, panteizmi saf ve tutarlı şekliyle bulmak mümkün değildir. Vahdet-i vücûd ise 'Mutlak Varlık' olan Allah'tan başka hiçbir varlığın gerçek olmadığını müşahede yoluyla bilmek demektir. Detaylar için bkz. Küçük, Tasavvuf *Tarihine Giriş*, s. 54-61.

[77] Vahdet-i vücûdda varlık mertebeleri için bkz. M.E. Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabi'de Varlık ve Mertebeleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.

[78] Vahdet-i Vücûdda 'insan-ı kâmil' hakkında açık ve öz bilgiler için bkz. T. İzitsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. A.Y. Özemre, İstanbul 1998, s. 347-68.

[79] Detaylar için bkz. *age.*, s. 371-84.

[80] Bkz. mesela *Buyruk* (Aytekin), s. 214; *Buyruk* (Bozkurt), s. 171-2.

[81] Bkz. mesela *Buyruk* (Aytekin), s. 150, 213; *Buyruk* (Bozkurt), s. 171.

[82] Vahdet-i vücûddaki, 'taayyün-i evvel'e (yaratılışta ilk oluşuma), yaratılan ilk şeyin Hz. Muhammed'in nuru olması hasebiyle 'Hakîkat-ı Muhammediye' de denir. "*Kuntu nebiyyen ve Âdemu beyne'r-rūḥi ve'l-cesed* (Âdem ruh ve ceset arasında iken ben peygamber idim)" hadisi (Tirmizî, "K. Menâkıb", 1; İbn Hanbel, IV. 66; V. 59, 379) de bunu gösterir mahiyettedir.

ortak şahsiyetidir[83] ve bu sebeple onun vahdet-i vücûd anlayışını en derli toplu şekilde açıkladığı eseri olan *Fuṣûṣu'l-hikem* adlı eseri, bu iki dünya arasında bir köprü olabilir.[84] Süleyman Uludağ'a göre ise, bir köprü aramak gerekirse, Muhyiddîn İbn Arabî'den çok, Hakîm Senâî (ö. 1131),[85] Ferîduddîn Attâr (ö. 1193?), Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî ve Molla Câmî (ö. 1492)[86] gibi Farsça eser vermiş sufilerin eserlerine bakmak gerekir.[87]

Öte yandan tasavvuf, Alevilik (ve Bektaşilik) de dahil, Şii unsurlara bir oranda geçiş vermektedir. Hatta tasavvufun içerdiği bu unsurlar sebebiyle Şiiliğin, Sünni İslam dünyasında yayılıp gelişmesine engel olduğunu savunanlar da olmuştur.[88] Her şeyden önce, çok iyi bilinen bir gerçektir ki, sufiler, Hz. Muhammed'in soyundan gelenlere çok özel bir sevgi ve bağlılık duyarlar. Sufi şeyhlerinin, Hz. Muhammed'in soyundan geldiğine ve bu sebeple 'sadat' veya 'şurefâ' olduklarına inanır.[89] Her tarikatın Hz. Muhammed'e kadar giden ve 'silsile' denen bir zinciri vardır. Öyle ki, bazı araştırmacılar bu durumu, "[Hz] Muhammed'in kutsanması" olarak nitelendirirler.[90] Alevilikte de Hz. Muhammed'in soyundan olmak çok önemlidir; hatta Aleviliğin özünü oluşturur: 'pîr' veya 'Dede' olmak için evlâd-ı Resul veya Ali'den olmak gerekir.[91] Yine tasavvuftaki fütüvvet, mehdi,[92] ricâlu'l-gayb,[93] velinin mahfuz oluşu,[94] kabirlere tazim (aşırı

[83] Mustafa Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul 2002, s. 468.

[84] Bkz. Süleyman Uludağ, "Şiilikte Tasavvuf", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Özet)*, İstanbul 1994, s. 207-16 (M. Kara'nın tebliğin müzakerecisi olarak söz aldığı bölüm, s. 213).

[85] İran edebiyatının büyük şairlerinden biri olup Farsça mesnevi tarzının kurucusu ve Attâr ile Mevlânâ'nın mübeşşiridir. Biyografisi için bkz. Ahmed Ateş, "Senâî", *İA*, X. 476-86.

[86] Timurlular devrinde yetişmiş İranlı büyük şair ve âlim. Biyografisi için bkz. H. Ritter, "Câmi", *İA*, III. 15-20.

[87] Uludağ, "Şiilikte Tasavvuf", s. 215.

[88] Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995, s. 150.

[89] Bkz. C.E. Bosworth, "Sayyid" mad., *EI²*, IX. 114-15.

[90] İsveçli ilim adamı Tor Andrae, *I Myrtenträdg'arden* (Uppsala 1947) adlı eserinde bunun üzerinde ilk duranlardandır: A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, s. 10, 27, 82.

[91] Bkz. mesela, *Buyruk* (Aytekin), s. 12, 15-17, 20, 26-27.

[92] Müslümanlarca, kıyametin kopucağı zamandan önce gelip dini ve adaleti ikame edeceğine inanılan kişi.

[93] Gayb erenleri. Manevi kuvvet sahibi veli. Güçlü dualarıyla Ümmet-i Muhammed'in yardımına koşarlar. Hakk'ın gayrı bunları; bunlar da Hakk'ın gayrını bilmezler. (Kısa notlar için bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 594-5.) Bu kavramla ilgili tartışmalar için bkz. S. Uludağ, "Abdal" mad., *DİA*, İstanbul 1988, I. 59-61.

[94] Tasavvufa göre Allah'a olan sevgisi ile ibadet ve mücahedesiyle Allah'a varan, O'nda yok olan kişi, artık Allah'ın koruması altındadır: Zira hadiste de belirtildiği üzere, Allah onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olmuştur: Yüce Allah şöyle buyurdu: Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse, Ben ona mutlaka savaş açarım. Kulum, üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla bana yaklaşamaz. Kulum, nafilelerle de bana yaklaşmaya devam eder, nihayet Ben, onu severim. Onu sevince de işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum; Ben'den bir şey isterse veririm. Bana sığınırsa onu korurum. Yapmak durumunda olduğum hiçbir hususta, ölümden hoşlanmayan müminin ruhunu alma zamanındaki tereddüdüm kadar tereddüt göstermem ve aslında Ben onu üzmekten de hoşlanmam" (Buhârî, "Rikak", 38).

hürmet), hurufî kültür, ayetlerin mistik te'vili (işarî tefsir)[95] gibi konularla, Şiilikteki, sırasıyla, Hz. Ali'nin 'fetalığı' (*lā fetā illā 'Aliyyin* sözüyle de işaret edilen Hz. Ali'nin örnek genç oluşu), mehdi, gaybetteki imam, imamların masum (günahsız) oluşu, Ehl-i Beyt[96] kabirlerini tazim, hurufî kültür, Şii tefsir arasında az da olsa bir örtüşme mevcuttur.[97]

Burada, önemi açısından özellikle 'fütüvvet' kelimesi üzerinde durmak yerinde olacaktır. Kelime olarak gençlik; mertlik, insanlık, mânâlarına gelen bu kelime, hicrî 2. asırdan beri "başkalarının hatalarını affeden", "kendisini başkasından üstün görmeyen" "düşmanı olmayan" gibi mânâlarda tasavvufi bir terim olarak kullanılmakta idi.[98] Kelimeyi tasavvufi bir terim olarak ilk kullananın, zühden tasavvufa geçişi hazırladığına yukarıda işaret ettiğimiz Ca'fer es-Sâdık olduğu yolunda görüşler vardır.[99] Abbasi halifesi Halife Nâsır li-Dînillâh (ö. 622/1225) zamanında bir teşkilata dönüşmüş olan 'fütüvvet'in 'Seyfî (savaşa hazır) ve Esnaf kolları vardı.[100] Nâsır li-Dînillâh'ın bizzat İmamiye Şiasına mütemayil oluşu, bazı Şiilerin Fütüvvet teşkilatına alınmalarını kolaylaştırmış, Hz. Ali'nin, fütüvvet ehlinin 'pîr'i (Seyyidu'l-fityân, Başyiğit) sayılması da bu süreci hızlandırmıştı.[101] Halife'ye bu konuda *Avārifu'l-Ma'ārif*[102] adlı eseriyle tanınan Ebû Hafs Şihabuddîn Ömer es-Suhreverdi (539/1145-632/1234) destek olmuştu.[103]

Bütün bunlardan çıkarılması gereken sonuç şudur ki Bektaşilik ve Aleviliği anlamak için mezhepler tarihi yanında, Türk-İslam tarihi, felsefe ve tasavvuf (sufizm) kültürüne sahip olmak gerekir. Fenomen bu şekilde ele alındığında Sünnilikle 'teorik Bektaşilik ve Alevilik' arasında farklardan çok, ortak yönlerin olduğunun anlaşılacağı muhakkaktır.

[95] Sufi veya mutasavvıfın, Kur'an ayetlerini kalbine doğan işaretlere dayanarak açıklaması. Detaylar için bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara 1974; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir" mad., *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 424-8.

[96] Hz. Peygamber'in ailesi (kızı Fâtıma, damadı Ali ve onların oğulları Hasan ve Hüseyin dahil). Kısa ve öz bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt" mad., *DİA*, İstanbul 1994, X. 498-501.

[97] Krş. Türer, s. 148-9; Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 468. Şiilikte Tasavvuf hakkında detaylı bilgi için bkz. M.K. Şeybî, *eş-Şıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyu'*, Kahire 1969.

[98] Sufilerin 'fütüvvet' tanımları için bkz. Kuşeyrî, s. 226-31.

[99] Bkz. Mahmûd, *el-Felsefetu'ş-şûfiyye fi'l-islām*, s. 157 vd. Ayrıca bkz S. Uludağ, "Fütüvvet" mad., *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 259-61: 259.

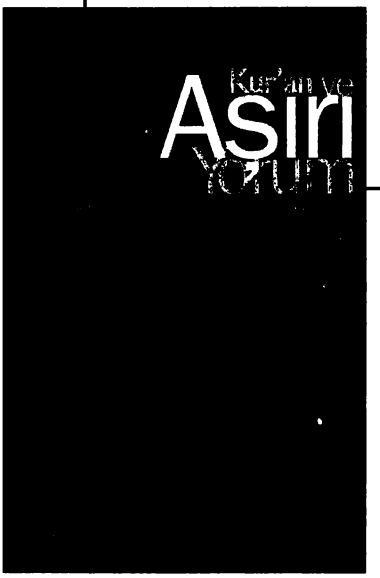
[100] Detaylar için bkz. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Kitâbu'l-Fütüvve*, neşr. S. Ateş, Ankara 1977; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medāricu's-sālikīn*, Kahire 1403/1983, II. 353-65; Şeybî, *eş-Şıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyu'*, I. 515; S. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1995, s. 196; a.mlf., "Fütüvvet" mad., *DİA*, XIII. 259-61.

[101] Uludağ, "Şiilikte Tasavvuf", s. 215

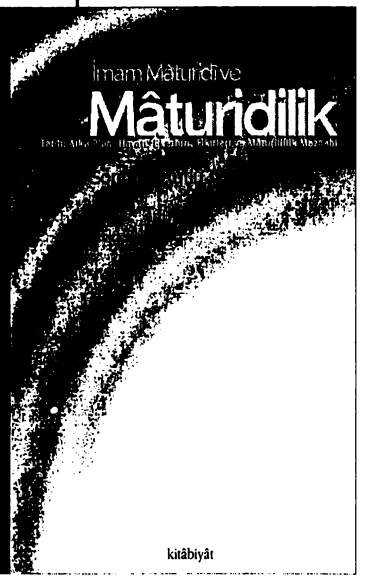
[102] Eser tahkikli olarak yayımlanmıştır: (thk. A. Mahmûd-M.B. Şerif, Kahire 1971)

[103] Ebû Hafs Şihabuddîn Ömer es-Sühreverdi, *Avarifu'l-Maarif (Tasavvufun Esasları)*, haz. H.K. Yılmaz- İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul 1990, s. x (hazırlayanların takdimi); A. Y. Ocak, "Fütüvvet (Tarih)" mad., *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 261-5: 262.

kitâbiyât



KUR'AN VE AŞIRI YORUM
MUSTAFA ÖZTÜRK
472 SAYFA



İMAM MATURİDÎ VE MÂTURİDÎLİK
SÖNMEZ KUTLU

yeni çıkan kitaplar için
www. islamiyatdergisi.com

islâmiyât VI (2003), sayı 3, s. 165-172

Tercumân-ı Bektaşiyân[1]

YAYINA HAZIRLAYAN: ÖMER FARUK TEBER*

Bismillâhirraḥmânirraḥîm.

Allâhumme ṣallî ve sellim ʿalâ seyyidinâ nûr-i surûr-i enbiyâ, ḥabîb-i nûr-i Hudâ, şefîʿ-i rûz-i cezâ Ḥaḍret-i Muḥammedi'l-Muṣṭafâ. Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ nûr-i şâh-ı evliyâ, netîce-i "mâ yûḥâ" veliy-yi müctebâ memdûḥ-ı esrâr. Lâ fetâ illâ Ḥaḍret-i İmâm ʿAliy-yi'l-Murtaḍâ. Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidetinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i Ḥatîceti'l-Kübrâ; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidetinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i Fâṭımati'z-Zehrâ; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm Ḥasan el-Ḫulḳu'r-rıḍâ; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm Ḥüseyin şâh-ı şehîd-i deşt-i Kerbelâ; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm Zeyne'l-Âbidin; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm Muḥammed Bâḳır; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm Mûsâ el-Kâẓım; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm ʿAlî Mûsâ er-Rıḍâ; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm Şâh Tâkî; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm Şâh Naḳîy; Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm Ḥasan el-ʿAskerî; Al-

[1] 17. yüzyıla ait, III+13+IV Varak, Milli Kütüphane 06.MK.YZ.A 3769 nolu yazma. Alevî-Bektaşî toplulukların özelliklerinden biri, dinî öğreti, âdâp ve geleneklerin günümüze kadar sözlü olarak aktarılması ve gelecek kuşaklara bırakılmasıdır. Bu sözlü birikimin yanında 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aynı amaçla yazılı metinler de oluşturulmuştur. Bunlardan birisi de tarikat ileri gelenleri tarafından konulan ve tarikatın yasası niteliğindeki ilkeleri, davranışları ve kuralları ihtiva eden eserler olan *Erkannâmeler*'dir. Alevi-Bektaşi geleneğinde yazılı formun diğer bir biçimi de, belli bir hizmete başlarken okunan, kısa ve çoğu Türkçe, nesir ya da manzum biçimde düzenlenmiş, geleneğin inancını, düşüncesini öz olarak veren dua formundaki Tercümanlardır. Transkribe ettiğimiz bu yazma eser, bir Bektaşî Tercümanı olmakla birlikte aynı zamanda bu yönüyle bir Erkannâme niteliği de taşımaktadır. (Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, s. 121, 355; Anke Otter-Beaujean, M. A. "Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not", *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*, 26-27 Nisan 1983 Antalya, Ankara 1985, s. 3 vd.)

* Arş.Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

lâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâl-i Ḥaḍret-i İmâm Mehdî ṣâḥibu'z-zamân; O cân-ı cânân sırr-ı yezdân, tâbiʿ-i fermân, bâdî'l-emn ve'l-emân, Allâhumme ṣallî ʿalâ seyyidinâ bâ-nûr-i cemâlinâ Ceharda maʿṣûm-ı pâḳ ḥüccetü'l-ḳâ'imi'r-raḥmân delîl-i burhân ve ʿalâ men'itteba'ahum ilâ yevmi'd-deverân.

Nâd-i Alî

Bism-i şâh ʿAlîyyen maẓharu'l-ʿacâ'ib ve'l-ğarâ'ib tecîduhu ʿavnen fi'n-nevâ'ib lî ilellâh ḥuccetü küllî hemmin ve ğammin seyeclâ bi-nûr-i aẓametik yâ Allâh yâ Allâh yâ Allâh ve bi-nûr-i nübüvvetik yâ Muḥammed yâ Muḥammed yâ Muḥammed ve bi-ḥaḳḳi ve bi-nûri velâyetik yâ ʿAlî yâ ʿAlî yâ ʿAlî ve ʿaleyhi muḥavvilî yâ Ebû'l-Ḥüseyin ve yâ Ebû't-Turâb edriknî edriknî "Lâ fetâ illâ ʿAlî, Lâ seyfe illâ Zülfiḳâr", rabbenâ taḳabbel minnâ bi-ḥaḳḳi Aḥmed ve Ḥaydar hû dost.

Sabâh Tercumânı

Bism-i şâh Allâh Allâh, sabahlar ḫayr ola; ḫayırlar feṯḥ ola; şerler defʿ ola; münkir münâfıḳlar mât ola pîrimiz ḳuṭb-ı cihân dervîş derd-mend ile On iki imâm, on dört maʿṣûm-ı pâḳ dîdârından ḳaṭârından ayırmaya. İsteklerimiz ḥâṣıl ola namazlarımız niyazlarımız ḳabûl ola. Ḥaḍret-i şâh-ı Kerbelâ'nın ḫimmeti kerâmeti mürüvveti üzerimize ḥâḍır ve nâẓır ola. Yûf münkire laʿnet Yezîd'e raḥmet mü'mine hû gerçekler demine.

Vaḥdet Tercumânı

Bism-i şâh Allâh Allâh, aḳşamlar ḫayr ola; ḫayırlar feṯḥ ola; şerler defʿ ola; münkir münâfıḳlar mât ola pîrimiz ḳutb-ı cihân dervîş derd-mend ile on iki imâm, on dört maʿṣûm-ı pâḳ dîdârından ḳatârından ayırmaya. Nebîy-yi Velî ḥâḳ-ḫandân Muḥammed ʿAlî eksik, ḳuṣur, noḳṣân göstermeye. Ḥaḍret-i hünkâr Ḥacı Bektâş-ı Velî'nin ḫimmeti ḥâḍır ve nâẓır ola, şefâʿatından maḥrûm eylemeye; ḥâḍır, ğâ'ib erenler demine hû dost.

Tığ-Bend Tercumânı

Ḫidmet merdâne-bend itdim, dil-bendînî kusâde ḳılmışam nefsime, dost-bendînî rehber ile pîre ḳılduḳ iḳtidâ taḳdı Ṣalmân boynuma Tığ-bendimî ber-cemâl-i Muḥammed kemâl-i Ḥüseyin ʿAlî-râ bülend-i ṣalavât. Allâh Allâh Eyvallâh.

Tercumân-ı Ğuṣl

Neveytu en ağtaṣile minnî ğuṣli'l-ḫaḳîḳati ve'r-refʿi minnî, eş-şeyṭân ve'l-vesves ve'l-ḫırṣ ve'l-baḫl ve'l-kiẕb ve'l-buğḍ ve'ş-şirk ve'ṭ-ṭumʿ fi'l-ḳalb ve'ṣ-ṣumṭ fi'l-beden ve raḥme fi'r-rûḥ ve nûran aʿṭınî Allâhu yevmu'l-ḳıyâmeti iğfirlî Allâhu Ekber.

Tercumân-ı Libâs

Bismillâhirraḥmânirraḥîm. "Ve iẕâ şi'nâ beddelnâ emṡâlehum tebdîlâ".[2]

[2] "Dilediğimiz zaman onları benzerleriyle değiştiririz." (76/İnsân, 28).

Su Tercumânı

Selâmullâh Ḥasan Ḥüseyin; la'netullâh Yezîd ve 'alâ ḳavmi yezîd. Duvazda İmâm ceharda ma'ṣûm-ı pâḳ rûḥ-ı revânları şâd ve ḫandân ola. Yûf münkire la'net Yezîd'e; raḥmet mü'mine hû gerçekler demine.

Sofra Tercumânı

Allâh, Allâh, ḳadîm Allâh diyelim. Geldi 'Alî sofrası destûr şâh diyelim ḥaḳ verdi biz yiyelim Allâh hû diyelim.

Türbe Tercumânı

Bism-i şâh Cemâlindir senin, nûr-ı ilâhî yüzündür, âlemin mühriyle mâhî, ayağın toprağını ey maẓhar-ı ḥaḳ erenler; başımın tâcî kulâhî niyâz olsun sana dünyâ padişâhî "Ve lillâhi'l-meşriḳu ve'l-mağribu fe-eynemâ tuvellû fe-ṣemme vechullâh",[3] "Sîmâhum fî vucûhihim min eṣeri's-sucûd"[4]

Eşiğe Niyâz Tercumânı

Ḳoymuşum eşiğine cân ve sırrî, Eşiğinde budur hem ḥâcetüm
Hem vücûdum ola ṣâf ve cevheri Ben faḳîre ḳılasun bir naẓarı

Posta Niyâz Tercumânı

Ser-cemâl-i dost, bi-vech-i 'Âdem heft miḥrâb e'lest cehâr-kûşe-i post Allâh ḥaḳ hû dost.

Yüzünü Yıkarken Okunacaḳ Tercumân

Dest-i ḳudret cemâl-i Muḥammed kerem-şâh-ı velâyet, ber-cemâl-i Muḥammed kemâl-i Ḥasan Ḥüseyin 'Alî-râ bulend-i ṣalavât.

Baş Okutdurulacak Vaḳtin Tercumânı

Bism-i şâh "Rabbenâ ẓalemnâ enfusenâ ve in lem-teğfir lenâ ve terḥamnâ lenekûnenne mine'l-ḫâsirîn"[5] Allâh, Allâh; "Em-eradtum",[6] yüzüm perde özüm yerde, gözüm gönlüm erenlerin rıḍâsında Ḥaḳ Muḥammed 'Alî divânında cânım ḳurbân tenim tercumân bu faḳîrden ağrınmış, incinmiş ercân-ı kardeş var ise dile gelsun bile gelsun ḥaḳḳını alsun Allâh, Allâh, Eyvallâh.

Ba'de'l-Ḳabûl Okunacak Tercumân

Ḥamden lillâh ki, erenlerden bugün meydân faḫri bulmuşum gönül tâcın uyarub menzil-i erkân-ı faḫra ermişem. Hidâyet tâcını ṣıdḳ ile aldım ele şifâ buldum yâ ṣaḥib-i meydân-ı faḫr Allâh Allâh Eyvallâh.

[3] "Doğu da, batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır" (2/Bakara, 115).
[4] "Onların yüzlerinde secdelerin izinden nişanları vardır." (48/Fetih, 29).
[5] "Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz!" (7/A'râf, 23).
[6] "Yoksa Rabb'inizden bir gazabın üstünüze inmesini mi istediniz ki bana verdiğiniz sözden caydınız." (20/Tâhâ, 86).

Üç Adım Âdâb-ı Erenler Üzere Atladıkda Ḥuḍûr-ı Mürşîde Varılur iş Bu Tercumân Okunur

Kaşlarım miḥrâba niyâza gelmişiz ḳıble gördük kim ânın'çun niyâza gelmişiz Allâh, Eyvallâh hû dost.

Mürşîde Niyâz Olunur İken Okunacak Niyâz Tercumânı

"Ve lillâhi'l-meşriḳu ve'l-mağribu fe-eynemâ tuvellû fe-ṣemme vechullâh",[7] "Sîmâhum fî vucûhihim min eṣeri's-sucûd"[8]

Tekbîrden Sonra Okunacak Tercumân

Allâh, Allâh erenler aşḳına kemter kemîne yüzüm ḥaḳ eyledum sürdüm zemîne.
Ğuyûben kaygusuzdan tâc-ı izzet, Hû diyelum erenler demine.

İkrâr Tercumânı

Hamden lillâh ben oldum bende-i ḫâṣ Hudâ, cân u dilden aşḳla hem çeker ela'bâ, râh-ı ẓulmetden çıkub doğru yola baṣtu ḳadem. Ḥâb-ı ğafletden uyandum cân-ı gözüm, kıldum küşâ meẕhebim ḥaḳ Ca'ferî'dir ğayrılardan el yudum. Pîrim üstâdım Hacı Bektâş-ı ḳutb-ı evliyâ, on iki imâm bendesiyuz biz kerde-nâciyyunûz. Yetmiş iki fırḳadan olduk dahi berî cudâ, ḥaḳ bilub bel bağlayub ikrâr virûb erenlere, rehberi oldu Muḥammed mürşîdimdir Murtaḍâ.

Şafâḳ Ṭulû' Etmezden Evvel Ṣalavât-ı Şerîfe Nâd-i Alî ve Sabâh Niyâzı Ḳırâat Olundukdan Sonra Okunacak Münâca'ât

Afv u taḳṣîrât maḥvu seyyi'ât ḥuṣûl-i ḫayr murâd, berâ müddet-i ḥâcât, def'i beliyyât, teraḳḳî-i aşḳullâh, muḥabbetullâh ve ma'rifetullâh idrâk-i pâḳ müyesser şöden. Yâ Rabb, bi-kesb-i aḫlâḳ-ı ḥamîde ve def'i aḫlâḳ-ı zemîme ve bi-ervâḥ-ı düvazda imâmân ve ceharde ma'ṣûm-ı pâḳ-ı kemer-beste-i Alî kerremellâhu vecheh. Ve ḥaftâd-ı şuhedâ-i deşt-i Kerbelâ, riḍâ-yı Hâḳ Celle ve 'alâ'l-fâtiḥa.

Penç Ḳıble

Tenim ḳıblesi, ḳalbim ḳıblesi, aḳlım ḳıblesi, fehmim ḳıblesi, cânım ḳıblesi.

Ma'lûmdur ki tenim ḳıblesi Kâ'be'dir yani, vucûdum ve ḳalbim ḳıblesi Beytü'l-Ma'mûr yani, gönlüm, aḳlım ḳıblesi mürşidimdir ve fehmim ḳıblesi başımdır ve cânım ḳıblesi cemâlullâhdır. Bu ẕikrolunanların cümlesi 'Âdem'dedir. Ve's-selâm.

Ma'lûmdur ki tenim ḳıblesi kâ'bedir. Yani vücudum ve ḳalbim ḳıblesi Beytü'l-Ma'mûr'dur. Yani gönlüm, aḳlım ḳıblesi mürşîdimdir ve fehm ḳıblesi başdır ve cânım ḳıblesi cemâlullâhdır. Bu ẕikrolunanların cümlesi 'Âdem'dedir vesselâm azîzim.

[7] "Doğu da, batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır." (2/Bakara, 115).
[8] "Onların yüzlerinde secdelerin izinden nişanları vardır." (48/Fetih, 29).

Ṭarîḳata Dâir Ba'ḍı Suâl ve Cevâb

S. Ey 'aşıḳ-ı ṣâdıḳ nerde ikrâr verdin?

C. Erenler meydânında ve pîrler muḳâbelesinde ikrâr verdim.

S. İkrâr verdiğin vaḳit elin ve başın ve ḳulağın ve gözün ve özün ve gönlün nerede idi?

C. Elim ve başım mürşidimin elinde dâr-ı mânṣûrda gönlüm Muḥammed 'Alî, on iki imâm, on dört ma'ṣûm-ı pâḳ ve ḥaḳ erenlerde idi. Ve muṭlaḳa ikrârım Muḥammed 'Alî'yedir.

S. Mürşîd ile ṭâlibin meyânında ne nişâne vardır?

C. Tevellâ ve teberrâ vardır. Tevellâ demek Muḥammed 'Alî ve Ehl-i beytlerine ve ḥaḳ erenlerin dostlarına dost olmaḳdır. Ve teberrâ demek Muḥammed 'Alî ve Ehl-i beytlerinin ve ḥaḳ erenlerin düşmânlarına düşmân olmakdır.

S. Pîrin ile senin beyninde ne vardır?

C. Telḳîn-i 'ahd-ı murtaḍâ ve şedd-i şâh-ı merdân

S. Pîrin sana ne naṣîḥat eyledi?

C. Devr-i ḫidmetle otur 'izzetle, ḥilimle söyle edeble yürü deyû buyurdu.

S. Ğâlibmisen, ḳâlıbmısen, ṭalibmisen?

C. Ne ğâlib, ne ḳâlıb, ancak ṭâlibem

S. Neye Ṭalibsen?

C. Evvelen şerî'ata, sâniyen ṭarîḳata, sâlisen ḥaḳîḳata, râbi'an ma'rifete ṭalibem.

S. Bunları ne türlü ṭâlibsen?

C. Evvelkisi ḳavlim, ikinci fikrim, üçüncü ḥâlim, dördüncüsü terḳimdir.

S. Bu mir'ât-ı erba'a i'tibâriyle kimin oğlusan?

C. Şerî'atda ebeveynimin, ṭarîḳatda yoloğlum, ḥaḳîḳatda kemâl oğlum, İbn-i 'Âdem ve Havvâ'yım ve ma'rifetde gök atamdır yer anamdır.

S. Ebvâb-ı Erba'anın anâşırda muḳabilleri nedir?

C. Şerî'at hava, ṭarîḳat ateş, ḥaḳîḳat âb, ma'rifet turâb ḥükmünde ve muḳabilindedir. Bunlarına birisi noḳṣan olur ise terḳîb tebeddül eder ve ten dürüstî olmaz.

S. Mürşidin kulağına tevdî etdiği emânet nedir?

C. Şerî'atda üst-vâr, ṭarîḳatda pâyidâr, ḥaḳîḳatda ḫaberdâr ma'rifetde behredâr olmaklıkdır.

S. Başında, altında, kaşında, gözünde, kulağında, yüzünde, ağzında, göksünde, alnında, dizinde, ayağında, ögünde, arkanda ne var?

C. Başımda tâc-ı devlet, alnımda namâz ve ṭa'ât, kaşımda ḳalem-i ḳudret, gözümde nûrı velâyet, kulağımda bânın Muḥammed 'Alî, burnumda bû-yi cennet, ağzımda imân-ı şehâdet, göksümde Ḳur'ân ve nûr-ı hidâyet, elimde yed-i ḳudret, belimde ḳamer-i rıḍâ ve teslimiyet, dizimde ḫidmet, ayağımda erkân-ı meşâyiḫ, ögümde naṣîb ardımda ecel vardır.

S. Tâc nedir? Tâcın usṭuvasî ve ḳubbesi ve kenarı ve lengeri ve imânı ve kelimesi ve ḳıblesi ve kıfl u kilîdi ve farḍı ve sünneti ve cânı ve ḥayâtı ve memâtı ve aṣlı ve fer'i nedir?

C. Tacdan murâd Muḥammed 'Alî'dir uşţuvâsı süflîden ulviyyete tebdîldir ḳubbesi noḳţa-i ḥaḳîḳatdir ve kenârı iki 'âleme ḥükm ve lengeri sâlikler uşţuvâsı ve imânı ḥaḳîḳat menzili ve kelimesi tekbîr ve ḳıblesi pîr ve ḥalli ḥalḳdan uzlet ve alâḳadan ferâğat ve kilidi bütün müşkil-i ḥâl ve farḍı sıḥḥat ve sünneti erenlere ḫidmet ve cânı başda götürmek ve ḥayâtı paḳlık ve memâtı ḫalḳın içre olmak aşlı tevbe ve istiğfâr ve fer'î avâm-ı nasdan mübâ'adet ve mücâebetdir.

S. Tâcın terkin ve usbesinde ve dâiresinde ne vardır?

C. Terkinde tecrîd-i 'ibâdet; usbesinde mürşîd ve dâiresinde pîr vardır.

S. Tâcın ḳubbesinde ne vardır?

C. Velâyet vardır.

S. Tâcın altında ne vardır?

C. Başım vardır.

S. Başın ve yüzün ve göksün ve elin nedir?

C. Başım arşullâh, yüzüm vechullâh, göksüm beytullâh, yedim yedullâh.

S. Tâcın ḳubbesinde ve ortasında ve içerusunda ne yazılmışdır?

C. Ḳubbesinde "külli şey'in ḥâliḳun illâ vechehu",[9] "Lâ ilâhe illâ huve'l-ḥayyu'l-ḳayyûm",[10] Ortasında "Yâsîn ve'l-Ḳur'âni'l-ḥakîm"[11] Damında "Se-nurîhim âyâtinâ fî'l-âfâḳi ve fî enfusihim ḥattâ yetebeyyene lehum ennehu'l-ḥaḳḳ"[12] ve İçerusunde "Lâ ilâhe illâllâh Muḥammedu'r-rasûlullâh 'Alî veliyyullâh ve'l-Ḥasan ve'l-Ḥuseyin sıbţu rasûlillâh ve'l-Fâţıma ummetullâh" yazılmışdır.

S. Tâc-ı vaḥiyle kaç kimse nâzil olmuşdur?

C. 'Âdem, Nûḥ, İbrâhîm, Mûsâ, 'Îsâ, Muḥammed, 'Alî 'aleyhimu's-selâm nâzil oldu.

S. Ebvâb-ı Erba'a muḳâbili maḳâmât kaçdır?

C. Dörtdür. Evvelkisi, cebberrût maḳâmıdır, şerî'atdır ve ona Cebrâi'il müte'allıḳdır. İkincisi, maḳâm-ı melekûtdur ki, ţarîḳatdir ona Mikâ'il mute'allıḳdır. Üçüncücü, maḳâm-ı nâşûtdur ki ḥaḳîḳatdır ona 'Azrâ'il müte'allıḳdır. Dördüncüsü, maḳâm-ı Lâhutdur ki, ma'rifetdir. Ona İsrâ'fil müte'allıḳdır.

S. Sofra salmak ve götürmek kimden kaldı?

C. Salmak İbrâhîm'den götürmek Salmân-ı pâḳdan kaldı.

S. Sofranın yüzü ve astarı nedir?

C. Yüzü besmele ve astarı ḥamdeledir.

Fe-efhem yâ 'Azîz.

Cehâr-Pîr Olan Nebîler Ḥaḍerâtı

'Âdem (as.), Nûḥ (as.), İbrâhîm (as.), Muḥammed Muṣţafâ (as.) vesselam.

[9] "Onun yüzü (zatı)nden başka her şey helak olacaktır." (28/Kasas, 88).

[10] "Allâh, ki O'ndan başka tanrı yoktur, daima diri ve yaratıklarını koruyup yöneticidir." (2/Bakara, 255).

[11] "Yâsîn, Hikmetli Kur'ân'a andolsun." (36/Yâsîn, 1-2) .

[12] "Biz onlara, ufuklarda ve kendi canlarında ayetlerimizi göstereceğiz ki o (Kur'ân) ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun." (41/Fussilet, 53).

Eimme-i İṯnâ ʿAşer Ḥaḍerâtı

İmâm ʿAlî kerrem'allâhu veche (ra.)
İmâm Ḥasan (ra.)
İmâm Ḥüseyin (ra.)
İmâm Zeyne'l-Âbidîn (ra.)
İmâm Muḥammed Bakır (ra.)
İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ (ra.)
İmâm Mûsâ el-Kâẓım (ra.)
İmâm ʿAlî er-Rıḍa (ra.)
İmâm Muḥammed Takî (ra.)
İmâm ʿAlî en-Nakî (ra.)
İmâm Ḥasan el-ʿAskerî (ra.)
İmâm Muḥammed el-Mehdî (ra.)

Ceharda Maʿṣûm Ḥaḍerâtı

Muḥammed Ekber İbn İmâm ʿAlî
ʿAbdullâh b. İmâm Ḥasan
ʿAbdullâh b. İmâm Ḥüseyin
Ḳasım b. İmâm Ḥüseyin
Ḥüseyin b. İmâm Zeyne'l-Âbidîn
ʿAlî Aşğar b. İmâm Muḥammed Bakır
ʿAbdullâh b. İmâm Cafer eṣ-Ṣâdıḳ
Yaḥyâ el-Hâdi b. İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ
Ṣâliḥ b. İmâm Mûsâ el-Kaẓım
Ṭayyib b. İmâm Mûsâ el-Kaẓım
Caʿfer b. İmâm Muḥammed Takî
Cafer b. İmâm ʿAlî en-Naki
Ḳasım b. İmâm ʿAlî en-Nakî
Ḥaḍret-i Ḫadiceti'l-Kübrâ (ra.)
Ḥaḍret-i Fâṭımati'z-Zehrâ (ra.)

Âsıtân-ı Feyḍ-Nişân Ḥaḍret-i Pîr-Destgîr Ḳaddesese Sirrahu'l-Ḳadîr'de Bulunan On İki Post ile Aṣḥâbı

1. Mürşîd ve Baba Postu denir ki, sâḥibi Emîrü'l-Mü'minîn İmâmu'l-Muttaḳîn nûr-ı Hudâ, Şîr-i Hudâ Ḥaḍret-i ʿAliyyi'l-Murtaḍâ

2. Gâib Erenler Postu, ṣaḥibi Ḥaḍret-i Nebî ʿaleyhisselam.

3. Üçüncü Ḫoraşan Postu, ṣaḥibi ḳuṭbul'l-aḳtâb Ḥaḍret-i pîr-destgîr (ks.), efendimiz.

4. Dördüncüsü Aşcıbaba Postudur, ṣaḥibi Rûmeli sulṭanı Seyyid ʿAlî Sulṭandır.

5. Beşinci Ekmekci Baba Postudur, ṣaḥibi Ḥaḍret-i Balım Sulṭandır.

6. Altıncısı Kilerci Baba Postudur, ṣaḥibi Hâcım Sulṭandır.

7. Yedincisi Meydancı Baba Postudur, ṣaḥibi Sarı İsmâ'îl Sulṭandır.

8. Sekizincisi Ayakcı Baba Postudur, ṣaḥibi Anadolu gözcüsü Abdâl Mûsâ Sulṭandır.

9. Dokuzuncusu Naḳîb Baba Postudur, ṣaḥibi 'Arabistan gözcüsü Kaygusuz Sulṭandır.

10. Onuncusu Türbedâr Baba Postudur, ṣaḥibi Karadonlu Can Baba Sulṭandır.

11. On birincisi Odacı Baba Postudur, ṣaḥibi ḳanber 'Alî Baba Sulṭandır.

12. On ikincisi mihmândâr Baba Postudur, ṣaḥibi Veled-i Ma'nevî Ḥaḍret-i Pîr-destgîr Ḥaḍret-i Balî Sulṭandır (ḳaddesallâhu sırrahum). Amin.

PEK YAKINDA



Oryantalistlerin İslami Rivayet Malzemesine Yaklaşımları
Ali Dere
kitâbiyât

islâmiyât VI (2003), sayı 3, s. 173-182

Sırrı Fâş Eylemek: Alevi(lik) Araştırmalarında Yöntem Sorunları

NECDET SUBAŞI
YRD.DOÇ. DR., MUĞLA Ü. FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ FELSEFE BÖL.
necdet@mu.edu.tr

Alevilerin ciddi anlamda fark edilişleri Cumhuriyet'in kazandırdığı modern açılımlarla ilişkilidir. Alevilerin Selçuklu-Osmanlı yönetimi içindeki tarihsel konumlanışları, genellikle bir dışlanmayla özdeşleştirilmiştir. Öyle ki, bu bağlam, her zaman Alevilerin kendilerini gizlemelerini, periferide bir sır topluluğu olarak yaşamlarını sürdürmelerini zorunlu kılmıştır. Cumhuriyet ise, kendi ideallerinin somutlaşmasında, Alevileri, enerjisinin işlevsel bir kaynağı hâline getirmede dikkate değer bir stratejiyi sürekli canlı tutmuştur. Hatta Alevilerle Cumhuriyet arasındaki bu ilişkisellik, onların sadakatlerini açığa vurmada sık sık bir açıklamada bulunma ihtiyacına yol açmıştır.

Görünürlüklerinin artması Cumhuriyet'in kuruluş dinamizminden beslense de, gerçekte Alevilerin açıkça fark edilmesi oldukça yenidir ve içinde bir dizi sıkıntılı deneyimi taşımaktadır. Yanı sıra, bu ortaya çıkışın bilişsel düzeydeki boyutları, hâlâ tartışmaya açıktır. Alevilere ilişkin akademik araştırmaların toplu bir sunumunun da göstereceği gibi, bu konuda üretilen çalışmaların, Aleviliği ne düzeyde açığa çıkardığını tespit etmek şimdilik güç görünmektedir.

Alevilik, geleneksel bağlamından hareketle ele alındığında bir 'sır cemaati'dir ve varoluşuna her zaman bir gizemlilik katan duruşu, Cumhuriyet'in ortaya çıkardığı yeni konseptler içinde hızla çözülmüştür. Kuşkusuz, bu açıklık, modernleşmenin türlü bileşenleriyle derinden ilişkilidir ve bugün bir Alevi modernleşmesinden söz etmek açıkça mümkündür (Subaşı, 2002). Artık modern vizyon, farklı Alevilikleri, farklı Alevileri görünür kılmıştır; ancak, bu durumun, yeni bir varoluş kaygısıyla şekillenen Aleviler için ne gibi fırsatlar yarattığını anlamak hâlâ güçtür.

Alevilerin ne olduklarına, nasıl bir yaşama desenine sahip olduklarına, dinsel ve kültürel bağlamlarının nasıl oluştuğuna, hatta nasıl geliştirilip korunabileceklerine ilişkin bilgiler oldukça zayıftır. Gerçi Alevilik, giderek daha derin bir gerçeklik düzeyi üretmeye başlamıştır; ancak, bu fenomenin sosyal bilimsel incelemelerdeki yetersizlikler hâlâ belirleyicidir. Kuşkusuz bu durum, esaslı bir yöntem sorunuyla temelden ilişkilidir.

Alevilik konusundaki yetersizliklerin çoğu, yöntem eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Aleviliği olabildiğince doğru anlamayı mümkün kılacak bir yönteme olan ihtiyaç, popüler olanın yarattığı heyecan içinde gereksiz görülmüştür. Oysa Alevi araştırmacı İsmail Engin'in de belirttiği gibi (1999), söz konusu incelemelerde doğru ve geçerli bilgilere ulaşabilmek, onları bilimsel anlamda doğru ve geçerli bir şekilde değerlendirebilmek için, yöntem ve yaklaşım sorunlarını aşmak veya en aza indirebilmek gereklidir. Bu çerçeveden bakıldığında, Alevilik araştırmaları Engin'e göre daha yolun başında bile sayılamaz. Kuşkusuz, yöntem ve yaklaşım, her şeyden önce,

> ... doğru-geçerli bilgiye ulaşabilme, onu toplayabilme ve değerlendirebilme, irdeleyebilme sorunudur. Araştırmacı, burada insan-topluluk-toplum, mekân ve zaman faktörlerini göz önüne alarak ne, nerede, ne zaman, neden/niçin, ne kadar, nasıl sorularına cevap aramaktadır. Alevilik ve Bektaşilik üzerine yapılan çalışmalarda, genelde bu faktörlerin ve soruların herhangi birisinin, ikisinin ya da daha çoğunun hesaba katıl(a)madığı veya dikkate alın(a)madığı görülmektedir (Engin, 1999).

Bu eksikliklerin giderilmesi konusunda öncelikle soğukkanlı bir analiz çabasının ortaya çıkmasını beklemek gerekecektir. Alevilik araştırmaları, hâlâ siyasi, ideolojik ve savunmacı bir retoriğin kuşatmasını yarabilme şansını ele geçirememiştir. Aleviliğin belli bir siyaset çerçevesi içinde kendine bir yol bulmasının garipsenecek bir yanı yoktur. Sorun, gündelik ilginin yarattığı algılama tarzının kolayca ortaya çıkardığı işlevsel bir yöntemin her zaman sığlaştırıcı yönünün hesap dışı edilmesidir.

Vorhoff, Alevi yayınlarını irdelediği çalışmasında (1999: 54), bu duruma dikkat çekmekte ve şöyle demektedir:

> ... fakat, her şeyin ötesinde, Aleviliğe yeni bir ilgi duyulmasına yol açan toplumsal-siyasi koşullar, duygusallıktan daha uzak yaklaşımların ve bulgularla desteklenen, uzun vadeli incelemelerin ortaya çıkmasına pek izin verecek nitelikte değildir. Alevi uyanışı sırasında, Sünniler ve Aleviler, birbiriyle ilişkili olarak, Alevilik ve Bektaşilik hakkında çarpıtılmış görüşler olarak algıladıkları bilgileri düzeltmeye çalışmışlardır. Bu süreç, henüz gerçek bir diyaloğa dönüşmemiştir.

Popüler Çalışmalar

Aleviliğe ilişkin çalışmalar, hızını, kamuoyuna mal olan tartışmalardan almıştır. Aleviliğin Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki varoluş teması, çok partili dönemin ken-

dine özgü dışa açılma politikalarının açtığı zeminde gelişse de, gerçekte ciddi bir fark edilişin 70'li yıllarda belirginleştiği söylenebilir. Genel toplum nezdinde Aleviliğin kendini izhar edişinin temel mihveri, (Türkiye) İşçi Partisi (TİP) deneyimi bir kenarda bırakılırsa, öncelikli olarak, Türkiye çapında ortaya çıkan bir dizi gerilimde açığa çıkan karşılaşmalarda içkindir. Kahramanmaraş, Sivas ve Çorum'da ayyuka çıkan bir dizi olay, varlığı öteden beri zıt bir karşılaşmada kullanılmak üzere hazır bekletilen bir toplumsal tazyikin sınırlarını açığa çıkarması açısından her zaman önemli olmuştur.

Kamuoyu, Aleviliği demirbaş bir sorun olarak ele almakta her zaman ısrarlı olmuştur. Sünni çoğunlukla Alevilerin, bir müzakereye imkân vermeyen perspektifleri ele alındığında ortaya çıkan sonuçlar, tümüyle farklılıklar üzerine inşâ edilebilecek özgül niteliklere sahiptir. Marjinallikten, mazlumluğa, heterodoksluktan senkretikliğe kadar türlü adlandırmalarla buluşturulan Aleviler, gerçekte de, değişken bakış açılarının etkisine açık bir bünye havasındadırlar. Bu tanımlamalar, Alevileri her zaman bire bir yansıtmaktan tabii ki uzaktırlar. Buna bağlı olarak, sosyal bilimsel incelemelerin de mevcut belirsizlikleri azaltmada yeterli bir çabayla maruf olmadığı bilinmektedir. Öyle ki, sıradan akademik ilgilerle popülerleşen araştırma düzeneği, Aleviliği daha da karmaşık bir biçime dönüştürmektedir.

Günümüzde, Alevilik araştırmaları, sosyal bilimsel incelemelerde yeterli bir ivme kazanamamıştır. Modernleşme sürecinin kendine özgü koşulları içinde ortaya çıkan yeni Alevi literatürünün akademik katkıdan bağımsız olarak seyreden mahiyeti iç açıcı değildir. Akademi dışı araştırmalarda ortaya çıkan değerlendirmeler, gerçekte ancak bir açıklama arzusunun dışa vurumu olarak dikkat çekicidir. Ocak'ın Alevilik ve Bektaşilik hakkındaki son yayımları değerlendirdiği çalışmasında da gösterdiği gibi (1996), popüler Alevi yazını, bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu verileri kullanma ve onları kamuoyuyla paylaşma konusunda oldukça çekingendir; hatta bütün bu verilerin aktarımında ciddi sansür niyetleri açıkça sezilir.

Günümüzde kendilerini sır olmaktan çıkaran modern yapılanma, sadece Alevilerin değil, bunların dışında kalan diğer sosyal grupların da ilgilerini çekmeye başlamıştır. Hatta Sünniler de en az Aleviler kadar konuya özel bir ilgi duymaktadırlar. Kendilerini herhangi bir dinsel-kültürel aidiyetle ilişkilendirmeyen genel bir araştırmacı profili de Aleviliği anlama konusunda neredeyse seferber durumdadır. Ne var ki, bu çalışmaların toplam değeri, "gazetecilik nitelikli birer çalışma" (Vorhoff, 1999) olarak değerlendirilmeye daha uygundur. Alevilerin kendi içlerindeki farklılıkları, mevcut çalışmalara birer renk katsa da, gerçekte bütün bunlar, değişik Alevi hassasiyetlerinin somutlaşmasına imkân vermektedir. Bu bağlamda, siyasallaşan Alevilik de, ortaya çıkan incelemeleri kendi talepleriyle özdeşleştirme arzusundan uzak değildir.

Aleviliğin politik bir referans çerçevesi içinde ele alınması, tipik Alevi özneler için değişik beklentileri kucaklayan bir kalıp yargı üretmektedir. Yeni bir Alevi belleğini üretme çabası, tarihe de işlevsel bir bakış açısıyla yaklaşmayı zorunlu kılmaktadır (Kehl-Bodrogi, 1996). Modern Aleviliğin kuramsal sorunlarını aşmaya yönelik pratik çözümleri, bugün için esaslı önermelere sahip olmasalar da, gerçekte altını özellikle çizdikleri tezleriyle ilginçtirler. Sonuçta Aleviler, modern zamanlardaki kaygılarını, daha çok pratik çözümlerle aşma çabasındadırlar. Bu bağlamda Aleviliğin İslam'la olan ilişkisi, bir sorun olarak ele alınabildiği gibi, onun tarihsel-toplumsal mirasının günümüzde nasıl okunacağı, yerleşik değerlerin kamusal/üniversal ve global değerlerle nasıl yüzleştirileceği de ciddi birer problem alanı olarak sürekli tazelemektedir. Popüler Alevi yazını, genellikle çelişkili açılım ve sunumlarıyla yakıcı, yıpratıcı ve hatta yok edici sorunları giderme konusunda deneyim kazanan kitlesel bir inisiyatifin reflekslerini yansıtmaktadır. Entelektüel ve akademik derinliğin, pratik keşiflerin aynasında kendisine saygıdeğer bir yer edinmesinin imkânsızlığı, pek çok çalışmanın ortaya koyduğu birikimde sıkça açığa çıkmaktadır. Modern sorunlara duyarlılıkları tartışılabilecek durumda olan Alevilerin, olası gerilimlerin yaratabileceği kitlesel tedirginliği giderme konusunda da gerekli duyarlılığa sahip olduğundan söz etmek güçtür. Gündelik çatışma ve 'kimlik pazarlıkları'nın açığa çıkardığı çelişkiler, popüler hissiyatı kuvvetlendirecek çalışmalara duyulan özgüveni de artırmaya yaramaktadır. Oysa gitgide müphemleşen ve ajitasyona imkân veren bir kuşatılmışlık evreninde, Aleviliğin soğukkanlı çalışmalar ekseninde yeniden ele alınması, hatta neredeyse yeniden keşfedilmesi gereklidir. Mevcut çalışmalarda, ne geleneği yeterli bir bakış açısı içinde ele alma söz konusudur ne de yeni koşulların dinamiğini... Böyle olunca da, Alevilik hakkında sahip olunan malumatın sınırlarında bir değişiklikten söz etmek mümkün değildir. Hatta gelenekli Alevilik içinden bakıldığında bile, mevcut yayınların, hiç de beklenmedik bir şekilde Alevi sırrını ve mahremiyetine ilişkin gizliliği açığa vurduğu görülmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan ve bir çelişki gibi görünen yeni koşulların asıl nirengi noktası, modern Alevi yazınının gelenekten kopukluk konusunda sınır tanımamasıdır.

Akademik İlgide Sınırlılıklar

Alevi araştırmalarındaki diğer önemli girişim ise, akademik söylemle şekillenmektedir (Engin, 2000). Aleviliğe ve Alevilere ilişkin akademik çalışmalar 'yerli' ve 'yabancı' olmak üzere iki ayrı kaynaktan beslenmektedir. Aleviliğin gündelik hayat içindeki varlık beyanında gözlemlenen heyecan ve enerji, sadece 'içeride' değil 'dışarıda' da Alevilere duyulan ilgiyi artırmıştır. Yurtdışında yapılan çalışmaların –ki, çoğu antropolojik-sosyolojik perspektif içinde gerçekleştirilmektedir– oryantalist bir yaklaşımın zaaflarını en aza indirme konusunda yeterli bir aşama kaydettiğinden söz etmek henüz mümkün değildir. Bu çalışmalarda etkin olan yaklaşım, çok kere, Aleviliğin antropolojik yapısını açığa çı-

karmakla sınırlıdır. Hiç kuşkusuz, Türkiye araştırmalarının tamamına yansıyan sorunlar, Alevi araştırmalarında da içkindir ve güvenlik, manipülasyon, dışsal betimleme gibi derinlikli problemler, çok az çalışmada giderilebilmiştir. Bütün bunlara rağmen yine de dışarıda yapılan akademik araştırmaların ürettiği zenginliğe ulaşmak, dil engeli nedeniyle pek mümkün değildir.

Türkiye bağlamını önceleyerek yapılan çalışmaların Alevilik konusunda ortaya çıkardığı entelektüel birikimin oldukça farklı kaygılardan beslendiğini öncelikle belirtmek gerekir. Türkiye'de de Alevilik incelemeleri genel sosyal bilimler kapsamından kopuk olmaksızın, ayrıca bir de İlahiyat perspektif(ler)i içinde ele alınmaktadır. Genel yaklaşımlara yön veren problematik, sosyoloji, antropoloji ve sosyal tarih çerçevesine sadık kalma niyetindedir. İlahiyat alanında ise bu olgu incelenirken, daha çok mezhep analizleri formatına bağımlı bir yöntemden hareketle ele alma arzusu yaygındır. Bu bağlamda dikkate değer bir araştırma-inceleme alanı da yine İlahiyat çerçevesinden hareketle din sosyolojisi alanında gerçekleştirilmektedir.

Genel olarak bakıldığında Alevilerin kendi sırlarından koparak uzaklaşmalarının netleştirdiği yeni bir olguyu, hangi metodolojik engelleri aşarak ele almanın mümkün olduğu oldukça karmaşıktır ve buna ilişkin yeterli bir açıklama ya da bir katkı denemesinin yokluğu da hemen dikkat çekicidir. Yine de her şeye rağmen bilimsel çalışmalarla popüler yazılar arasındaki farklılığın dikkat çekici olduğunu ısrarla belirtmek gerekir (Vorhoff, 1999: 54).

Esasen Aleviliğin daha baştan sorunlu addedilen yapısı, bu yapıyı incelemeye niyetlenenleri ilginç metodlar geliştirmeye zorlamaktadır. Aleviliğin genel güvenlik kapsamı içinde değerlendirilmesini teşvik eden sosyolojik bağlam, derinlikli çözümlemelerin yeterli bir objektiflik içinde kurgulanmasının önünü tıkamaktadır. Aleviliği özgün gerçekliği içinde ele almanın, araştırma alanını daha baştan bir risk haritasına dönüştürmesi, bu konuya eğilenlerin kaygılarını her zaman artıran bir faktördür. Öte yandan, akademik çerçevede, Aleviliği Alevi kalarak mı yoksa dışarıdan yaklaşarak mı çözümlemenin sınırlayıcı olabileceği üzerinde de yeterince durulmuş sayılmaz. Nihayet, Aleviler de, kendilerine ilişkin araştırmaları yürütenlerin dinsel-inançsal tercihlerini her zaman dikkate almaktan yanadırlar. Bu konuda yurtdışında yapılan genel Batılı çalışmalar özelinde gözetilmeyen bir hassasiyetin, özellikle Sünni orijinli çalışmalar karşısında hissedilir bir düzeyde dikkate alındığı gözden kaçmamaktadır. Bütün bunlar, Aleviliğe ilişkin çalışmaların ortaya çıkaracağı entelektüel-kültürel müktesebatın değerlendirilmesinde hem resmî devlet hem de Alevi kamuoyunun çıkarlarını her zaman dikkate almak, sorunlu bir sınırlamaya yol açmaktadır.

Aleviliğin tarihsel kökenleri ve kültürel-dinsel kaynakları üzerine yapılan çalışmalarda bilinen temel bakış açısı kendini sürekli sınırlamak zorunda kalmıştır: Alevilik ya İslam üzerinden Sünniliğin bir alt koludur ya da kökenleri değişik din ve kültürlerin etkileriyle şekillenmiş ve artık senkretik sayılması zo-

runlu bir değerler-inançlar yumağının günümüze kadar ulaşan bir versiyonudur. Sonuçta onu, ya bir din veya mezhep olarak algılamaya izin veren çalışmalarda ya da kültürel bir harita olarak tanımlamaya fırsat veren bir sosyal tarih çalışmasında karar kılınmaktadır. Oysa Aktay'ın da belirttiği gibi (1999: 36)

> ... sorun, basitçe tarihsel bir olayın tespiti sorunundan ziyade, karmaşık birçok olaylar dizisine bugünün yine karmaşık çatışmalarında alınan konuma uygun bir tarih isnad etmekten kaynaklanmaktadır. O yüzden sorunların önemli bir kısmı tarihte değil, bugündedir. Aleviliğin tarihinin ne olduğuyla ilgili görüşler bugün zaman zaman değişik tonlarda ortaya çıkan çatışmalarda nerede durulduğuna bağlı olarak değişmektedir.

Alevilerin Aleviliği

Günümüz Aleviliğini ele alan çalışmalarda da, gerçekte Aleviliğin Anadolu örneğindeki ayrışmaları, farklılıkları, etnik ve kültürel aidiyet temelindeki yönelişleri yeterince dikkate alınmamaktadır. Anadolu Alevilerini sadece tek bir forma tâbi kılmak ve öylece de tasvir etmek oldukça zor, hatta imkânsızdır. Genel sınırların içine yayılmış bir çeşitlilik içinde Aleviler, aralarına farklı ırk, dil ve kültürel formları katmaktadır. Bu birikimin ise, ortaya yekpare ve tek bir Alevilik çıkarmayacağı açıktır. Öte yandan, Alevilerin daha başından beri var olan bu tür farklılaşmalarının modernleşme süreci içinde aldığı yeni biçimleri de, geleneksel ayrışmaların yönüyle aynileştirmeksizin yeniden ele almak, üzerinde hassasiyetle durulan bir konu değildir. Oysa, Alevilerin nasıl bir yön bilgisi içinde kendilerini yeniden var ettiklerinin bilinmesi gerekmektedir.

Popüler bir ilgi odağı olması, hem Alevileri hem de Sünnileri, Alevi incelemelerine yöneltmektedir. Tipik bir Alevi, daha araştırmasının başında kendi kültür köklerini keşfetmenin heyecanını yaşar ve öteden beri 'sır' olarak bilinen aidiyetindeki şifreleri kendi eliyle kırmayı tasarlar. Yanı sıra, modern Alevi araştırmacısı geleneksel kaynaklara, otantik malzemelere ulaşma, çok kere onları 'ele geçirme' ve bunları işleme konusunda yeterli bir donanıma sahip olmadığı gibi, bütün bunlara bir ihtiyaç da duymamaktadır. Ne var ki, bu yetersizlik, Alevileri, gerekli altyapıyı edinme konusunda daha yolun başında güçsüz ve mecalsiz bırakmaktadır. Örneğin, Hacı Bektaş Veli ya da Pir Sultan Abdal gibi bugün bile Alevi örgütlenmelerine sembolik düzeyde katkıda bulunan tarihsel kişiliklerin biyografileri ve ortaya koydukları 'metinler' çözümlenmeye muhtaçtır. Geleneksel Alevi edebiyatı, şaşırtıcı bir ilgiyle bugün Alevilerden çok, Sünnilerin üzerinde yoğunlaştığı bir metinler kataloğuna dönüşmüştür. Öte yandan Sünni araştırmacılar da, modern Aleviliği klasik kaynaklarıyla yüzleştirerek, ortaya çıkan farklılaşma ve bölünmelere set çekilebileceğini düşünmektedirler. Geleneksel kaynaklardan hareketle mi yoksa modern deneyimlerden hareketle mi Aleviliğin sınırlarının çizilebileceğine ilişkin tartışmalarda Sünni perspektif hâlâ otantik bir çerçevenin kurgulanmasına olan inancından geri adım atmış değildir.

Sekülerleşme atağı, Alevileri geleneksel kaynaklarla ilişkilerini koparma konusunda oldukça yoğun bir şekilde etkilemiştir. Esasen modernleşme sürecinin yarattığı bu havsala içinde Aleviler, okuma-yazma deneyiminin de bir sonucu olarak, geçmişe her zaman eleştirel bir gözle bakmayı seçmişlerdir. Eskinin kalıntılarını mitik-efsanevi-şifahi bir kültür kategorisi olarak açımlayan modern Alevi araştırmacıları, bütün bunlarla hesaplaşmanın yaratabileceği kimlik kaybını çok az hesaba katmakta ve kaynak metinlerle karşılaşmaktan da elden geldikçe uzak durmaktadırlar. Yine de bugün Alevi denildiğinde geçmişin kötü hatıralarından beslenen bir bilişsel arayış ağırlık kazanmaktadır. Yavuz Sultan Selim'in kötü imajı da Şah İsmail'in efsanevi ağırlığı da ancak birer bellek olarak varlığını sürdürmektedir. Geçmişin nasıl okunacağı konusundaki modern literatür ihmal edilirken, geçmişin bugünün ideolojik dünyasını şekillendirmede işlevsel bir hatırlanışına yoğun bir şekilde ihtiyaç duyulmaktadır. Bu niyetle de geçmiş şimdinin bir aksesuarı olarak sürekli yenilenmektedir. Sıkı bir tarih perspektifinden mahrumiyet, özellikle Alevi araştırmacıların çalışmalarında duygusallığa çok fazla prim veren bir bakış açısına yol açmaktadır. Nihayet, Aleviliğin Alevilerden sık sık ayrışan noktaları da bu belirsizlik içinde gözden kaçmaktadır.

90'lı yıllarda varlığını gittikçe daha da belirginleştiren Alevilik, ortaya çıkan yeni literatür eşliğinde ciddi bir bilgi sapmasıyla da hesaplaşmak zorunda kalmıştır. Alevi araştırmacının yöntem arayışı, artık iyice ayıklanmayı bekleyen popüler literatürle de yüzleşmeyi gerektirmektedir. Kuşkusuz, varlığını bir sır oluşuyla biçimlendiren Aleviliğin teolojisi, ritüelleri ve kültürel şeması karşılaştırmalı incelemeleri, sosyal-tarih perspektifini ve aslâ ihmal edilmemesi gereken sosyolojik-antropolojik kazanımları dikkate almadan gerçekleştirilemez. Ancak, bu sorunlara dikkat eden çalışmaların, popüler Alevi hissiyatı içindeki ağırlığı son derece sınırlıdır. Çünkü politikleşen Alevilik, gerçekçi analitik incelemeler yerine, pratik ve tatminkâr buluşlara daha çok ilgi göstermektedir.

İlahiyat Perspektif(ler)i ve Alevilik

Alevi olmayanlar arasında çoğunluğunu Sünni araştırmacıların oluşturduğu grubun akademik ilgisi içinde en önemli çaba İlahiyat temelinde yapılan araştırmalara aittir. İlahiyat perspektifi içinde gerçekleştirilen çalışmalarda Aleviliğin hem kökenleri hem de şimdiki görünümlerini incelemeye yönelik çalışmalar dikkat çekmektedir. Ne var ki, bu çalışmaların temel zaafı da, daha baştan farklı bir kültürü değerlendirmek için Sünniliği ya da İslam'ın belli bir yorumunu temel kriter olarak ortaya koymaktaki sınırsız beceride ortaya çıkmaktadır. Metodolojik çoğulculuk yerine, sınırlı bir yaklaşım zemini egemendir. Araştırmacı, Aleviliğin hassasiyetlerini dikkate aldıkça çelişkili analizlerden kurtulamamakta, ona özgün bir şekilde yaklaşma isteğinde ise Sünniliği merkez değer olarak öne çıkmaktadır. Kültür araştırmalarında ya da dinlerin karşılaştırılmasında sık karşılaşılan bu problem, birini ötekinin cenderesine hapsetmekten başka bir anlam taşımamaktadır.

Öte yandan, İlahiyatçı araştırmacının temel bir problemi de, bu hassasiyet içinde açığa çıkmaktadır. Sharpe, metodolojik sorunları ele aldığı çalışmasında (2002), "araştırmacının problemi" der,

> ampirik yöntemlerin verili bir dinî geleneğin hangi unsurlarının belli bir zamana ve mekâna yerleşik olduğunu ya da yerleştiğini ve böylece hangilerinin kültürel olarak belirlenmiş olduğunu kolaylıkla ortaya çıkarıp gösterebilmesine rağmen, ebedî ve aşkın olanı ölçme noktasında bir amprik yöntemin olmamasıdır. Bu noktada din çalışması teolojiyi (ya da en azından metafiziği) atlayıp geçmeli ya da bu konuda akıllıca susmayı kabul etmelidir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, İlahiyatçıların bu konuda ne 'atlayıp geçmeyi' ne de 'susmayı' tercih ettikleri söylenebilir. Oysa bunların aksi söz konusudur.

Kendi içinde anlamlı bir değerler stoğu olarak Sünnilik de kuşkusuz önemlidir. Ancak, bu önem, Aleviliği değerlendirirken kullanılacak kalıpların, analiz gereçlerinin Sünnilikten ödünç alınmasını meşru kılamaz. Bu oldukça kapsamlı sorun, genel İlahiyat perspektifinin sürekli ihmal ettiği bir sonuçtur ve kuşkusuz bu nedenle de, Alevilerin heterodoksluğundan ve mülhidliğinden kolaylıkla bahsedilebilmektedir. Merkez inanç alanı dışındaki unsurların zaman zaman alçaltıcı olarak da tanımlanabilecek bir yargı eşliğinde değerlendirmeye açık olması, daha baştan Aleviliğin nasıl okunması gerektiği konusunda olması zorunlu genel güveni sarsan bir nitelik kazanmaktadır.

Alevileri, geleneksel malzemeyle sınırlı kalarak, olabildiğince doğru anlamaya yönelik bir şekilde ortaya konmuş çalışmalardaki sıkı tarihsellik (örn. Fığlalı, 1994; Ocak, 2000), modern İlahiyat araştırmalarında genellikle ihmal edilmektedir. Ele alınan konuya uygulanan 'analitik prosedür' (Sharpe, 2002: 79), çok kere keyfilikten hali değildir. Anadolu'nun inanç coğrafyasını ortaya çıkarmaya çalışan bir proje (Kuzgun, 2000) bile araçsallaştırılabilmekte, sonuçta bütün bunlar, Alevileri doğru bir şekilde anlamaktan çok, onları Türk İslamı çerçevesinde olgunlaştırılan bir yapıya eklemlemeyi öncelemektedir (Aktay, 1999). İlahiyat perspektifi, Alevileri anlamaktan çok, 'açığa çıkarmayı'; keşfetmekten çok, 'deşifre etmeyi'; fark etmekten çok, 'altını çizmeyi' belirginleştiren bir stratejik arayış içinde, inandırıcı bir yaklaşıma henüz sahip olamamıştır. Bu genellemenin dışında kalan birçok çalışma bile, mevcut yaklaşımın ürettiği hegemonyayı kıramamaktadır. Hâlbuki, İlahiyat incelemeleri, Alevilik gibi yapıların çözümlenmesinde birer şans olmalıdır.

Öte yandan, bu çerçeveyi zorlayan çalışmaların ortaya çıkardığı ve nesnelliği kuramsal bir zenginlikten öteye giderek bir gerçeklik teması hâline getiren çalışmaların ortaya çıkardığı malumatın da, genel Alevi hissiyatını kavraması güçtür. Çünkü Aleviler, bugün ciddi bir değişim, farklılaşma ve hatta çözülme süreci içinde, kendi varoluş sorunlarıyla boğuşmaktadır (Yavuz, 2000; Subaşı, 2002). Bu sorunları doğru anlamak için, geleneğin sıkı bir okuması da yetme-

mektedir. Çünkü Aleviler, yeni enstrümanlara, yeni söylemlere duyarlı olarak ve her ne şekilde olursa olsun kendilerini Alevi kabul ettirecek tercihleriyle bugünü yaşamaktadır. İlahiyat perspektifi, dünün Alevileriyle günümüz Alevilerini, dünün Aleviliğiyle bugünün Aleviliklerini birbirine karıştırmaksızın yeni bir haritaya ihtiyaç duymaktadır.

Modernliğin yarattığı kargaşa, sadece Alevileri değil bütün dinsel-sosyal yapıları değiştirmiştir. Sosyal hayatı altüst eden bu gerilim, kavramları, algılama düzeylerini ve aidiyet formlarını da yerle bir etmiştir. Din araştırmalarının yarattığı metodolojik açılımların şimdiki dünyanın somutlaştırdığı dinsel yapıları okuma konusundaki imkânlarından yararlanmak gerekir. İlahiyatçı bakış açısından, bu yaklaşımı, yerel, gündelik ve duygusal düzeyde formatlanmış hevesli analizlerden sıyrılarak gerçekleştirmesi beklenir. Çiftçi'nin de hatırlattığı gibi (2003) son tahlilde "hiçbir perspektif toplumsal gerçekliği tüketemez."

Sonuç olarak, bugün Alevi araştırmalarının ortaya çıkardığı malzeme bolluğunun yeterli düzeyde sosyal bilimsel ve dinsel bir yönteme sahip olduğu söylenemez. Mevcut literatür çok kere 'sırrı fâş eyleme'nin yarattığı bir açılımla sınırlıdır. Ancak, bu sırların doğru bir okunuşuna ilişkin çaba henüz güçlü bir sese dönüşme imkânı bulamamıştır. Kuşkusuz, bu zayıflık, hiçbir zaman yöntem sorununun varlığından bağımsız olarak ele alınamaz.

Kaynakça

AKTAY, Yasin (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İstanbul: İletişim.

ÇİFTÇİ, Adil (2003). *Nasıl Bir Sosyal Bilim -Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar-*, Ankara: kitâbiyât.

ENGİN, İsmail (1999). "Alevîlik ve Bektaşîlik Araştırmalarında Yöntem, Yaklaşım Sorunu", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, s. 121-123.

ENGİN, İsmail (2000). "1990-1998 Yılları Arasında Türkiye Üniversitelerinde Alevîliği-Bektaşîliği Konu Edinen Akademik Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi", *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 14 (Yaz), s. 51-58.

FIĞLALI, Ethem Rûhi (1994). *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik*, 3. baskı, Ankara: Selçuk.

KEHL-BODROGİ, Krisztina (1996). "Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik", Çev. Tanıl Bora, *Birikim*, Sayı: 88 (Ağustos), s. 52-63.

KUZGUN, Şaban (2000). "Türkiye'nin İnanç Coğrafyası -Araştırma Projesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, s. 5-11.

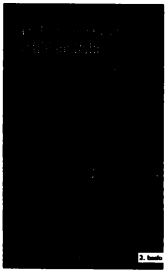
OCAK, Ahmet Yaşar (1996). *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, 2. baskı, İstanbul: İletişim.

OCAK, Ahmet Yaşar (2000). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim.

SHARPE, Eric J. (2002). "Metodolojik Sorunlar", *Batı'da Din Çalışmaları*, der. ve çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Metropol, s. 79-95.

SUBAŞI, Necdet (2002). "Alevilik, Aleviler ve Modernleşme", *Birikim*, Sayı: 159 (Temmuz), s. 87-94.
WORHOFF, Karin (1999). "Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevî Kimliği*, ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 32-66.
YAVUZ, Hakan (2000). "Değişim Sürecindeki Alevî Kimliği", *Alevîler/Alewiten*, ed. İsmail Engin, Erhard Franz, Hamburg: Deutsches Orient-Institut, C. I, s. 75-96.

OKUDUNUZ MU?



Sünni Paradigmanın Oluşumunda

Şâfi'î'nin Rolü

Yayına Hazırlayan: M. Hayri Kırbaşoğlu
kitâbiyât, 2. Baskı

Şâfi'î kimdir? O, yalnızca sünni fıkıh meheplerinden birisinin kurucusu muydu, yoksa usûl-i fıkhın da mimarı mıydı? Hadis usûlünün temellerini atan o muydu? O, rey ehli ile hadis ehli arasında 'orta yol'u temsil eden bir sentezci miydi?

Bisâtî, *Menâḳıbu'l-esrâr behcetu'l-aḫrâr*

Alevi-Bektaşi edebiyatı içerisinde önemli bir yere sahip olan Buyruklar, Alevi-Bektaşiliğinin temel kural ve kurumlarını ele alır. Buyruklar, kendi aralarında temel konular hariç, farklılıklar göstermektedir. İlk defa kim tarafından nerede, ne zaman yazıldığı hakkında bilgi yoktur.

Alevi-Bektaşi toplulukları içerisinde Buyruklar, yazıya aktarıldıklarından itibaren bulunmaktadır. Ama Buyruklarda ele alınan konuların yazıya aktarılmadan önce de var olduğu bir gerçektir. Çünkü uzun yıllar süren bir geleneğe bağlı olan topluluklar, bu geleneği ihtiva eden metni tereddütsüz kabullendiler. Zaten Alevi-Bektaşi toplulukları kendi aralarındaki farklılaşmalara rağmen, Buyruklara göre temel kural ve kurumları uygulamaktaydılar.

Buyrukların hangi tarihte kimler tarafından hazırlandığı ve yazıldığı konusu en önemli sorunlar arasında görülmektedir. Çünkü Osmanlı-Safevi ilişkilerinin sertleştiği tarihlerde Türkmenlerin yerleşik oldukları bölgelerde Alevi-Bektaşi toplulukları bu çekişmeden bire bir etkilendiler. Geniş bir coğrafyaya yayılan Türkmen toplulukları, Osmanlı, Safevi (Akkoyonlular tarafından yıkılan Karakoyunlu), Dulkadirli ve Memlüklü devletlerinin olduğu bölgelerde yaşamaktaydılar. Bu geniş coğrafyanın son şekillenişi Osmanlı-Safevi ilişkileriyle belirlenmiş oldu.

Safeviler, Osmanlı coğrafyası da dahil birçok Türkmen topluluğunu kendi bünyesinde toplayarak, devletlerinin kuruluşunda onların katkılarını almıştır. Safevi-Osmanlı ilişkilerinin gerginleşmesi her iki devletin siyasi-dinî-ekonomik ve sosyal alandaki politikalarını belirleyici olmuştur. Safeviler, bu politikaların bir parçası olarak Buyrukları, hem kendi sınırları hem de Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan Alevi-Bektaşilerle var olan ihişkilerinin sürekliliği için gerekli görmüştür. Bunun için de Safeviler, bağlılarına yönelik içinde buyruklarında yer aldığı faaliyetlere girişmişlerdir.[1] Buna işaret eden belgelerden de anlaşılan odur ki, bu, Safevilerin Osmanlı'daki taraftarlarıyla olan ilişkilerini koruma ve sürdürme isteğinden kaynaklanmaktadır.[2]

Safeviler, sözlü kültürden beslenen topluluklardan oluşan bir cemaate dayanmaktadır. Devletleşme sürecinde sözlü kültüre dayalı topluluklar yeniden organize edilmeye başlandı. Bu süreçte devletin bu topluluklar üzerindeki otoritesinin en büyük aracı olarak yazılı metinler oluşturulmaya başlandı. Toplulukların farklılıklarını azaltarak merkezî otoriteye yaklaştıracak metinler, yazılı eserler yardımıyla tek tip bir sosyal yapı oluşturma amaçlanıyordu.[3] Yazılı kaynakların Safevilerin tarihlerinde meydana getirilen tahriflerden[4] tutun da, bağlılarının merkeze bağlılığına varıncaya kadar bir dizi amacı gözettiği anlaşılmaktadır.

Buyruklar, İmam Ca'fer Sadık Buyruğu, Şeyh Safi Buyruğu ve *Şah İsmail Buyruğu* şeklinde isimlendirilmektedir. Fakat asıl ismi *Menâḳıbu'l-esrâr behçetu'l-aḫrâr*'dır.[5] İşte Anado-

[1] Abdülbakıy Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul 1997, s. 178.

[2] Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul 1932, s. 35-36, (Belge no: 47).

[3] Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul: s. 97-98.

[4] Mirza Abbaslı, "Safevilerin Kökenine Dair", *Belleten*, (Ankara 1976), sayı: 158, s. 287-329.

[5] Köprülü, Anadolu din tarihi açısından öneminin büyük olduğu, eserin dikkatli incelenmesi neticesinde Şah İsmail'e ait olmadığının görüleceğine dikkat çekmektedir. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatın İlk Mutasavvıflar*, DİB Yayınları, Ankara 1993[a], s. 282, n. 55.

lu'da bulunan ve yayımlanan[6] Buyruklar içerisinde bilinen en eskisi Bisati isimli birinin kaleme aldığı Buyruktur. Bisati'nin buyruğundan ilk defa bahseden Abdulbaki Gölpınarlı'dır.

Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları Ferid Uğur Kitaplığı'nda 1172 numarada bulunan eser, "Bisati, *Menâḳıbu'l-esrâr behcetu'l-aḫrâr*" şeklinde kayıtlıdır.[7]

Gölpınarlı, hem yukarıdaki katalogda hem de *İslam Ansiklopedisi*'nde Bisati'nin buyruğundan kısa alıntılarla bahsetmektedir.[8]

Daha sonra, Bisati'nin *Menaḳıbu'l-esrâr behcetu'l-aḫrâr*'ından Otter-Beaujean bahsetmektedir.[9] Buyrukları değerlendiren yazısında Otter-Beajean, *Tahtacı Buyruğu* ile Bisati'nin Buyruğunu karşılaştırarak, farklılıkları ortaya koymaktadır. Diğer bir yazısında ise genel olarak Buyruklar üzerinde durarak Alevi sözlü ve yazılı kültürünü karşılaştırarak, buyrukların bu konudaki önemini konu almaktadır.[10]

Şimdi tarafımızdan da yayına hazırlanan ve yakında yayımlanacak olan Bisati'nin *Menaḳıbu'l-esrâr behcetu'l-aḫrâr*'ı kısaca tanıtalım. Mehmed b. Habîb isminde biri tarafından Saruhan'da Safer ayının salı günü 1021 tarihinde yazıldığı kaydıyla tamamlanan eser, seksen üç varaktır.

Eserin birinci bölümü, "*Haẕâ Risâle-i Şeyḫ Sâfî Raḥmetullâhi 'Aleyhi'l-Vâsi'a*" ile başlamaktadır. Sonra Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat ile dört babı ele almaktadır. Bu dört kapıyı birer bölüm hâlinde vermektedir. Dört kapıyı da yedişer bölümde ele almaktadır. Bunun sebebi olarak da, bu sayılar toplanınca yirmi sekiz yaptığını ve Kur'an harflerinin yirmi sekiz olduğunu, hatta Allah'ın gökleri yedi kat yarattığını söylemektedir.

Metin içerisinde yer yer Kur'an'dan ayetler ile Hz. Muhammed'in hadisleri yorumlarıyla verilmektedir. Eserde, Şeyh Safiyuddîn ve oğlu Şeyh Sadreddîn arasında çeşitli konularla ilgili sorulu cevaplı diyaloglarla, İmam Ca'fer'in sözleri bulunmaktadır. Dili gayet sade ve açık olan Buyruk, sufi tarikatları formunda sunulmaktadır. Bu hâliyle, siyasallaşmadan önce sufi bir tarikat olan Erdebil Tekkesi'nin en önemli metnidir.

Safevilerin soylarına dair ise şu silsileyi vermektedir: "Sultân Şâh Abbâs b. Sultân Şâh Tahmas b. Seyyid Şâh İsmâ'îl b. Seyyid Şâh Cuneyt b. Seyyid Şâh Haydâr b. Seyyid Şâh İbrâhîm b. Seyyid Şâh İshâk ya'ni Şeyh Sâlih b. Seyyid Şeyh Ayvaz b. Seyyid Şeyh Pîr'dir. Şâh b. Seyyid Şâh Şeyh Fahruddîn b. Seyyid Şeyh Huseyîn b. Seyyid Şeyh Ebû'l-Kâsım b. Seyyid Şeyh Hasen b. Seyyid Şeyh Dâvûd b. Seyyid İmâm Mûsâ Kâzım İmâm Ca'fer b. İmâm Muhammed Bâkır b. İmâm Zeynelâbidîn b. İmâm Hüseyin b. İmâm Aliyi'l-Murtazâ salavâtullâhi Taâlâ a'leyhim ecma'în."[11] Bir başka yerde ise, Safe-

[6] *Buyruk*, der. Sefer Aytekin, Emek Basım-Yayınevi, Ankara 1958; *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, Anadolu Matbaası, İstanbul 1982; *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, haz. Adil Ali Atalay (Vaktidolu), Can Yayınları, İstanbul 1993; Mehmet Yaman, *Erdebilli Şeyh Safi ve Buyruğu*, Ufuk Matbaası, İstanbul 1994, *Buyruk İmam Cafer Buyruğu*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, t.y.; *Şeyh Safi Buyruğu ve Rumeli Babağan (Bektaşi) Erkanları*, haz. Hakkı Saygı, Saygı Yayınları, İstanbul 1996;

[7] Abdülbaki Gölpınarlı, *Konya Mevlana Müzesi Yazmaları III*, T.C. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, Ankara 1972, s. 430.

[8] Abdülbaki Gölpınarlı, "Kızılbaş", *İA*, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1967, VI. 789-795.

[9] Anke Otter-Beaujean, "Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not", *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri 26-27 Nisan 1993 Antalya*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 1-8.

[10] Anke Otter-Beaujean, "Schriftliche Überlieferung versus mündliche Taridition: Zum Sellenwert der Buyruk-Handschriften im Alevitum", *Syncretistic Religious Communities in The Near East Collectedi Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present"*, Berlin, 14-17 April 1995, ed. Kristina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean, çev. İbrahim Bahadır, Brill, Leiden 1997, s. 213-226.

[11] Bisati, agy., v. 14.

viler ile olan ilişkisi için "Tövbe kıldım cemi'u menâhiden hâzâ Şâh Abbâs b. Şâh Tahmas elinden tövbe ettim"[12] ifadesini kullanmaktadır.

Daha sonra üç sünnet yedi farzdan bahsetmektedir. Üç sünnet ve yedi farzı yerine getirmeyenlere verilecek cezaları sıralamaktadır. Musahiplik, Secde, Ali, Kötülüklerden Uzak Durmak, Cemiyetin Sebebi ve Erkanın Beyanı, Edep gibi konularla bu bölüm tamamlanmaktadır.

İkinci bölüm Derviş Hüseyin adında birisinin İmamların mezarlarının nerede olduğu, kimler tarafından şehit edildikleri ve on dört masuma dair yazısından oluşmaktadır.

Son bölüm ise nefeslerden oluşmaktadır. Nefesler, Hatayi (2), Pir Sultan, Nesimi (2) ve Kaygusuz Abdal'a aittir.

AHMET TAŞĞIN

The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology Justice and Intergroup Relations (Meşruiyet Psikolojisi: İdeoloji, Adalet ve Grup-içi İlişkiler Hakkında Yeni Bakışaçıları)

John T. Jost-Brenda Major(eds.)
Cambridge University Press, 2001, 477 s., ISBN 0-521-78699-1

Meşruiyet, formel (hukuki-siyasi) olarak kısaca, "hukuka uygunluk" şeklinde tanımlanabilir. İnformel-sosyolojik açıdan ise kavram, "sosyal olarak tanımlanmış 'realite' ile sosyal olarak nesnelleştirilmiş 'bilgi' arasındaki uyum" şeklinde tanımlanabilir. Bunlar, kavramın 'objektif' tanımını simgelerken, bir de meşruiyetin, aktörlerin onu içselleştirmesi anlamında 'sübjektif' bir boyutu vardır. Bu açıdan, meşruiyetin belki de en öz anlamı 'haklılık'tır (*justness*). Bu mânâda 'haklılık', "aynı meşruiyet çerçevesine referans yapan bireylerin özdeşliği" olarak tanımlayabileceğimiz 'kimliğin' temel gereğidir. Bunun içindir ki, modern dünyada "meşruiyet ve kimlik krizleri" kolkola gitmektedir. Tarihî boyutta farklı meşruiyet tabakalarına dikkat çeken Max Weber, hukukun formelleşmesi ve 'pozitif' hâle gelmesiyle birlikte, bunların modern ulus-devletinde tek-boyutlu bir mahiyet kazandığını varsaymaktadır. Oysa, sosyo-psikolojik incelemeler, modern dünya görüşü ve onun temel siyasi birimi olan ulus-devletinin yakalandığı krizle birlikte ortaya çıkan 'meşruiyet krizi'nin, Peter L. Berger'in deyimiyle, modern toplumda bir "meşrulaştırıcı sistemler pazarı"nın oluşumuna yol açtığını göstermektedir. Artık, günümüz toplumunu ve dünyasını gerçekten anlamak için, meşruiyet, makro düzeyde siyasi teorinin ötesinde, mikro düzeyde sosyal-psikolojik ve kültürel, disiplinlerarası perspektiflerden de yararlanarak incelenmek zorundadır.

Eldeki kitap, bu konuda yapılmış en son, önemli ve düzeyli çalışmalardan biri. Sosyoloji, psikoloji, siyaset bilimi ve organizasyonel davranış gibi farklı disiplinlerden araştırmacılar, sosyal ilişkilerdeki meşrulaştırma ve gayri meşrulaştırma süreçleri şeklindeki ortak bir fenomeni anlamak için nadir görülen bir diyalog örneği veriyor. Bölümler, insanların nasıl kendi eylemlerini haklılaştırmak için ideolojik gerekçeler inşâ ettiklerini gösteriyor. Sonuçta ortaya çıkan, ırk, cinsiyet, toplumsal sınıf, meslekî statü ayırımlarına ve diğer tüm eşitsizlik biçimlerine uygulanabilecek sosyal eşitsizliğin psikolojik temeline dair genel bir yaklaşımdır. Bütün dünyada olduğu gibi, parçalanmış, mozaik yapılı Türkiye'de de hüküm süren meşruiyet krizlerini ve telafisi için geliştirilen farklı stratejileri mukayeseli bir analiz çerçevesine yerleştirmede örnek oluşturması açısından son derece önemli bir çalışma.

BEDRİ GENCER

[12] Bisati, agy., v. 16.

French Philosophy in the Twentieth-Century (Yirminci Yüzyılda Fransız Felsefesi)

Gary Gutting
Cambridge University Press, 2002, 418 s. ISBN: 0-521-66559-0

Batı dünyasında baskın olan üç felsefi gelenek, İngilizce konuşan dünyada baskın analitik felsefe, kıtasal felsefe ve tarihsel felsefedir. Kıtasal felsefe içinde ise Alman felsefesinin tartışılmaz ağırlığı yanında, ülkemizde belki daha çok tanınan Fransız felsefesinin de özel bir konumu vardır. 1890'dan 1990'a kadar çağdaş Fransız felsefesini bir bütün olarak ele alan Gutting'in çalışması bu alanda önemli bir boşluğu dolduruyor. Bu dönem felsefesi, bunalımlar çağı XIX. ve XX. yüzyıllardaki sosyo-politik ve kültürel gelişmelerle olan sıkı etkileşimden dolayı özel bir önem kazanıyor. Gutting, maneviyatçılık, üniversite idealizmi ve erken dönem bilim felsefesinin çoğu kez ihmal edilen arkaplanını yoklayarak felsefenin Fransız eğitim sistemindeki imtiyazlı konumunu tartışıyor. Avangard edebiyat ile Alman felsefesinin etkileriyle birlikte bu arkaplana dayanarak yazar, bu yüzyıldaki Fransız düşüncesinin merkezi başarısı olarak nitelendirdiği varoluşsal fenomenoloji ve müteakip yapısalcı ve yapısalcı-sonrası gelişmeler hakkında zengin bir anlatım sunuyor. Çalışma, Lyotard, Deleuze, Irigaray, Levinas ve Ricaeur gibi diğer ana düşünürler hakkında fasıllarla birlikte, ülkemizde de çok tanınan Bergson, Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty, Foucault ve Derrida üzerinde bölümler içeriyor.

Yazar, varoluşsal fenomenoloji ile yapısalcılık arasındaki çoğu kez yanlış anlaşılan ilişki ve yapısalcılık-sonrasının zuhuru hakkında, meydan okuyucu analizler sunuyor. Son olarak yazar, liberal siyasi felsefe, fenomenolojiye dönüş ve Fransız analitik felsefesi gibi Fransız felsefesinin hâlihazırdaki ana akımlarını gözden geçiriyor. Sonuçta yazarın ulusal ve tarihsel özellikler uyarınca çeşitli ülkelere ait felsefelerin ayırıcı özelliklerinin belirlenmesi gibi hayati bir meseleyi ele aldığını görüyoruz. Buna göre Fransız felsefenin karakteristiği 'özgürlük' olarak beliriyor. Kadiri Mutlak bir Tanrı karşısında insan öznesini silen Katolik Kilisenin en baskın olduğu bir ülkede entelektüel çabaların çoğunlukla bilgi problemi, öznelik (*agency*), irade özgürlüğü gibi konular üzerinde yoğunlaşmasına şaşmamak gerek.

BEDRİ GENCER

Hierarchy and egalitarianism in Islamic Thought

Louise Marlow
Cambridge University Press, 2002, 198 s., ISBN 0-521-56430-1

Kitap, bir medeniyet tarihi perspektifinden İslam düşünce tarihindeki önemli bir problematiği ele alıyor. Monoteist dinlerin sonuncusu olarak gelen İslam, ana kaynakları bakımından insanlar arasında dinî ve sosyal anlamda eşitlikçi öğreti getirmiş ve ilk dönemlerde bu doğrultuda bir toplumsal gelişim görülmüştür. İslam'da sözgelimi Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Tanrı ile kul arasında aracılık yapacak ruhban sınıfı şeklinde bir zümrenin olmaması, eşitlikçiliğin dinî ve sosyal boyutları arasındaki sıkı ilişkinin bir göstergesi olarak alınmıştır. Ancak zamanla İslam'ın Sasani ve Bizans gibi kozmopolit ve emperyal medeniyetlerin çekim alanına girdiği, altın ortaçağını simgeleyen Abbasi döneminde eşitlikçi eğilim zayıflamaya başlamıştır. Özellikle Hind-İran kökenli, insanlar arasındaki eşitsizlik ve

farklılığı, sosyal tabakalaşmayı esas alan hiyerarşik sosyal felsefe, eşitlikçi anlayışa meydan okumuş ve İslam düşüncesinde yeni bir sentez arayışı başlamıştır. Örneğin bazı yazarlar, eşitliği dinî-manevi alana hasrederken, sosyal anlamda farklılık olgusunu kabul etmişlerdir. Esas itibarıyla geleneksel dünyada sosyal hiyerarşi ve tabakalaşma, 'kozmik düzen'in bir aynası olarak kabul edilmiş ve adaleti düzenle özdeşleştiren bu anlayış açısından insanlar arasındaki yaratılıştan gelen farklılıklar bir veri ve çeşitlilik olarak telakki edilmiştir.

Kitap, iki ana kısımdan oluşuyor. 'İslam sosyal ideallerinin kaynakları'nı ele alan Kısım 1'de, önce Arap coğrafyası bağlamında İslam'ın ana kaynaklarından çıkan eşitlikçi ilkenin ilk dönem toplumsal gelişmeyi nasıl belirlediği görülüyor. İkinci başlıkta Müslüman filozofların Yunan düşüncesi ve üçüncü başlıkta ise İran sosyal modelleri ile teması ve onları benimsemeleri inceleniyor. Genel olarak Kısım II'de ise eşitlikçi ve hiyerarşik felsefe arasındaki gerilimin İslam kültürü, felsefesi ve hayatındaki sonuçları ele alınıyor. Kitabın sosyal ve entelektüel tarih, diğer taraftan, felsefe ve sosyoloji açısından ilginç tarafı, sosyal gelişim ile felsefe arasındaki etkileşimi günyüzüne çıkarması. Özellikle bir dinin gelişiminin en yoğun aşamasında bir yanda öğretilerin nasıl toplumsal gelişmeyi, diğer yanda toplumsal gelişmenin nasıl fikirleri etkilediği görülüyor. Örneğin eşitlikçi ideal, İslami geleneğin bazı kısımlarında daima canlı kalmış ve güçlü siyasi muhalefet hareketlerine vücut vermiştir.

Çalışma, İslam emperyal geleneğinin son büyük temsilcisini oluşturan Osmanlı siyasi-sosyal felsefesinin kaynaklarına inmek açısından da büyük önem taşıyor. Örneğin Nasîruddîn Tûsî'nin nazariyesi, İrani, Türki ve Hindo-İslami kültürel alanlarda toplumsal-siyasal felsefenin standart, normatif bir modeli kabul edildi. Tûsî'nin *'erkān-ı erba'a'* olarak bilinen, her birinin tabii bir unsurla eşitlendiği dört sınıftan oluşan 'sosyal düzen' modeli, Osmanlı geleneğinin de temelini oluşturdu. Bu açıdan yazarın amacı, daha önce bazı oryantalist çalışmalarda görüldüğü üzere, bütün Ortaçağ İslam toplumlarına uygulanabilecek genel bir sosyoloji geliştirmek değil, fakat İslam ütopist sosyal düşüncesindeki çeşitli tarihsel ve kültürel deneyimlere dayalı farklı geleneklere dikkat çekmektir. Oldukça heterojen, zengin bir literatürü tarayan, folklorik, edebî, felsefi, dini, bütün kaynakları ustalıkla kullanan yazar, son derece tarafsız bir yaklaşımla ve sade bir dille konusunu işliyor.

BEDRİ GENCER

Yemen, Zeydiyye ve Hadis

Haziran ayında "Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı" isimli doktora tezim münasebetiyle Yemen'e gittim. Başkent San'a'da, üniversiteleri, ilim araştırma merkezlerini, kütüphaneleri, camileri ziyaret ettim. Bu kurumlarda görev yapan ilim adamları ile görüştüm. Özellikle Zeydiyye mezhebinin önde gelen âlimleri ile mülakat yaptım. Bu yazıda, ziyaretim esnasında edindiğim izlenimleri özellikle Zeydî âlimlerle, Zeydiyye ve hadis çerçevesinde yaptığım mülakatlardan önemli sayılabilecek noktaları sizlerle paylaşacağım. Ancak konuya yabancı olan okurlarımız için öncelikle Yemen ve Zeydiyye ile ilgili çok genel de olsa bazı tarihî bilgiler sunmak istiyorum.

Zeydiyye bilindiği üzere Hz. Hüseyin'in torunu İmâm Zeyd'in (ö. 122) etrafında toplanan ve imamet anlayışında onu takip eden bir topluluktur. Bu topluluk İmâm Zeyd'in öldürülmesinden sonra çeşitli yerlere dağılmış ve oralarda hayatlarını sürdürmüşlerdir. Zeydiyye'nin yerleştiği bölgelerden biri Taberistan'dır. İmâm Nâsır el-Atruş burada bir devlet kurmuş Nâsıriyye diye isimlendirilen bir fıkıh okulunu da tesis etmiş ve uygulamıştır. İmâm Kâsım er-Ressî (ö. 246) ise Yemen'de Zeydî düşüncesinin temellerini atmış onun ardından

torunu Yahyâ b. Huseyn (ö. 298) mezhebi sistemleştirmiştir. İmâm Yahyâ'nın, fıkıh alanında ilk eser yazan Zeydî imam olduğu söylenir. İşte bu tarihten itibaren Zeydiyye Yemen'de kök salmıştır. Şu ân Yemen, Zeydîlerin vatanıdır. Yemen dışındaki Zeydîler de çeşitli şekillerde buraya dönmektedirler. Zeydîler, Yemen dışında, dünyanın pek çok yerinde de varlıklarını sürdürmektedirler. Irak, Kuzey İran, Hindistan, Hicaz, Zeydîlerin yaşadığı yerlerdir. Özellikle onuncu asrın başına kadar Mekke'nin ileri gelenlerinin hepsi Zeydiyye mezhebindendir. Bunların dışında Afrika, Almanya, Hollanda, Amerika'da Zeydîler yaşamaktadırlar. Almanya'da, es-Seyyid Mehdî Radavî şu ân hizmet etmektedir. Onun öğrencisi olan Alman asıllı müslüman, Dr. Muhammed Kâliş "Ma'hedu'l İmâm Zeyd b. Alî" isminde ilmî bir enstitü kurarak burada ehl-i beyt düşüncesine dair çalışmalar yapmaktadır.

Yemen, pek çok medeniyetlerin hakimiyeti altında kalmıştır. Son olarak Yavuz Sultan Selim devrinden 1919'a kadar yaklaşık dört yüz yıl Osmanlı hakimiyeti altında kalmış ancak, ülkede iç isyanlar hiç bitmemiştir. En son, İmam Yahyâ'nın isyanı etkili olmuş ve Osmanlı 1919'da Yemen'den ayrılmıştır. Bu tarihten itibaren Yemen Zeydî imamlar tarafından yönetilmiştir. Ancak 1962 yılında yapılan askerî ihtilalden sonra Zeydî imamlar ülkeden sürgün edilmiş ardından cumhuriyet ilan edilerek parlementer sisteme geçilmiştir. İhtilal, Zeydîlere karşı yapıldığından ihtilalden sonra Zeydîler oldukça zor günler geçirmişlerdir.

San'a'ya dört saat mesafedeki Sa'de şehri Zeydîlerin merkezidir. Burada İmâm Yahyâ b. Huseyn'in kabri ve yaptırdığı cami bulunmaktadır. Ayrıca şu ân Zeydîlerin imamı konumunda olan doksan yaşlarındaki Huccetu'l-İslâm Allâme Muctehid Mecduddîn el-Mueyyed bu şehirde yaşamaktadır. Zeydî eserleri neşreden "Merkezu ehli'l-beyt" yayınevi de burada bulunmaktadır.

Başkent San'a'da, merkezi Amerika'da olmasına rağmen sekiz yıldır faaliyet gösteren "Muessesetu Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye" adında bir yayınevi bulunmaktadır. Bu yayınevinde Zeydiyye mezhebine ait temel kaynak kitaplar tahkik edilerek neşredilmekte, yaşayan Zeydî âlimlerin eserleri basılmakta, Zeydî mezhebine yönelik eleştirilere cevaplar verilmektedir. Bu müessese ve yayınları hakkında www.izbacf.org adresinden daha ayrıntılı bilgiler elde edilebilir.

Bu merkezde Abdusselâm b. Abbâs el-Vecih ile görüştük. Abdusselâm el-Vecih, pek çok çalışmaya imza atmış Zeydî ilim adamıdır. En önemli çalışmalarından birisi, özel kütüphanelerde bulunan el yazmalarının fihristidir. İki cilt hâlinde yayımlanan bu çalışmada Abdusselâm el-Vecih, Yemen'deki kırk adet özel kütüphanede bulunan üç binin üzerindeki el yazması eserin kataloğunu çıkarmıştır. Abdusselâm el-Vecih, bu eserde kütüphane sahibi âlimlerin biyografisini verdikten sonra kütüphanenin durumu, sahibi, ismi, yeri hakkında bilgiler vermekte, ne kadar el yazması eser bulunduğunu; tefsir, hadis, fıkıh vs. gibi ilim dallarında olan bu eserlerin ilgili kütüphanede hangi oranda bulunduğuna dair ayrıntılı bilgiler de vermekte, ayrıca, el yazması eserlerin müelliflerinin isimlerini, ölüm tarihlerini, eseri nesh edeni, nesh tarihini, hattını, matbu olup olmadığını bildiren bilgiler de sunmaktadır. Eser, 2001 tarihinde söz konusu müessese tarafından San'a'da basılmıştır. Ayrıca Müessesetu Zeyd b. Alî şu ânda bu el yazması eserleri CD ortamına aktarma çalışmalarını sürdürmektedir. Şu âna kadar altmış CD'ye ulaştıklarını tamamının iki yüzü aşkın CD olacağını tahmin etmektedirler. Yemen'deki el yazması eserleri CD ortamına aktarma çalışması sadece bu müesseseye ait değildir.

Bunun dışındaki araştırma merkezleri de aynı çalışmaları yapmaktadır. Bu merkezlerden biri de "Merkezu't-turas ve'l-buhûsi'l yemenî"dir. Bu merkez, aynı zamanda *el-Mesâr* isminde bir ilmî dergi çıkartmaktadır. Zeydiyye ile ilgili pek çok yazı bu dergide yayımlanmaktadır. Bu derginin www.yemenhrc.org adresinde bir sayfaları bulunmaktadır. Bu merkezle irtibat kurmak isteyenler yhrc@yemenhrc.org adresinden merkeze ula-

şabilirler. Zeydiyye mezhebi ile ilgili araştırmaların yapıldığı, el yazması eserlerin tahkik, tahriçlerinin yapılıp neşredildiği ve yatılı talebelerin bulunduğu bir diğer önemli Zeydî merkez de "Merkezî Bedr"dir. Bu merkezin başında San'a üniversitesinde hoca olan ve doktorasını *Ádâletu'r-ruvât ve'ş-şuhûd ve taṭbîḳatehâ fî'l ḥayâti'l-mu'aṣıra* isimli tezi ile Ezher'de yapmış olan Dr. Murtazâ Mehatvârî bulunmaktadır. Merkezin oldukça zengin bir kütüphanesi vardır. Her mezhebin en temel kaynaklarını bu kütüphanede bulmak mümkündür. Hatta Umman elçiliğinin hediye ettiği İbadi mezhebine ait kaynaklar da kütüphanede bulunmaktadır. mahatwary@yahoo.com ile almortadha@maktoob.com adresleri ile bu merkez ile irtibat kurulabilir.

Muessesetu Zeyd b. Alî'de, Abdusselâm el-Vecih ile bir mülakat gerçekleştirdik. Gerek Abdusselâm el-Vecih ile gerek onun dışındaki Zeydî âlimlerle olan mülakatlarımızda Zeydiyyeyi onların ağzından dinlemek istedik. Bu sebeple yaptığım mülakat iki kısımdan oluştu. Birinci kısım Zeydiyye hakkında, ikinci kısım ise Zeydiyyenin hadis ve Sünnet anlayışı çerçevesinde gerçekleşti. Birinci kısımda, Türkler'in Zeydiyye hakkındaki kanaatlerini de Zeydî ilim adamlarına aktardım ve bu konudaki görüşlerini aldım. Yine hadis ve Sünnet kısmında Türkiye'de olan çalışmalardan, ilmî tartışmalardan bahsettim. Bu sözlü aktarımların dışında Muessesetu Zeyd b. Alî'ye, Balkan Vakfının yayımladığı Türkiye'deki yüksek lisans ve doktora çalışmalarını içeren Arapça kataloğu hediye ettim. Bunun yanında Prof.Dr. Mehmed Said Hatiboğlu hocamızın *Şerefu Aṣḥâbi'l-ḥadîs*'e yaptığı tahkik çalışmasından yedi adet götürmüştüm. Bu kitaptan hem ilim adamlarına hem de San'a Üniversitesinin kütüphanesine hediye ettim. Ayrıca Doç.Dr. Bünyamin Erul'un da "Tasarrufâti'r-Ruvât" adlı Arapça makalesini bazı ilim adamlarına hediye ettim. Türkiye'deki çalışmalardan bahsettiğim büyük bir ilgi gösterdiler ve bu çalışmaların Arapça'ya çevrilmemesinin büyük bir eksiklik olduğunu dile getirdiler. Ayrıca Türkiye'de Zeydiyye ile ilgili yapılan master ve doktora çalışmalarından söz ettim. Bu çalışmalar çok beğenildi ve ısrarla Arapça'ya çevrilmesi gerektiği dile getirildi. Muessesetu Zeyd b. Alî'nin idareciliğini yapan Dr. Ahmed İshâk, Zeydiyye hakkında yapılan bu tezleri kendilerine göndermemizi istedi. Bu görüşmeler oldukça etkili oldu. Türkiye'deki hadis çalışmalarından söz etmemiz genç arkadaşlar üzerinde etki uyandırdı. İlmî araştırma merkezlerinde görevli gençlerde Türkiye'de okuma arzusu belirdi ve bizden Türkiye'de okumanın şartları konusunda bilgi talep ettiler.

Abdusselâm el-Vecih'le yaptığım mülakatta Zeydiyye mezhebinin bazı temel hadis kitaplarından söz etti. Bunların başında İmâm Zeyd'in *Musned*'i gelmektedir. Daha sonra Buhârî ile çağdaş olan Ahmed b. Îsâ'nın *el-Emâlî* isimli eseri gelir. Bu eser, Zeydiyye kaynakları içinde en önemli hadis kaynağıdır. Bu eseri Zeydî âlim, Alî b. İsmâîl b. Abdullâh el-Mueyyed tahkik etmiş, hadislerin sünni kaynaklardaki yerlerini göstermiş ve şerh ederek *Kitâbu Ra'bu'ş-şad'* ismi ile yayınlamıştır. Kitap üç cilt hâlinde Dâru'n-nefâis tarafından 1990 yılında yayımlanmıştır. *Câmi'u'l-kâfî*, Zeydiyye mezhebinin itibar ettiği fıkıh ve hadis kitabıdır. Abdusselâm el-Vecih bunlardan başka İbn-i Ukde ismi ile maruf Ahmed b. Muhammed b. Sa'îd el-Kûfî'nin (ö. 232) hadis kitaplarını zikretti. Bu zat, kitaplarında ehl-i beyt isnadlı üç yüz binden fazla hadis ile kendisine sorulan sorulara cevap vermiştir. Zehebî, onun kadar hadis ezberleyenin bulunmadığını söylemiştir. İmam Mansûr Billâh Abdullâh b. Hamzâ'nın hadis kitapları; Kâsım b. İbrâhîm'in rivayet ettiği hadisler; Muhammed Mansûr el-Murâdî'nin *Kitâbu'ẕ-ẕikr*'i; Nâsır el-Atruş'un *el-Emâlî*'si; Muhammed b. Suleyman el-Kûfî'nin (ö. 322) *el-Emâlî*'si; Ahmed b. Huseyn el-Hârûnî'nin *el-Emâlî*'si ve *Kitâbu şerḥu't-tecrîd;* Abdusselâm el-Vecih'in saydığı belli başlı Zeydî hadis kaynaklarıdır. Bunların dışında mezhebin hadis konusunda genel yaklaşımı ile ilgili Dr. Abdusselâm el-Vecih şunları dile getirmiştir:

> Zeydiyye, isnaddan daha fazla hadisin metnine önem vermektedir. Hadisleri tespit etmede en başta gelen kaide hadislerin Kur'an'a arz edilmesidir. Bu aslâ vazgeçilmez bir ilkedir. Senedi sahih dahi olsa eğer hadis Kur'an'a muvafık değilse kabul edilmez. Hadisin metni, özellikle itikadi konularda teşbih, tecsim, cebir gibi şeyler ifade ediyorsa o zaman da hadis kabul edilmez. Cerh ve tadil problemli bir alandır. Bir âlimin cerh ettiği diğeri tarafından tadil edilmiştir. Özellikle cerh ve tadilde mezheb taassubu çok fazla yapılmıştır.

Merkezu'l-buhûsi't-turasi'l yemenî'de görüştüğümüz Zeydî ilim adamlarından Muhammed Yahyâ Sâlim Izzân, Zeydiyye mezhebinin genel karakterini şu cümlelerle tavsif etmiştir.

> Zeydiyye İmâm Zeyd'e mensup olanların mezhebidir. Bu mensubiyet iki ana esas üzerinde gerçekleşmiştir. Birincisi toplumsal hayattaki kötülüklere, haksızlıklara bir başkaldırı, ikincisi de fikrî, ilmî donukluğa karşı bir başkaldırıdır. Zeydiyye hür düşüncenin hakim olduğu bir mezheptir. Zeydiyye mezhebinde sabit olan sadece vahiydir. Bunun dışında imamların ve âlimlerin ictihadları sabit, değişmez, değiştirilemez şeyler olarak görülmez. İctihadlar beşer mahsulüdür. Hiçbiri, İmâm Zeyd'in ictihadı da dahil Zeydiyye mezhebinde mukaddes addedilmez. İmamlar masum değildir. Delil müsade ederse İmâm Zeyd'in ictihadı alınır. Müsaade etmezse terk edilir. Bu onun mezhebinden çıktığımız anlamına gelmez. Bilakis İmâm Zeyd'in mezhebi metodu budur. Zeydiyye, hür bir metodolojiye sahip olduğundan, hür düşünceye sahip olduğundan bazen Mutezile ile, bazen Şafii ile, bazen Hanefi ile bazen Caferî ile ittifak eder. Zeydiyyeyi usûlde Mutezilî, furuda Hanefi gibi göstererek tahdid etmek istiyorlar. Bu asla doğru değildir. Zeydiyye sürekli yenilenen, açılan bir mezheptir.

Zeydî âlimlerle görüşmelerimizde ülkemizde Zeydiyye ile ilgili mevcut olan yaygın kanaatleri de dile getirdik ve bu anlayışların doğru olup olmadığını kendilerine sorduk ve bizzat Zeydî âlimlerin kendilerinden Zeydiyyeyi öğrenmek istedik. Ülkemizde yaygın olan kanaatlerden biri Zeydiyyenin Ehl-i Sünnete yakın bir mezheb olduğu; ikincisi de Zeydiyyenin itikadda Mutezilî furuda ise Hanefi olduğu şeklindeki tanımlamalardır. Bu tanımlamalar çoğunlukla fırak kitaplarına dayanmaktadır. Görüştüğüm Zeydî ilim adamları bu tanımlamaları aslâ kabul etmemişlerdir. Bütün Zeydî âlimlerin altını ısrarla çizdikleri şey Zeydiyyenin gerek usûlde gerek furuda müstakil bir mezhep olduğudur. Zeydî âlimler, usûl konusunda büyük kelam âlimlerinin olduğuna ve bunların oluşturduğu bir kelam literatürü bulunduğuna dikkat çekerek Zeydî kelamının müstakil bir kelam olduğunu, aslı Mutezileden alınmış veya taklit edilmiş bir kelam olmadığını, ancak, Mutezile ile benzer yönlerin büyük oranda bulunduğunu dile getirmişlerdir. Furu konusunda da özellikle Yahyâ b. Huseyin'in oluşturduğu Hadaviyye mezhebinin Hanefi mezhebine benzerliğinden dolayı Zeydiyyenin furuda Hanefi olmakla tavsif edildiğini bunun da aslâ ilmî bir yaklaşım olmadığını söylemektedirler. Zeydiyye'nin fakih ve müctehidleri ile oluşturdukları bir fıkıh literatürü bulunmaktadır. Bu zengin fıkıh kendi içinde medreseler ekoller de meydana getirmiştir. Örneğin, Taberistan'da hüküm süren İmâm Nâsır el-Atruş Nasıriyye mezhebini oluşturmuş. Yahyâ b. Huseyin Hadaviyye medresesini oluşturmuş bundan başka Kâsımiyye, Muayyidiyye, Mansûriyye gibi fıkhi ekoller oluşmuştur. Zeydî âlimler kendi fıkıhlarına gereken değerin verilmemesinden müştekilerdir. Üniversitelerde karşılaştırmalı fıkıh derslerinde Zeydiyye fıkhına da yer verilmesini istemektedirler. Ayrıca yaptırılan yüksek lisans ve doktora çalışmalarında da Zeydî fıkhına yönelik araştırmaların yapılmasını temenni etmektedirler.

Zeydiyye'nin hadis anlayışı çerçevesinde Muhammed Yahyâ Sâlim Izzân ile yaptığımız mülakattan bazı notları da sizlere aktarmak istiyoruz.

> Zeydiyye'nin, hadisleri değerlendirmede çok kıymetli ölçüleri vardır. Zeydiyye hadislerin metinlerine yönelir. İsnadı ihmal ederler ya da isnad üzerinde büyük oranda yo-

ğunlaşmazlar. Çünkü isnad, ikna edici şekilde neticeye ulaştırmaz. Ravilerin değerlendirilmesi problemlidir. Bir âlimin bir ravi hakkındaki sika hükmü onun açısındandır. Gerçekte öyle olmayabilir. Raviden hareketle hadise sahih demek, vakıada hadisin sahih olduğu anlamına gelmez. Bir âlimin sika dediği ravi bir başka âlim tarafından itham edilmiştir. Ravi, sika olsa dahi masum değildir. Bu sebeble Zeydiyye metne yönelir. Metin konusunda en başta gelen kaide hadislerin Kur'an'a arz edilmesidir. Hadis hangi tarikten olursa olsun ister Sünni, ister Caferi, ister Ehl-i Beyt, şayet Kur'an'a muvafık ise kabul edilir; Kur'an'a muhalif ise reddedilir. Velev bu muhalif hadisi Şia rivayet etsin, velev Hanefi velev Mutezili rivayet etsin kıymeti yoktur. Zeydiyyeye göre hadisin Kur'an'a muvafık olmasından başka akla muvafık olması da gerekmektedir.

Yahyâ Sâlim Izzân'ın Kur'an'a arz kaidesi ile ilgili yazdığı bir makale vardır. Şu anda bu makaleyi genişletme ve bir kitap halinde yayınlama çalışmasını sürdürmektedir. Yahyâ Sâlim Izzân'la, Zeydiyyenin hadis anlayışı çerçevesinde yaptığımız mülakatta kendisine hadisçilerin hadisleri kabulde ileri sürdükleri şartları sorduk. Yahyâ Sâlim Izzân şu cevabı verdi:

> Hadisçilerin ileri sürdükleri şartlar yeterli değildir. Mesela ravi için adl şartını zikrederler. Kime göre adl? Ravinin adaletini tespit etmek şahıstan şahısa değişir. Adalet konusunda çok ihtilaf vardır. Hadis âlimlerinin sika ravilerin rivayet ettiği hadislere sahih demeleri sened itibarıyladır. Vakıada sahih değildir. Senedin zahiri dikkate alınarak söylenmiş bir ıstılahtır. Hadisçiler hadisin isnadı ile meşgul olmuşlardır. İsnad hadisin bir kısmıdır. Esas, hadis metindir. Bu sebeble aslında hadis ilmi demek ilmî bir tabir değildir; isnad ilmi demek gerekir.

Yahyâ Sâlim Izzân, Sünnet konusunda da şunları söylemiştir.

"Hadis, Hz. Peygamber'in sözleridir. Sünnet ise fiilleridir. Hadis ile Sünnet arasında fark vardır. Her hadis Sünnet değildir. Sünnet, Kur'an'ın açıklayıcısı konumundadır. Kur'an'a hakim değildir, nasih değildir, Kur'an'ı takyid ve tahsis edemez." "Hadis ilminin bugün içinde bulunduğu problem sizce nedir?" sorusuna da Yahyâ Sâlim Izzân "kitapların ve şahısların kutsallaştırılması" şeklinde cevap vermiştir.

Sa'de şehrinde görüştüğümüz Zeydîlerin büyük âlimlerinden yetmiş yaşlarındaki Allâme Muctehid Bedruddîn el-Hûsî de Zeydiyye konusunda aynı şeyleri söylemiştir. Zeydiyyenin Ehl-i Sünnete yakın mezhep olduğu şeklindeki cümlenin ülkemizde yaygın olduğunu hatırlattığımızda el-Hûsî bu yakınlığın usûlde değil, daha ziyade fıkıhta olduğunu belirtmiştir. Zeydî kitaplarda hadislerin isnadına pek yer verilmediğini söylediğimizde de el-Hûsî "İsnad Zeydiyyeye göre bir umde değildir. Zeydiyye mezhebinde hadisler konusunda iki umde vardır. Kur'an ve akıl." şeklinde cevap vermiştir.

San'a üniversitesinde fıkıh usûlü hocası olan Zeydî âlim Dr. İsmâ'îl el-Vezîr'le de bir mülakat gerçekleştirdik. İsmâ'îl el-Vezîr'le yaptığımız bu mülakattan Zeydiyyenin hadis konusundaki yaklaşımını göstermesi bakımından bazı noktaları aktarmak istiyorum.

> Hadis ve haber ayrı şeylerdir. Hadis ilminin problemlerinden biri de hadis ile haber kelimelerini birbirinden ayırmamaktır. Hadis kelimesi kutsiyyet ifade etmektedir. Mutlak olarak hadis denildiği zaman zihninde kutsi bir anlam ihata etmektedir. Ve bu anlam kriterlere vurmadan hadisi bir ön kabul olarak kabul etmeyi benimsemeyi gerektirmektedir. Haber kelimesi böyle değil. Zihinde kudsiyet oluşturmuyor. Kabul veya reddine ancak birtakım kaideler kendisine uygulandıktan sonra karar verilir. Önceden insan zihninde uyandırdığı bir kutsallık yoktur haberin. Zeydî kitaplarda da çoğunlukla haber kelimesi kullanılır. Muhaddislerin şartları kendileri açısından yeterli olabilir ancak Zeydiyyeye göre yeterli değildir. Ravinin adaleti her şey demek değildir. Mutlaka haberlerin Kur'an'a arz edilmesi gerekmektedir. Kur'an'a arz, sadr-ı İslam'da hemen hemen tamamen dikkatle uygulanan bir kriterdi. Ancak sonraları hicri asrın ortalarından itibaren bu

kaidenin uygulanmasında zayıflık görüldü. Zeydiyye içinde de bu kaidenin yüzde yüz uygulandığı söylenemez. Benim nazarıma göre mütekaddimin Hz. Peygamber'e yalan isnad etmemek için haberi reddetmeyi kabul etmekten daha hayırlı görüyorlardı. Bu yaklaşım müteahhirin döneminde tam tersi bir yöne kaydı. Haberleri reddetmekten çekinen kabul etmeyi hayırlı gören bir eğilim baş gösterdi ve daha önceleri arz kaidesi bütün hadisler için geçerli iken ahkam hadislerini de içine almışken sonraki dönemler binli yıllardan sonra arz sadece akaid ile ilgili haberlere uygulanan bir kaide oldu. Bunda Zeydiyyenin diğer mezheplerden etkilendiğini düşünüyorum. Zeydiyyenin mustalahu'l-hadîs adı altında bir usûl kitapları yok. Ancak Zeydî imamlar eserlerinde hadis konusundaki şartları dile getirmişlerdir. İmam Zeyd'den itibaren Kur'an'a arz bütün Zeydî imamların benimsediği bir ilkedir. Bunun dışında usûl-i fıkıh kitaplarında haberlerin hangi kaideler altında kabul edileceğine dair prensipler zikredilmiştir.

Daha önce bahsettiğimiz siyasi sebepler yüzünden Zeydiyye mezhebi üzerinde 1962 yılındaki ihtilalin ardından baskı uygulanmıştır. Bu siyasi tavrın dışında Suûd'un selefi propagandası ile de Zeydiyye mezhebi aleyhine bir kampanya başlatılmıştır. Üniversite ve diğer eğitim kurumlarında, camilerde selefi düşüncenin büyük oranda etkisi bulunmaktadır. Üniversitelerde Zeydî mezhebine ait kitaplar okutulmamaktadır. Şevkânî ve Emîr San'â'nî'nin eserlerinin ağırlığı hemen dikkat çekmektedir. Bunların dışında Nevevî'nin kitapları ders kitabı olarak okutulmaktadır. Çoğunlukla da her hocanın ders notları eğitimde takip edilen müfredattır.

San'a Üniversitesi Dirâsetu'l-islâmiyye bölümü reisi Dr. Sâlih Savâb ile görüştük. Dr. Sâlih, bize verdiği bilgilere göre doktora programı açılalı yeni olmuş. Bu bölümde yapılan tez çalışmaları oldukça az. Bu tezlerin çoğu da fıkıh, tefsir ve terbiye alanında yapılmış tezlerdir. Hukuk fakültesinde ise doktora programı yok.

San'a devlet üniversitesinde ve diğer özel ünirversitelerde hadis derslerinde Emîr San'ânî'nin *Subulus's-selâm*'ı, Nevevî'nin *Minhâc* ve *Takrîb*'i, Suyûtî'nin *Tedrîbu'r-râvî*'si, İbnu's-Salâh'ın *Mukaddime*'si, İbn Kesîr'in *el-Bâisu'l-hasîs*'i, Irâkî'nin *et-Takyîd ve'l-îzâh*'ı, Suphi Sâlih'in *'Ulûmu'l-hadîs*'i, Mahmûd Tahhân'ın *Teysîru mustalahi'l-hadîs*'i okutulmaktadır.

Yemen'de hemen hemen her camide ders halkaları bulunmaktadır. Cami-i Kebîr, her mezhepten ders halkalarının olduğu merkezî bir yerdir. Bu ilmî halkalarda başlıca, Şevkânî, Emîr San'ânî ve İbn Hacer'in eserleri okutulmaktadır.

Bir aylık süre zarfında oldukça güzel, verimli, olumlu intibalarla dolu bir seyahat gerçekleşti. Zeydî âlimlerle konuşulacak pek çok konuların istifade edilecek pek çok yönlerin olduğu intibaı bende uyandı. Zeydî âlimlerin mezhebin genel karakterinden kaynaklanan oldukça geniş ufuklu, hür ve eleştirel düşünceye açık, dinamik bir yapıda olduklarını aynı zamanda meşhur büyük âlimlerin çok sade mütevazı, zahidane bir hayat yaşadıklarını gözlemledim. Önümüzdeki zamanlarda Zeydî âlimler mutlaka ülkemize davet edilmeli ve ilmî çalışmalarından, düşünce dünyalarından yararlanılmalıdır. Bu seyahatin bende bıraktığı bir başka önemli izlenim de doğru ve sağlıklı bilgi edinmek için her şahsı olduğu gibi her mezhebi de kendi kitaplarından öğrenmek, kendi ilim adamlarından bizzat dinlemek gerektiğidir. Zeydî ilim adamı Yahyâ Sâlim Izzân'ın dediği gibi Zeydiyye, Hanefi ve Mutezile çizgisinde olan ve aynı metodu paylaşan bir mezheptir. Hadislerin metinlerinin tenkit edilmesi noktasında ilk dönemlerden bugüne ulaşan kadim bir damarın devamı olması hasebiyle Zeydiyye büyük bir önem taşımaktadır. Ayrıca ilk dönem Zeydî kaynakları metin tenkidinin bol örneklerinin bulunması yönüyle metin tenkidi tarihi açısından da hadis araştırmalarına katkı sağlayacak zenginliktedir.

KADİR DEMİRCİ
kadirdemir2003@yahoo.com

islâmiyât

a quarterly academic journal

THE THEOLOGY OF ALEVITE

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
On The Value of Geneological Relationship to the Prophet

●

TEMEL YEŞİLYURT
The Belief Dimension of Alawi-Baktashi Tradition

SÖNMEZ KUTLU
Religious Status of Alawism:
Religion, Sect, Order, Heterodoxy, Orthodoxy or Metadoxy

MUSTAFA ÖZTÜRK
On the Alawites' Conception of the Qur'an

AHMET YILDIRIM
Evaluation of the Hadiths in the Alevi-Bektashi Literature

M. SAFFET SARIKAYA
Relationship of Alawis and Baktashis with Akhis
–According to Futuwwatnames–

HASAN ONAT
On The Transformation Of Kizilbashism

İLYAS ÜZÜM
On the Background of Alewite Affiliation to Jafarism:
Question of Relevance –or irrelevance– of Alewism to Jafarism

HÜLYA KÜÇÜK
Sufi And Esotheric Dimensions Of Bektashism and Alawism: A Comperative Conceptual Analysis

●

Terjumān-i Bektashiyān

●

NECDET SUBAŞI
Disclosure of the Secret:
Methodological Problems of Alevi(te) Studies

●

Books, Dissertations and Symposiums

volume 6 number 3 july-september 2003

The Belief Dimension of Alawi-Baktashi Tradition

TEMEL YEŞİLYURT

In this paper it is aimed at examining the belief-dimensions of Alawi-Bektashi traditi-on on the basis of their possible most important sources. The beliefs in their tradition take their forms from Islam and they cannot be considered from outside of Islamic traditi on as a starting point. But they are not systematic and compact. On the contrary, they are fragmental and subjectivist. For that there is not a unity in their beliefs. Although there is a pluralistic structure in these traditions it is possible to say that the fundamental belief principles are central and established. There have been very different approaches and perspectives within traditions, but these approaches remain baseless concerning the early sources and the Hajji Baktash's works.

key words
Alawi, Baktashi, Belief, Faith, Hajji Baktash-i Wali.

Religious Status of Alawism: Religion, Sect, Order, Heterodoxy, Orthodoxy or Metadoxy

SÖNMEZ KUTLU

The concept of Alawism, for the first time, was applied to the groups such as the Kizilbash, Hurûfites, Baktashites, Tahtaci, Torlaks and so forth in the nineteenth century. With respect to Turkey and the Turks a designation as 'the Alawite' does not form a historical-sociological background for the groups today called as the Alawites. Although the Alawism includes both orthodox and heterodox elements such as Ja'farite, Hanafite, Mâturîdite and Ismâ'îlite ones the Alawism and Baktashism are the mystical formations rather than being theological bodies. Accordingly the Alawism may be called as 'metadoxy' in the sense of mystical formations beyond the sects.

key words
Alawite, Kizilbash, Orthodoxy, Heterodoxy, Sect, Order.

On the Alawites' Conception of the Qur'an

MUSTAFA ÖZTÜRK

This article examines the Our'anic understanding of the traditional Alawism. It has two basic sources, *Buyruk* and *Husniyye*. In the light of these books, the article includes the concepts of the nature and the sacredness of the Qur'an, the question of the alternation of the Qur'an, the meaning and interpretation of the Qur'an, and finally its references to the Qur'anic verses.

key words
The Alawis, The Alawism, Ceremony of Jam, Four Gates and Fourty Stations, The Qur'an, The Alternation of the Qur'an

Evaluation of the Hadiths in the Alevi-Bektashi Literature

AHMET YILDIRIM

Hz. Muhammad is accepted as a last prophet in Alawism and Baktashism. In its oral and written literature, many hadiths are used as a referance. Both Shite and Sunnite hadith literature are effectively used in morality. Sufi understanding of hadith has determined the selection of hadith in the Alawi-Bakashi tradition. In addition Sufi paradigm has affected Alawi-Baktashi literature. The special works of Alawites like *Şarhu ḫutbat al-bayān* and *Futuwwatnāma* are good examples of this.

key words
Alawism, Baktashism, Hadith, Ethic, Good Manner

Relationship of Alawis and Baktashis with Akhis –According to Futuwwatnames–

M. SAFFET SARIKAYA

Alawi and Baktashi traditions borrowed many elements and religious motifs from the XIII century Akhi zawiyah tradition. Following list consists of these customs: fundamental beliefs and worships; tradition about kirklar cem'i; comrade (musahip) ceremony; belt (shadd) wearing; perceptions about khirka and taj; prayers and gulbanks recited at ceremonies; questions and answers that a murid should know about and perceptions about Hz. Ali, Twelve Imam, Fourteen masooms (innocents).
In this article this subject will be examined according to *futuwwatnames* in comparative context.

key words
Akhi tradition, Alawites, Baktashis, Futuwwatnames.

On The Transformation Of Kizilbashism

HASAN ONAT

The Kizilbashism is a socio-political movement of transformation that appeared as a result of one of the most important wave of migration in Turkish history. A superficial Islamic understanding, being amalgameted with the Sufism, weak sectarian concerns, pantheism (wahdat al-wucûd), and an extreme affection towards Ahl al-Bayt are the main characteristics of Kizilbashism. The name of the Kizilbash was used proudly by those who were called Kizilbashes (red heads) themselves only in the meaning of the supporters of Safawids without having any negative connotation. At first, the name Kizilbash was used merely for the followers of Ardabili Takka. The Ottoman sources applied the term of "Kizilbashism" mainly to the Turkish tribes who supported the Safawids. The Safawid State was a "State of Kizilbash" (Dawlat-i Kizilbash) and its soldiers were "the soldiers of Kizilbash" (Lashkar-i Kizilbash). In the struggle between Ottomans and Safawids especially Ottomans seeking for religious legitimacy carried the Kizilbashism to religious level. From the late nineteenth century on, however, the name of Kizilbash was replaced with the name of Alawi. The Alawism, therefore, became a general term for all the Kizilbashs, Chapnis, Tahtacis, Bektashis etc.

key words
Alawi, Kizilbash, Baktashi, Safawi, Ardabil.

On The Background of Alewite Affiliation to Jafarism: Question of Relevance –or irrelevance– of Alewism to Jafarism

İLYAS ÜZÜM

Alawism, an outcome of syncretism of pre-Islamic tradition and belief system along with Islamic teachings and rituals, in fact espouses mystical traits by its nature. Jafarism is a practical faction, which is used to convey canonical aspect of Ithnaashariya. Alawism, especially during the Safawi era, neither paid attention for fundamental teachings nor canonical opinion, although it adopted some of the patterns from Shiite-Jafari world modifying their contents, such as being devoted to Ali, Ahl-i Bayt, Twelve Imam, Fourteen Innocent and tawalla-tabarra. Primary resources of Alawism themselves like *manakib-names*, *nefes'* (sayings and poems) and *Buyruk* support this notion. Therefore, it is hard to maintain that there was a relationship between Alawism and Jafarism.

key words
Alevi, Bektashi, Ca'feri, Haci Bektash Veli, Sect

Sufi And Esotheric Dimensions Of Bektashism and Alawism: A Comperative Conceptual Analysis

HÜLYA KÜÇÜK

It is no secret that there is a continuous debate among the theorists and laymen as to whether Bektashism and Alawism are independent religions or Sufi orders/Schools in Islam. The intent of this article is first to determine the relationship between Bektashism and Alawism, then to describe their relationship to Islamic Sufism.
Bektashism is often confused with Alawism by some scholars. From the nineteenth century onwards, particularly after the banning of the order in 1826, these two terms were used and studied together, to such an extent that the phrase "Alawism-Bektashism" came into usage. Whether Bektashism is a branch of Alawism or vice versa is a matter of dispute among theorists. Some tend to see Bektashism as a branch of Alaxism. To some others, they are completely identical. The problem of terminology is a huge obstacle to an accurate analysis of the subject. Apparently, after the order was banned in 1826, "country Bektashism" was perceived to be identical to Alawism, and after the closing down of all the orders in 1925, all Bektashism was confused with Alawism.
As to the relationship of Bektashism and Alawism with Sufism, no one doubts that Bektashism is a Sufi order. On the other hand, the structure of Alawism and frequent use of Sufi terms, such as *shaykh*, *murid*, *tarika*, *marife*, *hakika*, *futuvve*, etc. provide a strong enough indication of its relationship with Sufism. More importantly, Ca'fer es-Sadik(d. 148/765), a main figure both in Bektashism and Alevism, is a prominent Sufi who turned ascetism into a form of Sufism.

key words
Bektashism, Alevism, Shiism, Sufism, Ca'fer es-Sadik.

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi

2003 - 2004

4. İslami İlimler Sorunu (özel sayı)

1. Vahiy Tecrübesi*
2. Yunan Tecrübesi*
3. Endülüs Tecrübesi*
4. Batı ile Karşılaşma* (özel sayı)

* Geniş bilgi için "Yayıncının Notu"na bkz.

islamiyat@islamiyatdergisi.com
www. islamiyatdergisi.com

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 6 sayı 4 ekim-aralık 2003

İSLAMİ İLİMLER SORUNU

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İslam'da İlmin Dini
•
BURHANETTİN TATAR
Temel İslam Bilimlerinin Paradoksal Düşünme Tarzı Üzerine
İLHAMİ GÜLER
'İslami İlimler' ve Sosyal Bilimlerin 'İslami'liği Sorunu
MEVLÜT UYANIK
'İslami İlim' Kavramsallaştırması
A. HADİ ADANALI
Felsefeye Bürünen Kelam
MEHMET EVKURAN
Anlam Müzakere Etme Yeteneği ve Kelamın Sahiciliği Sorunu
MUSTAFA ÖZTÜRK
Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu
MEHMET PAÇACI
Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?
MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
Hadis İlminde Alan Evrilmesi
MUHARREM KILIÇ
Hukuk Teorisinde Sosyal Değişim Düşüncesini Sınırlayan
Deterministik Tutumun Teolojik ve Etik Kökenleri
HASAN HÜSEYİN BİRCAN
Fârâbî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlakın Neliği
ÜZEYİR OK
Kur'an Okumanın 'Metalinguistik' Yapısı
•
SORUŞTURMA
HAYREDDİN KARAMAN - M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
SALAHATTİN POLAT - YUNUS APAYDIN - TAHSİN GÖRGÜN
•
TAŞKÖPRÜLÜZÂDE İSÂMEDDÎN AHMED EFENDİ [1495-1561]
Mevzû'âtu'l-'ulûm'da İlimler Tasnifi
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât
üç aylık araştırma dergisi

islâmiyât
üç aylık araştırma dergisi

VI (2003), sayı: 4
İSLAMİ İLİMLER SORUNU

▶EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

▶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

▶SANAT YÖNETMENİ
Nurullah ÖZBAY

▶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 Yayıncının Notu

▶ Editörden

7 MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İslam'da İlmin Dini

▶ Makaleler

11 BURHANETTİN TATAR
Temel İslam Bilimlerinin Paradoksal Düşünme Tarzı Üzerine

19 İLHAMİ GÜLER
'İslami İlimler' ve Sosyal Bilimlerin 'İslami'liği Sorunu

23 MEVLÜT UYANIK
'İslami İlim' Kavramsallaştırması

37 A. HADİ ADANALI
Felsefeye Bürünen Kelam

49 MEHMET EVKURAN
Anlam Müzakere Etme Yeteneği ve Kelamın Sahiciliği Sorunu

69 MUSTAFA ÖZTÜRK
Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu

85 MEHMET PAÇACI
Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?

105 MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
Hadis İlminde Alan Evrilmesi

121 MUHARREM KILIÇ
Hukuk Teorisinde Sosyal Değişim Düşüncesini Sınırlayan Deterministik Tutumun Teolojik ve Etik Kökenleri –Şâtibî'nin Hukuk Teorisinde Metodolojik Yenilenmenin İmkanı Sorunu–

139 HASAN HÜSEYİN BİRCAN
Fârâbî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlakın Neliği

151 ÜZEYİR OK
Kur'an Okumanın 'Metalinguistik' Yapısı: Bir Sosyokültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı

▶ Soruşturma

171 HAYREDDİN KARAMAN

174 M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU

185 SALAHATTİN POLAT

195 YUNUS APAYDIN
200 TAHSİN GÖRGÜN

▶ Klasik Metin

209 TAŞKÖPRÜLÜZÂDE İSÂMEDDÎN AHMED EFENDİ [1495-1561]
Mevzū'ātu'l-'ulūm'da İlimler Tasnifi

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

Kitap

217 BEDRİ GENCER, *The Call of the Minaret,* Kenneth Cragg,
217 BEDRİ GENCER, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol,* Richard C. Martin-Mark R. Woodwarad-Dwi S. Atmaja
218 ÖZCAN TAŞÇI, *Denker des Propheten-Die Philosophie des İslam,* Wolfgang Günter Lerch

Toplantı/Panel/Sempozyum

221 HÜSEYİN SARIOĞLU, *İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi*
226 HÜLYA ALPER, *Kelam İlminde Metodoloji Problemi*
231 MEHMET TOPRAK, *İslam Mezhepleri Tarihinde Metodoloji Problemi*
233 M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU, *İslam Hukukunda Metodoloji Problemi*

239 Abstracts

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

islâmiyât'ın 6. cildinin, "İslami İlimler Sorunu" konulu özel sayısında sizleri selamlama imkânı bulmuş olmaktan büyük mutluluk ve onur duyuyoruz.

'İslami ilimler' tamlaması, öncelikle, belli bir metafiziğe (tevhid, nübüvvet ve me'âd), belli başlı dinî metinlere (Kur'an ve hadisler) ve belli bir geleneğe (Sünnet) bağlı ve bağımlı kalarak hicrî 3. asra kadar tedvin edilmiş bulunan bilgi birikimini ifade etmektedir. Müslümanlar, ortaçağlar boyunca, yalnızca dinî ve itikadi meselelerini değil, aynı zamanda ahlaki, hukuki, toplumsal, kültürel, iktisadi ve siyasi bütün sorunlarını bu birikimden hareketle çözmeye çalışmışlardır. Bu girişimlerin ürünü olan, uygulama ve yorumlamaya yönelik zihinsel etkinlikler de 'İslami ilimler' nitelemesinin kapsamında yer almaktadır. Batı'da 16-19. yüzyıllar arasında cereyan eden Aydınlanma, Rönesans, Reform ve Sanayi Devrimi gibi gelişmeler sonucunda ortaya çıkan yeni durum (modernite), bilinen nedenlerle, 'Müslüman millet'in siyasi bütünlüğünün parçalanmasını sonuç verdi. Bu yeni duruma özgü yeni paradigma, kendi metafiziğine (pozitivizm) uygun olarak, kendi bilimlerini icat etti: Beşerî veya sosyal bilimler. Modernizm ve sekülerizm, artık 'İslam dünyası' olarak anılabilecek olan bünyeyi nüfuzu altına aldığı oranda, İslami ilimler de meşruiyetini kaybetti. Böylece, İslami ilimler çerçevesinde işleyegelen İslami referans sistemi alt üst oldu ve Müslümanların itikadi, ahlaki, hukuki, kültürel, sosyal ve iktisadi açılardan da kimyası bozuldu. Bugün İslam dünyasında İslami ilimler; İlahiyat, *Usûlu'd-Dîn* ve *Şerî'at* fakültelerinde tedris olunmaktadır. İslam ülkelerinde İslami ilimleri tedris eden bu tür fakültelere vücut veren, İslam'ın ve Müslümanların bireysel ve toplumsal reel yaşamlarını belirleme ihtiyacı değil; İslam'ın, toplumun kültürünün önemli bir parçasını teşkil ediyor olmasıdır. Dolayısıyla, günümüzde İslami ilimlerin tahsil edilmesi, bir yandan kültürel bir zenginliğin muhafaza edilmesi, diğer yandan da Müslüman vatandaşların dinî yaşantılarına rehberlik üretilmesi dışında bir amaca atıfta bulunmamaktadır. Toplumsal hayatın diğer boyutlarının açıklanması ve yönlendirilmesi ise, artık sosyal veya beşerî bilimlerin uhdesine tevdi edilmiş bulunmaktadır.

Bu sayıda, açıkça güç merkezinin değişmesine dayalı olarak ortaya çıkan bu meşruiyet kaymasını bugün nasıl anlayıp yorumlamamız gerektiğinin tartışılmasına zemin oluşturmak istedik. Temelde tartışmak istediğimiz soru şu idi: İslam, herkesin bildiği üzere, hem bilgiye hem de toplumsal hayata özsel bir ilgi duyduğuna göre, maruz olunan bu parçalanmayı (İslami ilimler-sosyal bilimler ayrışmasını) nasıl izah edebiliriz? Bu sayıda, kapak konusunun gerektirdiği

asgari çerçeveyi temin etmek üzere, daha çok yazı sipariş etmek suretiyle hazırladığımız önceki özel sayılarımızdan farklı olarak, içeriği, ilanlarımıza binaen gelen yazıların belirlemesine terk etmeyi denedik. Ancak, bir sorunu konuşmanın en önemli basamağı, bizzat sorunun tayin ve tanımında anlaşmak olduğu için olsa gerek, yazı işlerine gelen yazıların önemli bir kısmının, bizim tasarladığımız çerçevenin dışında kaldığını gördük. Tabii ki, yayın kurulumuz, hakem görüşleri istikametinde, hangi yazıların yayımlanabilir olduğu konusunda belirleyici bir rol üstlendi; fakat yine de, yalnızca içeriği değil, çerçevesi de, büyük ölçüde, İslami ilimler sorununa dair bir özel sayı çıkaracağımıza ilişkin ilanımız üzerine bize gönderilen yazılardan oluşan bir sayı ile karşınızda olduğumuzu belirtmek istiyoruz. Bu nedenle, elinizdeki sayı, 'İslami ilimler sorunu'nun Türkiye'nin konuyla ilgili ihtisas çevreleri nezdinde ne anlam ifade ettiğine de tanıklık değeri taşımaktadır. Yazılarına bu sayıda yer verebildiklerimizle ve veremediklerimizle, ilanımızı ciddiye alarak bu sayıya katkı sağlamak isteyen bütün yazarlara ve talebimiz üzerine yazı yazarak veya soruşturmamıza iştirak ederek bu sayının son şeklini almasına yardım lütfeden dostlarımıza teşekkür ediyoruz.

islâmiyât, şimdiye kadar hep doğru, güzel ve nitelikli şeyler yapmaya çalıştı ve bu azimden ödün vermeden 6. yayın yılının sonuna gelebilmeyi başardı. Bunun ne denli yorucu bir uğraş olduğunu, en iyi, şimdiye dek büyük bir özveriyle ve aktif bir şekilde çalışan ve kelimenin bütün anlamlarıyla 'yorulan' yayın kurulumuz takdir edebilir. Bir derginin, yoluna kararlılıkla devam edebilmesi, bu yorgunlukların, derginin sayfalarına yansımamasını temin etmek üzere, yayın kurulunun makul aralıklarla ve makul ölçülerde yenilenmesini ve zenginleştirilmesini gerektirmektedir. *islâmiyât*'ın yetkili organları, bu çerçevede üzerine düşen sorumluluğu büyük bir olgunlukla yerine getirmiş bulunuyor. Önümüzdeki aylarda yayımlayacağımız 2004 yayın yılının ilk sayısında, sizleri, genişletilmiş yeni yayın kurulumuzla selamlayacağız. Gerek *islâmiyât*'ın gerekse *kitâbiyât*'ın performansında kısa sürede etkisini hissedeceğiniz bu hayırlı gelişmeden duyduğumuz heyecanı sizlerle şimdiden paylaşmak istedik.

Saygıdeğer okurlarımız,

islâmiyât'ı abonelik yoluyla takip eden dostlarımıza, bu sayının ellerine ulaşmasıyla son bulan aboneliklerini en kısa sürede yenilemelerini öneriyoruz. Bu sayının dağıtımının ardından başlayacak 2004 dönemi *islâmiyât* abone ve *kitâbiyât* indirim kampanyalarına ilişkin duyurularımızı hem dergimiz sayfalarında hem *bülten*'de bulabilirsiniz.

İslam dünyasının 'öteki' ile büyük buluşmalarını irdelemeyi planladığımız 2004 sayılarında sizlerle selamlaşmaya devam etmeyi umuyoruz.

Selam ve saygılarımızla.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 7-10

Editörden

İslam'da İlmin Dini

Kur'ân-ı Kerîm'de, göklerde ve yerdeki her şeyi insanın emrine verdiğini beyan eden Cenâb-ı Hak,[1] onu, bu imkânları kullanmakla yükümlü kıldığını da söylemiş oluyordu. Bir şeyden hakkıyla yararlanabilmek, az çok ilmi gerektirdiği için, bilenlerin bilmeyenlerden üstün olduğunu belirten ilâhî tâlimat gereği,[2] İslam'ın doğuşundan bir iki asır sonra, insanlık tarihi, ilme dayalı büyük bir medeniyyetin vücud buluşuna şâhid oldu. Bu büyüklük o cesâmettedir ki, bugün bile, o muhteşem kültür dünyâsının edebî mahsullerini, eğrisi-doğrusu ile, hakkıyla değerlendirebilmiş olmaktan uzak bulunuyoruz. Durum bu olmakla beraber, yapılabileni kadarıyla olsun, bu yoldaki çalışmalardan edinilebilen kanaatler üzerinde okuyucularımızla birlikte düşünmek vazifemizdir.

Bize göre, İslam dünyâsında ilmin ne olduğu meselesinde düşülen yanlışlıklardan birisi dinîlik, gayr-ı dinîlik ayırımına gidilmiş olmasıdır. Yâni bazılarınca, bir kısım ilimler dinî imiş, ötekiler din dışı! Dinde tefakkuhu (bilgi sâhibi olmaklığı) Kur'ân'ın bir emri olarak okudukları hâlde[3] pek çok Müslüman, bu emri yerine getirebilmenin, beşer hayatını bütün ilimlere açmakla mümkün olabileceğine inanabilmiş değildir. Bu sebeble dergimizin bu sayısında, bu yanlışlığın tarihî kökleri üzerinde konuşmayı uygun görmüş bulunuyoruz.

Kur'ân ve Sünnet'ten kaynaklanan ilk asır Müslüman düşüncesini tedvin etme ve ilim hâline getirme faaliyetine girişen bir kısım âlimin, ilk iki kaynakta delil bulamadıkları meselelerde ictihada başvurduklarını biliyoruz. Bu ilmî zarûreti duyan çevrelerin dışında da bir başka ilim zümresi vardı ki, onlara gö-

[1] 31/Lokmân, 20; 45/Câsiye, 13.
[2] 39/Zumer, 9.
[3] 9/Tevbe, 122.

re İslam ilmi, Kur'ân ve Sünnet'ten ibaret idi. Bu düşüncede olanlar, re'y ve kıyâs erbabına karşı pek sert bir muhalefete geçmişlerdir. Meselâ ilk asrın Kûfe muhitinin en büyük âlimlerinden Âmir ibn Şerâhil eş-Şâ'bî (ö. 103/722) bu cebhenin en sert imamlarındandı. Yine kendi çevresinde yaşayan Ehl-i Re'y'e karşı hakârette bulunmaya kadar gidebilmiştir. Bir yakınına şöyle diyor:

> *Mâ ḳâlū leke bi re'yihim fe bul 'aleyhi ve mâ ḥaddeṯūke 'an 'aṣḥâbi Muḥammed (ṣ) feḫuẕ bihi.*
>
> Sana Peygamber'in ashabından naklettiklerine uy! Onların şahsî fikirlerinin ise, üzerine işe![4]

İslam kültürünü Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde tedvin ve temsil durumunda olan ilk devir âlimlerinden de benzer değerlendirmeler çıktığını görürüz.

2/8. asır Sûriye'sinin mezheb imamı Evzâ'î (88-157/707-774), ki, bugünkü Beyrut'a yerleşmiş, orada vefat etmişti, Ehl-i Re'yin imamlarından saydığı Ebû Hanîfe'nin muâsırı fakat muhaliflerindendi. Hımslı âlimlerden Bakıyye İbnu'l-Velîd'e (ö. 197/813) bir gün şöyle diyor:

> Ey Bakıyye! İlim, Hz. Peygamber'in ashabından gelenlerdir; onlardan gelmeyen (bilgi) ilim değildir.[5]

Bu düşünce tarzını benimsemiş çevrelerde ilmin hududu çiziliyor, müteâkiben İslam kültür muhitlerinde ağırlıklarını hissetirecek olan kelam, felsefe, matematik... gibi sahâbenin bilmediği ilimler gayr-ı dinî ilimler sınıfına sokuluyordu.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin (80-150/699-767) en büyük talebesi sayılan, Abbâsî devletinin baş kadısı İmâm-ı Ebû Yûsuf'un (113-182/731-798) naklettiği bir görüş bunun te'yîdi mâhiyetindedir.

Çeşitli kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye de, İmâm-ı Mâlik'e de (95-179/713-795) mal edilen kanaat şudur:

> Kim dinini kelâm (felsefe, cedel) ilmiyle öğrenmeye kalkarsa zındık olur...[6]

Bu imamları tâkib eden yıllarda, bir başka mezheb kurucusu, İmâm-ı Şâfi'î de (150-204/767-820) başka türlü düşünecek değildi. Meselâ ona göre ilim iki sınıftır: Birincisi, herkesin bilmesi gereken, namaz oruç, hac, zekât... ilmidir. İkinci sınıf ilim ise farzların furûatıyla ilgili olanlardır.[7] Başka sınıf ilim Hak getire.

Bilindiği üzere ilmin yerini ve hudûdunu tayin meselesi İslam dünyâsında tartışılmış, bu yolda pek çok eser kaleme alınmıştır. İslam kültürünün Kitab ve Sünnet'le sınırlandırılamayacağını yakinen gören muahhar âlimlerin daha itidalli davranmaları kaçınılmazdı. Onlarda, mezkur iki kaynak dışındaki ilimleri hiçe indirme gayreti artık kalkacak ve genel olarak ikili bir ilim taksimine gidi-

[4] İbn Sa'd, VI. 251.
[5] *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, r. 1067, 1420, 1421; *Nubelâ*, VII. 120.
[6] *Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîṯ*, r. 4 ve ta'lîkı, s. 144.
[7] *Risâle*, r. 691.

lecekti. Bu düşüncede olan âlimlerimizden Gazâlî'ye göre (ö. 505/1111) ilimler şer'î ve gayr-ı şer'î şeklinde ikiye ayrılmaktadır: "Şer'î ilimlerden kasdım", diyor Gazâlî, "Peygamber'den gelenlerdir. Bu ilimlere, matematikte olduğu gibi akıl ile, tıbda olduğu gibi tecrübeyle, lisanda olduğu gibi işitmekle ulaşılmaz."[8]

Gazâlî, *İḥyâ*'dan sonra, vefatına yakın kaleme aldığı *Muṣṭaṣfâ*'sında 'şer'î' sıfatı yerine 'naklî' veya 'dinî' sıfatlarını kullanmak suretiyle aynı düşüncede kalmaktadır.

Gazâlî'den yaklaşık üç asır sonra gelen İbn Haldûn'u (733-808/1334-1406) aynı sınıflamayı, ilimlerden hiçbirini kıymetten düşürmeksizin devam ettiriyor görüyoruz: İnsanların, düşünce, akıl yoluyla buldukları ulûm-i hikemiyye ile Allah ve Peygamber kaynaklı ulûm-i şer'iyye. Şer'î ilimler Kitâb ve Sünnet'ten alınan nakillere dayanır: Tefsir, hadîs, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi. Bu naklî ilimler sadece Müslümanlara mahsustur. Diğer dinlerin de kendilerine mahsus ilimleri vardır. Aklî ilimler ise bütün insânlığın malıdır.[9]

İbn Haldûn'u ilk devir âlimlerinden ayıran en belirgin hususiyet, geleneği yansıtan hadîslere getirdiği tenkidî yaklaşımdır. Meselâ, tıb ilminden bahsederken, Arablarda tecrübeye dayalı tıbbî bilgi bulunduğunu söyledikden sonra:

> Şer'iyyâtta [şeriatı anlatan eserlerde] mevcud tıb, bu kabildendir, vahiyle bir ilgisi yoktur. Arabların geleneğinden kaynaklanmaktadır. Peygamber'den gelen bu kabil rivayetleri bu çerçevede değerlendirmek gerekir

diyor ve meşhur hurma aşılaması hâdisesini misal göstererek şu mühim tesbitte bulunuyor:

> Hz. Peygamber, bize şeriatleri öğretmek için gönderildi. Geleneklere dayalı tıb ve benzerlerini öğretmek için değil... Sahîh hadîslerde verilen tıbbi bilgileri şer'î değerde görmenin âlemi yoktur.[10]

İbn Haldûn'un atıfta bulunduğu hurma aşılaması misâli, günümüzde bu defa bir başka açıdan delil hizmeti görmekte devam ettiği için, onu burada kısaca açıklamanın uygun olacağını düşünüyorum.

Hz. Peygamber, Medîne'ye geldiklerinde, hurma ağaçlarında aşılama yapan Müslümanlar görmüş ve "Bunu yapmasalar daha iyi olur." mütâlaasında bulunmuştur. Peygamber'in bu sözünü duyan aşıcılar işlerini yarıda kesiyorlar ve tabiatiyle de o sene beklenen mahsul alınamıyor. Bu menfî sonucun, kendisinin yanlış değerledirlilmesinden kaynaklandığını anlayan Hz. Peygamber, bu işin peygamberlikle bir ilgisi olmadığını belirten pek mühim bir beyanda bulunuyorlar. Ne var ki bu beyanları nakleden bazı sahâbilerin kullandıkları kelimeler okuyanlarda farklı değerlendirmelere sebeb olmuştur.

Meselâ, *Ṣaḥîḥ-i Muslim*'in Enes'ten gelen rivayetinde[11] Hz. Peygamber:

[8] *İḥyâu'l-'ulûm*, I. 27.
[9] *Muḳaddime*, s. 1025-1118, Vâfî yayını.
[10] *Muḳaddime*, s. 1143, 1144.
[11] r. 2363.

Entum a'lemu bi-emri dunyâkum = Siz dünyânızın işini [benden] daha iyi bilirsiniz.

demişler. İbn Mâce'nin *Sunen*'inde:[12]

Dünyânızın işlerini siz çözersiniz, dininizin işlerini ise ben çözerim.

buyurmuşlar! Yâni din işi [her ne ise] Peygamber'e aid, dünyâ işi [yine her ne ise] sâir insanlara aid olacakmış!

Böyle sathi bir anlayışın Hz. Peygamber'den sadır olamayacağına en açık delil, aynı kaynaklarda, aynı hâdise ile ilgili diğer rivayetlerdir. Meselâ Aşere-i Mubeşşere'den Hz. Talha'nın bu hâdisenin bizzat şahidi sıfatıyla anlattıklarından hiç de böyle bir mânâ çıkmamaktadır.

Hz. Talha'ya göre Resulullah bu hadîsiyle ilgili olarak şu açıklamayı yapmışlardır:

Ben o sözü söylediğimde şahsi kanaatimi belirtmiştim. Aşılama faydalıysa yapsaydınız, niye beni suçlu çıkarıyorsunuz! Ben, sizin gibi bir beşerim. Şahsi fikirlerim hatalı da olur, isabetli de. Ne var ki ben size: –Allah dedi ki– şeklinde konuşursam biliniz ki ben aslâ Allah adına yalan söylemem.[13]

Hz. Peygamber'in burada buyurdukları hususlar hiçbir tereddüde mahal vermeyecek derecede açıktır. Resulullah, Allah'tan aldığı vahiylerin tebliğinde aslâ hata yapmayacağını, fakat kendi kültürüyle konuştuklarında yanılmalarının muhtemel olduğunu söylemektedir. İhtisası bulunmayan bir konuda Hz. Peygamber'in daima ashabıyla müşaverede bulunuyor olması başka ne türlü yorumlanabilir ki?

Şurası da bir gerçektir, dünyânın bu en büyük insanını değerlendirmekte sıkıntısı olanlar İslam adına İslam'a yük olmakta berdevamdırlar. Başta belirttiğimiz âyetin gereğini yerine getirmek yerine, binlerce sene öncesinin bugün yanlış olan hükümlerini savunmayı dindarlık zannetmektedirler.

İslam'da bilimin cinsi yoktur, insanına göre iyisi-kötüsü, yanlışı-doğrusu, faydalısı-zararlısı gibi sıfatları vardır. İnsanlığa müsbet yönde hizmet etmek bu dinin hedefidir.

er-Resûl ve'l-'ilm isimli değerli eserinde, başka toplumlarda görülen ilim ve din arasındaki çatışmanın İslam toplumunda mevcud olmadığını söyleyen günümüz âlimlerinden Dr. Yûsuf Karadâvî'nin aşağıdaki sözüne bütün Müslümanların kulak vermiş olmasını ne kadar isterdik:

Fe'l-ḥaḳîḳatu enne'l-'ilme 'ındenâ dînun. Ve'd-dînu 'ındenâ ilmun

Şurası bir gerçektir ki ilim bizce dindir, din de bizce ilimdir.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

[12] r. 2471.

[13] *Musned*, r. 1395, 1399; Muslim, r. 2361; İbn Mâce, r. 2470.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 11-17

Temel İslam Bilimlerinin Paradoksal Düşünme Tarzı Üzerine

BURHANETTİN TATAR
DOÇ.DR., OMÜ. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
burhantatar@hotmail.com

özet
Dinî inancın, genel düşünce sorununun bir parçası olup olmadığı tarihsel bir sorundur. Bu sorunun cevabı dinî inancın tarihsel tezahürlerinin yarı bilinçli bir bağlılık duygusuyla inşâi ve yaratıcı (*generative*) bir karaktere bürünme gibi iki farklı uç arasında bir yelpaze gibi açılmasına göre değişiklik arz etmektedir. Dinî inanç, İslam coğrafyasının genişlemesi sonucu, üzerindeki tarihsel baskının hafiflemesiyle birlikte kendi tarihsel pratik sorunlarını 'model (paradigmatik, genel) sorular'a dönüştürerek kendini anlama tarzına reflektif bir boyut kazandırmıştır. Bu süreç bugün temel İslam bilimleri adı altında irdelenen çeşitli düşünme tarzlarının gelişimini sağlamıştır. Temel İslam bilimlerinin gerisinde zaman ve mekânın, varlık tecrübemizin nihai sınırını belirleyemeyeceği anlayışı bulunur. Zaman ve mekân asıl itibarıyla bir 'açıklık' ve beşerî düşünceyi kendi arkasına sarkan varlığın tecrübesine götürebilen bir 'imkân hâli'dir. Kanaatimizce bu nedenle dinî düşünce mucize kavramından aslâ vazgeçmemiştir. Ancak varsayılan bu açılık ve imkân hâline rağmen algılayışımızın bir şekilde zaman ve mekân içinde şekil kazanması dinî düşüncenin özünde paradoksal bir karakterin olduğunu gösterir. Bu paradoksal karakteri nedeniyle temel İslam bilimleri, zaman ve mekânın sınırları içinde düşünen modern sosyal ve doğa bilimlerinden farklı bir bilimsellik anlayışına sahiptir.

anahtar kelimeler
Temel İslam Bilimleri, Mucize, Model Sorular, Modern Sosyal Bilimler, Zaman ve Mekân

Klasik düşünürler kadar günümüz düşünürleri için de 'düşünce' büyük bir ilgi konusu olmaya devam etmektedir. Gerçekte neyin düşünce olduğu, en temel düşünme sorunlarından biri olarak dikkatleri üzerinde toplamaktadır. Onu, ister Heidegger gibi, zaman ufku içinde beliren bir patika şeklinde tasarlayalım; ister bazı mantıkçılar gibi işleyiş tarzı, belli bir metodolojik üst bilinç eşliğinde, nispeten kontrol altında tutulabilecek bir tür mekanizma olarak algılayalım; isterse metafizikçiler gibi 'varlığın ışığı' olarak simgeleştirelim durum pek değişmez; düşüncenin kendisi her türlü düşünme çabası için bir sorun olmaya devam etmektedir. Durum bu olunca, yani düşünce sorunu belli bir düşünme tarzı veya modeli içinde tüketilemediğine göre, dinî inancı, genel düşünce sorununun bir parçası olarak ele almamız mümkün müdür? Daha açık

bir deyişle, dinî inanç, özel bir düşünme tarzı mıdır? Düşüncenin mahiyeti ve sınırı hep açık bir soru olarak kaldığı için onun dinî inancı kapsayıp kapsamadığı da açık uçlu bir soru olmaya devam etmektedir.

Dinî inancın özel bir düşünme tarzı olup olmadığı sorusunun açık uçlu olması, gerçekte onun her zaman bir tarihsel anlama konusu olmaya devam edeceğini gösterir. Burada 'tarihsel anlama' tabiri, hem dinî inancın kendini anlama çabalarına hem de dinî inanç hakkındaki değerlendirmelere aynı ânda işaret eder. Tarihsel tezahürlerine bakıldığında, dinî inancın –artık bundan sonra 'dinî inanç' ile özel olarak 'İslam inancı'nı kastedeceğiz– yarı bilinçli bir bağlılık duygusuyla inşâi ve yaratıcı (*generative*) bir karaktere bürünme gibi iki farklı uç arasında bir yelpaze gibi açıldığı görülür. Belki de zaman zaman inşâi ve yaratıcı karaktere bürünebilmesi, yani sabit bir nesne gibi hareketsiz kalmaması nedeniyle, o, tarihsel anlamanın açık uçlu sorusu olmaya devam edecektir.

Dinî inancın inşâi ve yaratıcı karakteri hakkındaki tarihsel anlamanın yüzleştiği en temel sorular, bu inancın mahiyeti ve varlığıyla ilgilidir. İslam'ın Mekke döneminde, dinî inancın mahiyeti sorusu daha çok onun doğruluğu ve meşruluğu; varlığı sorusu da varoluşsal ve siyasi boyutu açısından kavranmıştır. Daha sonra İslam'da siyaset kuramlarının en temel sorusu olarak belirginleşecek olan varoluşsal ve siyasi boyutu şu şekilde dile getirilebilir: Dinî inanç (mümin), inanmayan bir toplumda nasıl var olabilir ve kendisini koruyabilir? Medine döneminde bu soru daha farklı bir boyut kazanmıştır: Dinî inanç (müminler toplumu), inanmayan toplumlar arasında nasıl var olabilir ve kendisini koruyabilir?

Bize öyle geliyor ki, başlangıçta, hemen tümüyle pratik bir düşünme içinde kendi mahiyet ve varlığıyla ilgili olarak ortaya çıkan meşruiyet, varoluşsal ve siyasi sorunlarla yüzleşmek zorunda kalan dinî inanç, İslam coğrafyasının genişlemesi sonucu, üzerindeki tarihsel baskının hafiflemesiyle birlikte bu sorunları 'model (paradigmatik, genel) sorular'a dönüştürmüştür. Kanaatimizce, dinî inancın kendi pratik düşünme sorunlarını model sorulara dönüştürmesiyle birlikte, kendi mahiyet ve varlığında gerçekleştirdiği köklü değişimi en iyi yansıtan kavramlardan biri, dinî inancın her zaman kritik (uç, sınır) boyutlarından birini teşkil etmiş olan 'mucize' kavramıdır.

Hz. Peygamber zamanında, daha çok, pratik düşünme içinde anlam ve işlevini kazanan mucize sorunu; sözgelimi Gazâlî'nin düşünce dünyasında hemen tümüyle model bir soruya dönüşmüştür. İslam'ın ilk yıllarında pratik düşüncenin varlık hakkındaki yarı bilinçli tasarımının bir eleştirisi olarak ortaya çıkan mucize kavramı, beşerî düşüncenin sınırlılığını zamansal bir tecrübe konusuna dönüştürmeyi hedeflemiştir. Bu yönüyle mucize, beşerî düşünceye varlığın özünü aslâ kavrayamayacağını hatırlatacak şekilde, varlığın zamansal ifşası ya da te'vilidir. Bir başka deyişle, satır aralarındaki anlamın satırlardaki anlamla paradoksal ilişki içinde ifşasına benzer şekilde varlığın kendi gizemini paradoksal olarak ifşa etmesidir. Belki de bu paradoksal görünümü nedeniyle İslam'da mucize kavramı, beşerî düşünceye merkezde olan şeyin (varlı-

ğın olağan açılımının) ne anlama geldiğini daha iyi fark ettirecek şekilde, marjinali (sınır veya çevre) belirlemiştir.

Bu açıdan bakıldığında birçok İslam düşünürü tarafından İslam'ın tek mucizesi olarak gösterilen Kur'an vahyinin, dikkatleri kendisinden (mucizeden) çok, neden 'sırat-ı müstakim' tabiriyle işaret ettiği bir beşerî varolma imkânına çektiği anlaşılır. Bir başka deyişle mucize, marjinal (sınır, çevre) olarak açığa çıkan bir gücün merkezin anlamını bir soru hâline getirmesi ve merkezin sabitesini sarsarak onu çevre (sınır, marjinal) ile yeni bir ilişki içine sokmasıdır.

Geldiğimiz bu noktada hemen fark edileceği üzere, Hz. Peygamber döneminde mucize kavramının en temel işlevi, tarihin kemikleşmiş ağırlığını çekmekte olan zümrelere (sınırda tutulanlara) farklı bir varolma tarzını göstererek merkezî güçleri pratik olarak sarsmaktır. Diğer bir deyişle, satır aralarında kalmış anlam gibi tarihin arka planına itile gelmiş zümreleri, merkezi elinde tutan tarihsel güçlere karşı kendi varolma potansiyellerini açığa çıkarmaya teşvik etmek gibi sosyal ve siyasi imalara sahiptir. Sonuçta mucize, merkez karşısında çevrenin uyanmasını, kendini ifşa etmesini ve merkezin otoritesinin kutsallaştırılması yerine, onunla yeni bir ilişki içine girilmesini simgeleyen bir kavram olarak yeni boyutlar kazanır.

Buna karşılık Gazâlî, yoğun felsefi bir kimliğe bürünen dinî inancı eşliğinde, mucize kavramını model soruya dönüştürdüğü zaman, onu zamansal-mekânsal varlık anlayışının merkezine oturtmuştur. Buna göre mucize, artık sınırın (marjinal) uyanışını değil, merkezi temsil etmektedir. Kuşkusuz Gazâlî mucize kavramını, nedensellik (*causality*) gibi metafiziksel olarak gördüğü bir varlık tasarımını reddetmek, yani varlığın özünün beşerî düşünceye hep kapalı kalacağını göstermek amacıyla merkeze yerleştirmektedir. Artık ateşle temasa geçtiği ânda pamuk ipliğinin yanması salt zaman-mekân sınırları içinde insan aklının 'bütünüyle' kavrayabileceği tarihsel bir hâdise olmaktan çıkarak özü aslâ kavranamayacak bir mucizeye dönüşmektedir.

Bu yaklaşımıyla Gazâlî, merkezi temsil etme iddiasında bulunan her türlü felsefi, dinî ve siyasi güçleri merkezden uzaklaştırmaktadır. Kısacası Gazâlî, mucize kavramını varlığın özü itibarıyla bize kapalı olacağını hatırlatan bir model soruya dönüştürmekle, merkezin ontolojik olarak açıkça belirlenemeyeceğini ve hiçbir epistemolojinin merkezi temsil etme hakkına sahip olamayacağını dile getirmiş olmaktadır. Anakronizme düşme korkusunu bir ân göz ardı edersek, Gazâlî'nin zamansal-mekânsal varlık anlayışının merkezine oturttuğu mucize kavramı, kendi döneminde bir tür söz merkezciliğin (*logocentrizm*) eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Metafiziğe ve kelama yönelik eleştirileri ışığında bakıldığında, onun, Tanrı'nın, hiçbir kelam içinde açığa çıkarılamayacak 'hakikat' sorusu olarak kalacağını ima ettiği görülür. Bir başka deyişle, 'hakikat' hakkındaki hiçbir söz, merkez teşkil edemez. Böylece Gazâlî'nin mucize kavramına kritik bir işlev atfetmesi ile onun Hakikat sorunu karşısında tasavvufu ön plana çıkarması arasında çok yakın bir ilişki olmalıdır.

Bütün bu yorumlarımızla Gazâlî'nin teorik düzeyde anladığı mucize kavramının ne ölçüde Hz. Peygamber döneminde pratik düzeyde kavranan mucize kavramıyla örtüştüğü ya da çeliştiği sorusunun ötesine giden bir hususa işaret etmekteyiz: Dinî inanç, beraberinde taşıya geldiği temel pratik (tarihsel) sorunlarını model (paradigmatik, tümel) sorulara dönüştürdükçe, bugün temel İslam bilimleri adı altında irdelenen çeşitli düşünme tarzlarını geliştirmeye başlamıştır. Bu bağlamda, yukarıda belirttiğimiz üzere mucize kavramı, İslam'ın ilk yıllarında dinî inancın pratik (tarihsel) bir sorunu iken, Gazâlî'nin düşünce atmosferi içinde merkezî bir konum elde etmiştir. Bu değişiklik, dinî inancın mahiyet ve varlığında da önemli bir dönüşümü sergilemektedir. Bu dönüşüm, her şeyden önce, dinî inancın zaman ve mekânla olan ilişkisinde gerçekleşmiştir. Daha açık olarak söylersek, dinî inancın model sorular üreterek farklı bilimsel düşünme tarzlarını geliştirmesi, kendi mahiyet ve varlığının zaman ve mekânla olan ilişkisinde köklü değişikliklerle birlikte ortaya çıkan bir süreçtir.

Dinî inancın zaman ve mekânla ilişkisindeki köklü değişikliklerle onun model sorular üreterek bilimsel düşünme tarzlarını geliştirmeye çalışması ve kendisini dönüştürmesi arasındaki organik ilişkiyi en radikal biçimde 'mucize' kavramının yansıttığını yukarıda dolaylı olarak göstermeye çalıştık. Burada bilimsel düşünceye her zaman en uzak görünen mucize kavramını ısrarla ele alışımızın gerisinde, dinî inancın bilimsel düşünceyi kendi zaman-mekân algısı ile mucize kavramı arasındaki gerilim içinde üretmeye çalışması yatmaktadır. Dinî inanç, 'mucize'yi, daima zaman ve mekân algılarımızın köklü bir eleştirisi olarak kabul etmiştir.

Yine Hz. Peygamber dönemindeki pratik düşünme içinde ele alınan mucize kavramına geri dönersek, orada mucizenin algılanan 'zaman' ve 'mekân'ın aslâ varlığın mutlak sınırı olarak tasarlanamayacağını göstermeyi hedeflediği fark edilir. Bir diğer deyişle, mucize, algılanan zaman ve mekânın parçalanması veya yarılması şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Buna göre algılanan zaman ve mekân, gerçekte varlıktan çok, varlık algısının sınırını gösterir. Olağan bilincin zaman ve mekânı varlığın taşıyıcısı veya giysisi (sınırı) şeklinde tasarlamasına karşın, mucize, varlığın bir şekilde zaman ve mekânın gerisine sarkan bir boyuta sahip olduğunu ima eder. Bunun bir diğer ifadesi şudur: Zaman ve mekân, varlık tecrübesinin nihai sınırını belirleyemez; onlar belirlenmişliğin (algının şekillenmişliğinin) gerisindeki bir 'açıklık' ve beşerî düşünceyi kendi arkasına sarkan varlığın tecrübesine götürebilen bir 'imkân hâli'dir. Kanaatimizce dinî düşüncenin bilimsel düşünme tarzını geliştirmeye çalışırken mucize kavramından aslâ vazgeçmemesinin en temel nedeni budur: Mucize, zaman ve mekânın her zaman bir 'açıklık' ve 'imkân hâli' olarak kalacağına ve aslâ varlığın anlamını belirlemek için nihai zemin olarak görülemeyeceğine işaret eder.

Ne var ki, dinî inancın pratik düşünme içinde çözemeyeceği bir güçlük tam da burada ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar, mucize, zaman ve mekânın parçalanması veya beşerî algı sınırının eleştirisi olarak belirginleşse de, sonuçta beşerî düşünce onu hâlâ "bir zaman ve mekân içinde" kavramaya çalışmakta-

dır. Burası, mucizenin paradoksal tarafıdır. Mucize, kendi yıktığı zemin üzerinde kendi anlamını kazanabilmektedir. Başlangıçta pratik dinî düşünmenin belki de farkına varmadığı bu paradoksal nokta, daha sonra bilimsel düşünme tarzını geliştirmeye çalışan dinî inancı bir şekilde ilgilendirmiş görünüyor.

Pratik ve bilimsel düşünme tarzı geliştirmeye çalışan dinî inancın, bir taraftan insan aklını tatmin edecek, yani olağan zaman ve mekân algımızın sınırları içinde anlamı yeterli derecede kavranabilecek bir şey olduğu iddiasını güderken (sözgelimi, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar bu amaçla ortaya atılmaktadır), diğer taraftan zaman ve mekân algımızın gerçekliğin nihai zemini olamayacağına işaret eden mucize kavramına eleştirel bir işlev vermesi nasıl açıklanabilir? Dinî inanç, bu paradoksal durumu çözebilir mi? Yoksa, dinî inanç zaten paradoksal bir mahiyette ortaya çıktığı için mi, diğer gündelik veya bilimsel inançlardan ayrılmaktadır?

Bize öyle geliyor ki, en radikal biçimde Gazâlî tarafından nedensellik teorisine, yani algılanan zaman ve mekânı varlığın anlamını belirlemek için nihai zemin kabul eden düşünceye verilen tepkiyi şu ya da bu ölçüde bütün temel İslam bilimlerinde bulmak mümkündür. Çünkü söz konusu bilimsel düşünme tarzları, her şeyden önce zaman ve mekân algısı ile mucize arasındaki gerilimli (paradoksal) alanda faaliyet gösterirler. İster tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi kutsal metinlerin yorumuna daha fazla dayanan, isterse tasavvuf ve felsefe gibi psikolojik ya da akli tecrübe ve anlamaya ağırlık veren disiplinler olsun durum değişmez; hepsi bir şekilde zaman ve mekânı bir taraftan varlık ya da gerçekliğin kavranabilmesinin (akliliğin) zemini olarak görürlerken, diğer taraftan zaman ve mekânı parçalayan bir varlık tasarımını, yani zaman ve mekânın temelde bir 'açıklık' ve 'imkân hâli' olduğunu kabul ederler. Bu yüzden temel İslam bilimlerinin temelinde dinî inancın paradoksal düşünme tarzı bulunur.

İşin açıkçası, temel İslam bilimleri, tarihî süreç içinde, dinî inancın paradoksal düşünme tarzını, bir sorun olarak görme yerine, tam tersine materyalizm, pozitivizm veya ruhçuluk gibi birbirine zıt düşen ve sadece belli 'bir zemin'i mutlak kabul eden inançlardan (*foundationalism*) kaçınmak için korumuştur. Bu bağlamda onlar, Zahirilik gibi, gerçekte dinî inancın paradoksal yapısını yıkmamakla birlikte, dilin sözlüklerde belirlenmiş tarihsel anlamını esas alan tutumuyla bu paradoksal yapıyı zayıflatan veya Bâtınilik, Hurufilik gibi, zaman ve mekân algısını sıfır noktaya yaklaştıran akımlara ağır eleştiriler getirmiştir. Günümüzde temel İslam bilimlerinin tarihselcilik gibi zaman ve mekân algısını dinî anlamın belirlenmesinde büyük ölçekte belirleyici gören tutumlara sıcak bakmamasının gerisinde de kendi paradoksal düşünce yapısını koruma kaygısı yatmaktadır. Bunun yanı sıra, 'salt bilimsellik' adı altında gerçekliğin yine algılanabilen zaman ve mekâna indirgenmesini, yani paradoksun bir taraf lehinde çözülmesini kabul edilir bulmamaktadır.

Ne var ki, burada temel İslam bilimlerinin zaman ve mekân algısını hareket noktası olarak gören düşünceleri eleştirirken, kendi zeminini teşkil eden

paradoksal düşünme tarzının yeterince farkına vardığını söylemek mümkün görünmüyor. Gerçekte bütün temel İslam bilimlerinin zaman ve mekânla ilişkileri de aynı değildir. Sözgelimi fıkıh, zaman ve mekân algısına, yani pratik tarihsel düşünmeye en yakın olan; kelam, felsefe ve tasavvuf ise en uzak olandır. Ancak, aralarındaki bu farklılığa rağmen, temel İslam bilimleri kendi bilimsel karakterlerini paradoksal düşünme tarzından alırlar. Daha açık bir deyişle, onlar modern düşüncenin 'olgu'yu ön plana çıkaran zaman ve mekânı (arka plan) hareket noktası olarak seçmekle işe başlayan 'bilimsel' kavramıyla uzlaştırılamayacak bir başka bilimsel düşünme tarzına sahiptir. Bu bilimsel düşünme tarzının esaslı kavramı 'olay'dır (hâdise). 'Olay', 'olgu'dan farklı olarak, birtakım unsurlara dayanmakla birlikte, bu unsurlara indirgenemeyen ve dayandığı unsurların toplamını aşacak bir anlam alanına sahiptir. Oysa 'olgu' dayandığı unsurların toplamını kendi anlamı olarak kabul edebilen şeydir.

Bu iki kavram arasındaki ilişki ve farklılığı açıklamak için 'Mushaf' ve 'Kur'an' kavramları arasındaki farklılığa dikkat çekilebilir. Mushaf, kendisini oluşturan maddi unsurların toplamına; Kur'an ise bu unsurlara aslâ indirgenemeyecek olan bir anlam alanına verilen addır. İlki, sınırları belirli ve bu nedenle diğer olgulardan ayrılabilir bir şey iken, ikincisi kendisini anlayanlara anlam alanını ifşa eden dinamik bir süreçtir. İlki, anlamlandırılmak için kendisine, deyim yerindeyse, kavramlar iliştirilen, yani "kendi başına sessiz" bir şey iken, ikincisi her anlama olayında bizzat dile gelmekte olandır.

Dinî inanç, varolan her şeyi temelde bir 'olay' olarak dile gelen, kendi olgu sınırını linguistik bir anlam alanı içinde aşan, dolayısıyla anlamı aslâ olguya indirgenemeyen bir süreç olarak algılar. Bu yüzden dinî inanç, birtakım temel unsurlara dayanmakla birlikte, anlamı bu unsurlara indirgenemeyen ve daima söz konusu unsurların ötesine giden metaforik (paradoksal) düşünme tarzına sahiptir. Klasik İslam düşüncesi, metaforik (paradoksal) düşünmenin gerisinde duran unsurlara (olgu) 'zahir', bu unsurların ötesine giden anlama (olay) da 'bâtın' kavramıyla işaret etmiştir. Ne var ki, dinî inancın metaforik (paradoksal) yapısını yeterince fark edemeyen bazı Müslüman düşünürler, zahir (olgu)-bâtın (olay) kavramlarına birbirini tümüyle dışlayan anlamlar yükleyerek, onları anlamsız bir gerilim içine sokmuşlardır. Bu gerilimin en trajik yansıması, 'zahir'in (olgu) süfli madde şeklinde yerilmesi ve 'bâtın'ın (olay) ulvi (ruhî) anlam veya hakikat şeklinde yüceltilmesi sonucu, dinî inancın paradoksal düşünme tarzının zaman zaman ikincisi lehinde çözülmesidir.

Yine zahir (olgu) ve bâtın (olay) arasında anlamsız bir şekilde oluşturulan gerilimi açık biçimde, sözgelimi, Kur'an'ın yaratılması sorunu üzerindeki tartışmalarda görmek mümkündür. Bu tartışmalar, özünde zahir (olgu) ve bâtın (olay) arasında bir denge kurmakta o dönemde entelektüel ve siyasi güçlük çekildiğini yansıtmaktadır. Yine Gazâlî'nin nedensellik kuramına karşı çıkışının gerisinde, yukarıda ima ettiğimiz üzere, O'nun ortaya çıkan bir şeyin basit bir zaman-mekân algısı içinde beliren olgu olarak görülemeyeceği; tam tersine an-

lamı zaman-mekân algısının ötesine giden bir olay olduğu inancı bulunur. Gazâlî, bu yaklaşımıyla, dinî inancın varolan her şeyin, anlamı olguların sınırını aşan bir paradoksal dilsel tecrübe (metafor) içinde kavranabilecek 'olay' olduğu iddiasını güçlendirdiğini düşünmektedir.

Günümüzde temel İslam bilimlerinin, dinî inancın paradoksal (metaforik) düşünme tarzını korumaya çalışırken, büyük ölçüde Batı düşünce ikliminde yeşeren veya bu iklim içinde metodolojik kimliklerine erişen sosyal bilimlerle yüzleşmesinde köklü sorunlarla karşılaştığı açıktır. Çünkü söz konusu sosyal bilimler, her şeyden önce, 'olgu'yu ön plana çıkaran zaman ve mekânı (arka plan) esas alan ve yukarıda dile getirmeye çalıştığımız dinî inancın paradoksal yapısıyla ilişkisi olmayan bir düşünme tarzını benimsemektedir. Daha açık bir deyişle, sosyal bilimler, zaman-mekân algısını temel alan tarihselciğin perspektifinden hareketle olguları anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır.

Çağdaş felsefe tarafından son bir yüzyıldır sosyal bilimlere getirilen eleştiriler, özü itibarıyla sosyal bilimlerin tarihselci karakteri, yani 'olgular'ı ön plana çıkaran ve 'olay'ı ikinci plana iten tutumu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ne var ki, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilimsel düşünmenin sınırını göstermeye çalışmasından sonra materyalizm, pozitivizm ve tarihselcilik gibi akımların etkisinde yeşeren sosyal bilimler, 'olgu' kavramını 'olay' kavramıyla diyalektik ilişki içine sokabilecek bir yöntembilimini henüz geliştirmiş değildir. Kısmen felsefi hermeneutiğin etkisi altında kalarak 'tarihsel olay' kavramından bağımsız bir 'olgu'dan söz edilemeyeceği kanaatini gittikçe benimsemeye başlayan sosyal bilimler ile temel İslam bilimleri farklı düşünme modelleri içinde kimliklerini korumaktadırlar. Wittgenstein'ın tabirini ödünç alırsak, onlar farklı dil oyunlarına aittirler.

Ancak bu durum, kanaatimce, iki farklı bilimsel düşünme tarzı arasında bir diyalog veya çeviri hareketinin imkânsız olduğu sonucuna iletmez. Fazlur Rahman'da gördüğümüz üzere bilginin 'kendi başına nötr' olduğu gibi teori ve pratiği temelde ayrı gören bir düşünme tarzı içinde veya İsmail R. Faruki ve Seyyid Hüseyin Nasr'da görülebilecek bir 'tevhid' merkezli kavramlar şemsiyesi altında aralarında bir uzlaşma sağlanması mümkün görünüyor.

Görebildiğimiz kadarıyla dinî inancın paradoksal düşünme tarzı içinde gelişen temel İslam bilimleri ile tarihselci sosyal bilimler arasındaki diyalog, aralarında basit bir bilgi aktarımının çok ötesine gidecek şekilde, karşılıklı sorgulama süreci içinde gelişebilir. Bilimsel düşünme, her şeyden önce sorgulama-sorgulanma sürecine açık bir şeyse, bu durumda onların kendi bilimsel diyaloglarını, ancak 'sorular' bağlamında sürdürebilecekleri ve bu soru bilinci içinde bilgi alışverişinde bulunabilecekleri açıktır. Geldiğimiz bu son nokta bizi en başta değindiğimiz hususa yeniden geri göndermektedir: Gerçekte neyin düşünce olduğu ve dinî inancın mahiyet ve sınırının ne olduğu, düşünen ve inanan insanlar için bir sorun olmaya devam etmektedir.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 19-22

'İslami İlimler' ve Sosyal Bilimlerin 'İslami'liği Sorunu

İLHAMİ GÜLER
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ilhamiguler@hotmail.com

özet
İslami ilimler, ortaçağda 'tedvin' döneminde oluşmuş disiplinlerdir. Genel metodolojik yapıları, kıyasa (teşbih) dayanmaları ve dinî metinle (nass) çalışmalarıdır (tümdengelim). Aydınlanmanın yarattığı epistemolojik kopuşla birlikte bu disiplinler meşruiyet krizine girmişlerdir.
Bugünkü sosyal bilimler (normatif ve normatif olmayan) beşerî ve toplumsal gerçekliği araştırmaları hasebiyle İslamileştirilebilir. İslam'ın amacı yeryüzünde âdil ve ahlaki bir toplum oluşturmaktır. Bu disiplinler bu genel maksime hizmet ettiği oranda bilim adamının niyetine (iman) ve yaptığı işin mahiyetine (salih amel, maslahat, adalet) göre 'İslami'lik niteliği kazanır.
Ortaçağda oluşturulan ve adına bugün hâlâ 'İslami ilimler' denen disiplinler ise, bugün İslam'ın kaynaklarını araştıran ve bu kaynakları yorumlayan disiplinler olarak İslam'ın 'kaynak ilimleri' olarak varlıklarını sürdürebilirler.

anahtar kelimeler
İslami İlimler, Sosyal Bilimler, Niyet, Salih Amel

İslam tarihinde 'tedvin' asrı olarak bilinen H. 150-300 yılları arasında Müslümanlar dilbilim (sarf-nahiv), fıkıh, fıkıh usûlü, kelam, hadis, tefsir ve tarih yazımı gibi dinî-sosyal disiplinler geliştirmişlerdir. Aynı tarihlerde felsefe ve mantık Yunan'dan yapılan çevirilerle; tasavvuf ise, bir damarı İslam toplumundan bir damarı da önceki kültürlerden gelmek üzere oluşmuştur.

Bu disiplinler içinde en yaygın ve gelişmiş olanı 'fıkıh'tır. Hatta Câbirî'ye katılarak Yunan medeniyetine 'felsefe medeniyeti', çağdaş Avrupa medeniyetine 'bilim ve teknoloji medeniyeti', İslam medeniyetine de 'fıkıh medeniyeti' diyebiliriz. Fıkhın görevi toplum için yasa koymaktır. Yasaların kaynağı Kitap ve Sün-

net'tir. Fıkıh usûlünün görevi yasaların kaynaklardan nasıl çıkarılacağına ilişkin akıl için yasalar koymaktır. Kelam ilmi, İslam'ın iman, inanç ve metafizik boyutunu İslam coğrafyasındaki kadîm inançların saldırılarına karşı akılla korumak için geliştirilmiştir. Onun kaynağı ise vahiy ve akıldır. Tefsir, Kur'an metnini söz dizimi ve lügat olarak doğru anlama amacıyla oluşturulmuştur. Hadis ilminin görevi ise Peygamber'in Sünnet ve sözlerini otantik olarak koruma olmuştur.

Bu beş temel İslami disipline bakıldığında, tefsir ve hadis, kaynakların otantikliğini ve doğru anlaşılmasını; fıkıh usûlü, kaynaklardan hüküm çıkarmanın kurallarını; fıkıh, pratik hayat için hüküm çıkarmayı; kelam ise itikadî olan (iman) için hüküm çıkarmayı üstlenmiştir. Bu disiplinlerin konusu dinî nasslardır. Akıl, bağımsız olarak vakıa ve tabiatla çalışmamakta; dinî nasslarla çalışmaktadır. Bugünkü normatif-sosyal bilimlerden iktisat, siyaset ve ahlak müstakil birer disiplin olarak oluşmamıştır. Mezkur disiplinler dinî nasslardan türetildiği için bunlara bugün "İslami ilimler" denmektedir.

Osmanlı İslam toplumunun çöküşü ve Avrupa'da ortaya çıkan seküler-çağdaş medeniyetin yükselişi ve İslam dünyasında taraftar bulmaya başlamasıyla –bunun ilk örneği Türkiye Cumhuriyetidir– bu disiplinler otoritesini yitirmiş ve meşruiyet krizine girmiştir. Fıkhın kontrolünde olan gündelik hayat artık çağdaş normatif sosyal bilimler olan hukuk, siyaset ve iktisat biliminin kontrolüne girmiştir. Ayrıca ortaçağda olmayan birçok yeni beşerî disiplin oluşturulmuştur: Sosyoloji, sosyal psikoloji, psikoloji, antropoloji, psikiyatri, etnoloji vs.

Bu sosyal bilimler, bugün İslam ülkelerindeki üniversitelerin de ana fakültelerini oluşturmaktadır. 'İslami ilimler' ise 'ilahiyat', 'usûli'd-dîn' veya 'Şeriat' fakültelerinde, tarih ağırlıklı olarak tedris edilmektedir.

Muhammed Abduh'tan başlamak üzere, tedvin döneminde metodolojileri ve içerikleri oluşturulmuş ve ortaçağlar boyu da değişmemiş olan bu disiplinlerin metodoloji ve içeriklerinde yenileme talepleri olmuştur. Muhammed İkbal'in *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü* adlı çalışması genel bir giriş mesabesindedir. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde bir dizi yenileme çağrıları ve projeleri geliştirildi. Farukî[1], Fazlur Rahman[2], Câbirî[3], Hanefî[4], Arkoun[5], Ebû Zeyd[6] ve Abdullâh Na'îm[7] bu isimlerden bazıları. Bunlar, çağdaş sosyal bi-

[1] Farukî'nin *Bilginin İslâmîleştirilmesi* ve *Tevhid* adlı kitapları.

[2] *Tarihte İslâmî Metodoloji Sorunu, İslâm ve Çağdaşlık, Ana Konularıyla Kur'an* adlı kitapları.

[3] *Bunyetu'l-'aḳli'l-'arabī* (Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı), *Tekvīnu'l-'aḳli'l-'arabī* (Arap Aklının Oluşu), *İ'ādetu binā'i ḳaḍaya'l-fikri'l-'arabiyyi'l-mu'aṣır* (Arap-İslâm Aklının Yeniden Yapılandırılması), *Nahnu ve't-tūraṯ* (Felsefî Mirasımız ve Biz) adlı kitapları.

[4] *Mine'l-'aḳīde ile's-ṣevra* I-V, *et-Tūraṯ ve't-tecdīd, Les Methodes d'Exegese assai sur la sciance de Fondemants deta Comprehension, İlm Usul al Fiqh* adlı kitapları.

[5] *Lectures du Coran, Pour une Critique de la Raison Islamique, Essais sur la pensee Islamique, Ḳaḍaya fī naḳdi'l-'aḳli'd-dīnī, Keyfe nefhemu'l-islâme'l-yevm?* adlı kitapları.

[6] *Mefhumu'n-naṣṣ* (İlahi Hitabın Tabiatı), *İşkāliyyetu'l-ḳırā ve 'āliyetu't-te'vīl, Naḳdu'l-ḫitābu'd-dīnī* (Dinsel Söylemin Eleştirisi) adlı kitapları.

[7] *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Laws* adlı kitabı.

limlerin verileri ve metodolojileriyle klasik İslami disiplinlerin metodolojilerini ve muhtevalarını yenilemeye giriştiler.

Geleneksel metodolojilerin yeterliliğini savunan muhafazakâr ulema ve akademisyenler ise, bu samimi girişimcileri oryantalistlerin çömezleri olmak ve İslam'ın içini boşaltmakla suçladılar. Muhafazakâr ulema ve aydın-akademisyenler, kendileri moderniteyle ilişkiye girmeden 'Şeriat'ın ilimleriyle birlikte mükemmel olduğu vehmiyle 'İslam Devleti'nin kurulmasını beklemekteler. Moderniteyle, daha doğrusu realiteyle, ilişkiye giren herkesi 'kirli' ilan etmekteler. İslami ilimlerin geleneksel çözümlerini toplumsal hayata yansıtan biri Sünni diğeri Şii iki modern devlet bulunmaktadır. Suudi Arabistan ve İran.

Sanırım bugün 'İslami ilim' nitelemesinin hem 'ilim' boyutunu hem de 'İslami' nitelemesini yeniden düşünmek zorundayız. Ortaçağda bu niteleme, oluşturulan metodoloji gereği, aklın vakaıyla, realiteyle çalışmasını değil; aklın dinî nass ile Kur'an ve Sünnet'le çalışmasını ifade ediyordu. Fıkıh usûlünün kurucusu Şâfi'î şöyle diyordu: "Hakikat Allah'ın ve Resulü'nün söylediğindedir. Gerisi şeytanın vesveseleridir."

İslami metafiziği (tevhid ve mead) benimsemiş her aklın, âdil ve ahlaki bir toplum düzeni oluşturmak için giriştiği her bilimsel çaba İslami ilimdir. 'İslami bilim' nitelemesinin dayanabileceği iki öncül: 1) "Ameller niyetlere göredir," 2) "Ameller sonuçlara göredir," ilkeleridir. Burada 'niyet', iman ve ahlakı, 'sonuçlar' ise doğruluğu ifade eder. Buna göre, insanın yeryüzündeki anlamını, 'niçin?'ini bilen ve yeryüzünde insan onuruna yakışan âdil ve ahlaklı bir toplum oluşturmak için bilgi sahasında oluşturulmuş olan ahlak, siyaset, iktisat ve hukuk disiplinleri 'bizzat' İslami ilimlerdir. Bu disiplinlerde 'İslamiliği' sağlayan unsurlar, 'niyet'ler ve 'sonuç'lardır. Bu sahalarda çalışan bilim adamları dinî nassları ve bunlar üzerine ortaçağda üretilmiş İslami düşünceyi elbette dikkate almalıdır. Siyaset, iktisat ve hukuk bilimleri, ahlak disipliniyle ilişkileri oranında din (İslam) ile de ilişkilidirler. Çünkü, Allah'ın ve Hz. Muhammed'in söyledikleri, mantıkla ve realiteyle çelişmeyen ve o günkü toplumsal gerçekliği dikkate alan ve amacı ahlaki ve âdil bir toplum oluşturmayı hedefleyen evrensel boyutu olan tarihî sözlerdir. Bugün tefsir, hadis, fıkıh, kelam vs. "Tarihî İslami ilimler"dir veya İslam'ın 'tarihî' ilimleridir. Bugün de varlıklarını klasik 'kaynak' ilimleri olarak sürdürebilir. İslamiliği sağlayan iki insani edim, Kur'an'ın deyimi ile 'iman' ve 'salih amel'dir. Salih amel, iman şartıyla birlikte (niyet) insanlığın yararına, huzuruna, barışına, âdil bir dünyada yaşamasına; fesat, zulüm, ıstırap, acı, baskı ve sömürünün kalkmasına yarayan her türlü faaliyettir.

O hâlde evrensel düzlemde 'İslami' olan, tevhid ve meadı göz önünde tutan (niyeti sahih olan) ahlaki (iyi) ve doğru (gerçek) olan 'dünyevi' her türlü bilgi ve pratiktir. 'İslami' olmanın karşıtı bu bağlamda 'dünyevi olan' (*secular*) değil, 'din-siz' olandır. Yani imansız ve ahlaksız-yanlış olandır. İslam, Hamdi Yazır'ın dediği gibi, 'hak dini'dir. Hakkın, hakikatin olduğu her şey İslamidir. İslami olan; doğal olan, tabii olan, insani olan, sağduyuya, akla uygun olandır.

Bugünkü sosyal bilimler, kendilerine sosyal varlığın bir boyutunu konu almış ve amacı, bu alanı aydınlatmak olan disipliner çabalardır. Amaç, gerçeğe daha çok yaklaşmaktır. Bu bilimlerden birinde faaliyet gösteren bir bilim adamı ve akademisyen, niyet ve amacına göre 'İslami' veya 'din-siz' bir faaliyette bulunmuş olur. Bundan dolayı iktisat, siyaset veya hukuk bilim dalları, bu dallarda çalışan akademisyen veya bilim adamının dinî (ideolojik) pozisyonuna göre 'İslami' veya 'şer'î' bilim olmakta veya salt 'bilim' olmaktadır. 'Rey ehli'nin vahiyden ilham alan, fakat aklın mantık kurallarına ve realiteye göre çalışması talebi (Hz. Ömer, Ebû Hanîfe, Mutezile, İbn Ruşd, İbn Haldûn vs.) itibar görmedi. Akıl nassın, lafzın ve geçmişin (kıyas) egemenliğine boyun eğdirildi.

Niyetsiz, yani salt taaccup, merak ve hayretten kaynaklanan veya makam, mevki, prestij, çıkar, gurur ve büyüklenme amacıyla bilgi arayışı ve bilimsel çalışma elbette ki 'İslami' değildir. Bu bilgiler doğru ve insanların yararına olabilir. "Kim ahiret kazancını (ekinini) istiyorsa fazlasıyla veririz. Kim de dünya kazancını istiyorsa ona da karşılığını veririz; ancak onun ahirette bir nasibi yoktur" (42/Şûrâ, 20).

İslam'ın nihai hedefi olan yeryüzünde âdil ve ahlaki bir toplum kurmak için son derece karmaşık olan bireysel ve toplumsal hakikatlerin bilinmesi zorunludur. İslami değerleri bireylere özgürce kabul ettirebilmek ve toplumda hakimiyetini sağlamak için beşerî bilimlere de ihtiyaç vardır (sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih vs.). Bunlar, ortaçağdaki tasniflerdeki 'alet ilimleri' mesabesindedir. 'Hakikatin birliği' ilkesinden hareketle, bilmenin cehaletten üstünlüğü gerçeğini göz önünde tuttuğumuzda, bu alanlarda çalışan insanlar da –iman şartıyla– 'sevap' kazanırlar. Yani 'salih amel' işlemiş olurlar.

Bu bakış açısına göre, 'İslami'liği sağlayan şey 'niyet' ve 'maslahat'tır. 'Maslahat' kavramının tanımlaması zor bir kavram olduğunu söyleyenlere 'salih amel' kavramının da Kur'an'da tanımlanmamışlığını hatırlatmak gerekir. Sosyal ve ahlaki hakikatler insan takatinin üstünde değildir. Yeter ki bilgi aktları aktif, sonuna kadar ve eleştirel kullanılabilsin, gerisi (tevfik) Allah'tandır:

> Allah'a saygılı olursanız, O size doğruyu yanlıştan (iyiyi kötüden) ayıracak bir yeti verir... (8/Enfâl, 23)

Sonuç olarak, ortaçağda oluşturulmuş 'İslami ilimleri' metod ve içerik olarak aynıyla sürdürme gibi bir anakronizm ile Tanrı'yı ve ahireti unutarak bilim yapma (pozitivizm) arasında bir orta yol vardır.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 23-35

'İslami İlim' Kavramsallaştırması

MEVLÜT UYANIK
DOÇ.DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
uyanik@gazi.edu.tr

özet
'İslami ilim' ifadesinin sunumunu yapmak için öncelikle 'İslam', 'bilgi' ve 'bilim' terimleri tahlil edilmelidir. Bu şekilde İslam medeniyetinin özgün ve özgüllüğünü açıklayabiliriz. 'Bilgi' ve 'bilim' arasındaki farkı vurguladıktan sonra 'İslami ilim' teriminin anlamı müzakere edilecektir. İlahi bilgi ve beşerî bilgi arasındaki farkı verdikten sonra, İslami ilim kavramının doğa ve insan bilimleri arasındaki yeri ve önemi sorgulanacaktır. Bu tartışmalardan sonra İslami ilim kavramı vasıtasıyla bireysel ve sosyal değişimin epistemik temelleri araştırılacaktır.

anahtar kelimeler
İslam, İlim, Bilgi, İlahi Bilgi, İslami İlim, Bilginin İslamileştirilmesi

Bilgi ('ilm) öyle bir şeydir ki, kendinizi tamamen ona vermediğiniz sürece size kendisinden hiçbir şey vermez; kendinizi ona tamamen verdiğiniz zaman ise, bilgiyi edinmeniz için bir şansınız olabilir; fakat (bu durumda bile) bilginin kendisinden bir kısmını size verdiğinden emin olamazsınız.
(Câhız, Nazzâm'dan nakletmektedir)[1]

Giriş

Günümüz insanına 'İslami ilim' ifadesinin sunduklarını tartışmak için, öncelikle 'İslam', 'bilgi' ve 'ilim' terimlerinin kavramsallaşmasını tahlil etmek gerekir; zira her medeniyeti, diğer medeniyetlerden farklı ve biricik kılan özellik, 'bilgi'ye dair tasavvurlarıdır; çünkü bu tasavvurlar çerçevesinde kavramlarını oluş-

[1] Bkz. el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdad*, Kahire 1349/1931, VI. 97.'Ebû Ahmed el-Askerî, *Tashif*, Kahire 1383/1963, s. 2. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden 1970) adlı eserine bu alıntıyla başlamaktadır.

turur ve insan-tabiat-yaratıcı ilişkilerini temellendirirler. Bu tarz kavramlar, gittikçe yükselen medeniyetin ortaya çıkışında bulunabildiği gibi, karşılaştığı ve bir nevi hesaplaştığı medeniyetlerden de bir değişim/dönüşüm sağlayarak alabilir.[2]

Bazen eski kavramlara tamamen yeni anlamlar da yüklenebilir. Tabii bunun sonucunda yaşanan kavramsal değişim, anlamlarda belirsizlikler ortaya çıkaracaktır; bu da, birtakım kırılmalara ve kökten değişikliklere de yol açabilir. İşte bu sebeple, 'bilgi/ilm' terimi üzerine yapılan bir araştırmanın boyutlarının genişliği ve kapsayıcılığı karşısında, salt terimlerin kavramsallaşmasını tahlil etmeyi önceleyeceğiz.

'Kavram' bir nesnenin zihinsel tasavvuru, terim de bunun (sözlü veya sözsüz) ifadesi olduğuna göre,[3] biz öncelikle, bilgi ve ilim terimlerini inceleyip, sonra 'İslami' teriminin eklemlenmesiyle ortaya çıkan kavramsallaşmaya ve bunun birtakım kurgulamalar/hayali tasarımlardan farkına dikkatleri çekmekle yetineceğiz. Bu husus önemli, zira 'insana dair' bilgiler ve bunların sistematik, rasyonel, eleştirel ve tutarlı bir şekilde sunumu olan 'bilgi' ve 'ilim/bilim' kavramını genel bir şekilde tanımlayabilirsek, belirli bir nesnenin özsel ve bireysel tasavvuru olan hayali kurgulamalar ve bunların ortaya çıkardığı muhtemel sorunlardan kaçınma ihtimali belirir.

1. Bilgi ve Bilim/İlim Kavramları

"Bilgi Nedir? sorusu, felsefe tarihinin ilk dönemlerinden bu yana tartışılmaktadır. En genel anlamıyla bilgi, "test edilmiş, haklı kılınmış doğru inanç"tır. Bilgiyi bir inanç tarzı şeklinde sunmak, hem bilginin hem de inancın aynı objelere sahip olduğunu gösterir. Burada, sadece 'doğru' olana dair bilgi sahibi olabileceğimizin açıkça belli olması önemlidir.[4]

Bilgiye dair bu tanımlama, inanç (*belief*) ve 'doğru' (*truth*) ve doğrulanmış, haklı kılınmış, muhakeme ve test edilmiş anlamında (*Justified*) kullanılan bir bilgiden, evreni anlama ve açıklamaya yönelik olan gözlem ve deney üzerine kurulu bilgilerin sistematik ve organize edilmiş şekli olan bir 'bilim' kavramsallaştırmasının imkânını tartışalım. Çünkü "bilimsel gözlem, yorum ve deneye dayanmayan; kökünü doktrinlerden alan inanışların hiçbiri, bilim eğitiminde yer almamalıdır." Ama bunu söylemek, kendimiz ve evren hakkında görüş edinme yolunun sadece bilim olduğunu iddia etmek değildir; insanlar, "edebiyat, sanat, felsefe ve dinî deneyimlerle kendisi ve evren hakkında bilgi edinilirler."[5]

Bu çerçevede "İslami ilimler mi, yoksa İslami disiplinler mi" ifadesi daha anlamlı ve tutarlıdır, sorusu tartışılmalıdır. Bunun için önce bilgi (*'ilm*) kavramını İslam düşüncesindeki yerini kısaca tahlil edelim:

[2] Rosenthal, *age.*, s. 1.
[3] Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara t.y., s. 16-18.
[4] Anthony Quinton, "Knowldege" mad., *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, IV. 345.
[5] *Bilim ve Yaratılışçılık* (Yürütme Komitesi), çeviri ed. A. Kence, Ş. Ruacan, Tuba, Ankara 2001, s. 25.

1.1. *'A-l-m Fiili ve 'İlm Terimi*

'İlm' kavramı, İslam'ın üzerinde yükseldiği ve Müslümanların medeniyetlerine özgün bir mahiyet ve şekil kazandıran kavramlardan en önemlisidir. Rosenthal'in ifadesiyle söyleyecek olursak, "İslam medeniyetini belirlemede, bütün boyutlarıyla birlikte *ilm* kavramı gibi işlevsel olan başka bir kavram yoktur."[6]

'İslami ilim' kavramsallaştırmasını yapmak için öncelikle bilgi ve bilim kavramlarının aynı terim (*el-'ilm*) ile ifade edilmesinin ortaya çıkardığı sorunu aşmak gerekir. Çünkü tek bir sözcüğü birden fazla olgu için kullanmak (*metonim*) bir kavram kargaşasına yol açmaktadır.[7] 'İslami ilim'lerin temel kaynaklarının Arapça olması, bu dilde, ilim teriminin, aynı zamanda 'bilgi' anlamını da içermesi, birtakım karışıklıklara yol açmaktadır. Buna, 'bilgi', 'ilm' teriminin duyusal ve olgusal olarak bütün içerdiklerini ifade etmede yetersiz kaldığını; *ma'rife* ve *şu'ûr* terimlerini ve aralarındaki ince farkları ilave edersek, bilgi ve bilim/ilim ayırımını yapmak elzem olur.

1.1.1. *'A-l-m Fiili*

Hangi türden olursa olsun bütün zihinsel faaliyetleri ifade etmede kullanılan terimlerin insan bilincinde kademeli ve yavaş bir tekamül göstermesi üzerinde duran Rosenthal, *'a-l-m* fiili üzerinde mukayeseli ve ayrıntılı bir tetkik yapar. Sami diller grubunda 'bilmek' (*to know/y-d-a*) fiilinin genel olarak içeriği, son zamanlarda bu fiillerin yayılması sürecinde ve yakın ilişki içinde olduğu bütün Sami dillerindeki delaletini inceler.[8]

Rosenthal'e göre, 'bilmek' anlamına gelen *'a-l-m* fiili, Arapça *'a-l-m* kökünden türetilmiştir. Bununla birlikte, *'a-l-m* fiilini içeren yazmaları inceleyen son dönem araştırmacıları, bunun Arapça *'alam* (işaret, iz, belirti/*sign, mark*) fiiliyle semantik bir bağ olduğunu vurgulamaktadırlar. Arapça *'alam* (*sign/mark*) ile ilişkilendirmek, "talim görmüş kişi tarafından serdedilen gizemli görüş" anlamında türetilmiş şekil olan *t'lm* terimi, Arapça *ta'allama* 'öğrenmek' (*to study*) ile yakından alâkalıdır. Hâlbuki, isimden türetilmiş bir fiildir ve bu ismin tam olarak anlamını vermek isterken, 'bilgi/ilim'den ziyade, "iz, işaret, belirti" (*sign, mark*) ile irtibat vurgulanmaktadır.[9]

Arapça dışında *'a-l-m* fiilinin, belirlenmiş bir şeyi gösteren "iz, levha, işaret levhası" anlamıyla semantik bir ilişki kurularak kullanımının oldukça nadir olduğunu söyleyen Rosenthal'e göre, 'bilmek'in anlamını, Arapçaya has kılarak, terimin özgün anlamıyla; yani "(yol için) işaret levhası" mânâsına gelecek bir boyutta olduğunu söylemek haksızlık olacaktır.[10]

[6] Rosenthal, *age.*, s. 1-2.

[7] Bkz. Bozkurt Güvenç, "Sosyal Bilimlerde Kavram Kargaşası Üzerine", *Türkiye'de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler*, ODTÜ, Ankara 1977, s. 19 vd.

[8] Rosenthal, *age.*, s. 7-8.

[9] Rosenthal, *age.*, s. 8-9.

[10] Rosenthal'in bu konuyla ilgili tespitleri şunladır: "*Ma'lam* (malum/bilinen yer) ve onun zıtı, *mechâl: arz mechâl (bilinmeyen, rehbersiz gidilemeyen yer); arz machûlah* (herhangi bir işaret ve dağ olmayan ye-

İslamiyet'in temel referansı olan Kur'an'da *'ilm* kelimesiyle, daha çok, kaynağı ilahi olan bilgi (vahiy) kastedilmektedir. Bununla birlikte, insanın zihni yetileri sayesinde gerçekleştirdiği bilme, anlama, farkına varma ve hatırlama gibi etkinliklerde, bu terimle anlatılmaktadır.[11]

Bilgi ve bilmek, fiil olarak kullanıldığı zaman bir şeyin ve cümlenin bilgisi anlamına gelir. Bu çerçevede, "Bilgi, bilme süreci olup, bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasında özdeşleşmedir veya bileni bilmeye muktedir kılan bir sıfattır."[12] *Ma'rife* ise, tecrübe veya tefekkürle bilgiye ulaşmayı içermesi hasebiyle, özne açısından, bundan önce bir şeyi bilmediği anlamı her zaman söz konusudur. Bilgi, bu noktada *ma'rifet* (bilmek/idrak etmektir) olarak tanımlanır.[13]

Şu'ûr terimine gelince, bu, ayrıntıları idrak etmeyi, keşfetmeyi ve hissetmeyi belirtir.[14]

'İlim' terimi işte bu bilgilenmelerin sonucunda ortaya çıkan "sistemli fikrî faaliyet"i ifade eder, bunu gerçekleştiren kişiye de 'âlim' denir. Bu anlamda bilgi, kişinin bilen (âlim) ismini alabilmesi için edinmesi gereken bir gerekliliktir. "Bilgi/ilim artık öyle bir vasıftır ki, bununla yaşayan kişiden cahillik, şüphe veya sanı uzaklaşır."[15]

İlim/bilgi, malumu, herhangi bir şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin olarak bilmektir, şeklindeki hedefini gerçekleştirmiş olur. Artık, 'ilim' öyle bir nitelik hâline geliyor ki, kendisinde (bu sıfat) bulunan kimseye zikredilen nesneyi açıkça görünür hâle getirebilmektedir.[16]

Ma'rifet anlamındaki bilgi de, müşahede ve mükaşefe sonucunda sezgisel bilgiyi öncelemek söz konusudur. Bu tür fikrî faaliyette bulunan kişiye 'arif' denilmesi, bilgi ve ilim/bilim ayırımına dikkat edilmesinin önemini gösterir. Zira bu ayırım, naklî ve akli bilgilerden elde edilen *el-'ilm el-husuli*'nin ötesinde doğrudan idrak (*keşf*) ve hakikatin tadılması (zevk) ile bağışlanmış doğrudan ve aracısız bilgiyi ifade eden *el-'ilm el-ḥuḍuri*'ye tekabül eder.[17]

re denir). Bunlara ilaveten modern Güney Arabistan bölgesinde *'a-l-m* kökünün türevlerine bakılabilir. 'İşaret' anlamına gelen *'a-l-m* biliniyordu, ama muhtemelen Arapçadan ödünç alınmıştır, kaldı ki, 'bilme' anlamındaki fiiller *edah* ...*y-d-'a*, *'erob* ...*'a-r-f* ve *teb* kullanılıyor. Belki de, Müslümanların daha sonraki dönemlerde yaptıkları etimolojik kurgulamaların, Ebû Alî el-Farisî (ö. 377/987) tarafından yapıldığı gibi, (rehberlik ve yön vermek anlamına gelen) *'alâmeh* fiilinden *'ilm* türetilmiş olabilir." Rosenthal, *age.*, s. 10.

[11] İlhan Kutluer, "İslam" mad. (Düşünce, İlim ve Sanat), *DİA*, TDV, İstanbul 2001, XXIII. 24.

[12] Rosenthal, *age.*, s. 52; D.B. Macdonald, "İlim" mad., *İA*, MEB, İstanbul 1968, 5/2, s. 973-974.

[13] Rosenthal, *age.*, s. 53.

[14] Rosenthal'in tespitlerine göre, "Arapça da yaygın olarak kullanılan *ş-a-r* fiili, kadîm İbrani dilinde de vardı. Deuteronomy 32:17'de şunu okuyoruz: "Onların ataları bilmiyorlardı" (s'arum). Bu pasajdaki İbranice *s-a-r* fiilinin Arapça *ş-a-r* ile ilgisi modern âlimler tarafından kabul edilmişti ve bazı lügatlerde da zikredildi. Müslümanlar, bilgisel tasarımların idrak etmenin özel bir türü olarak *ş-a-r* fiilini ilişkilendirmeye çalıştılar. Örneğin Zemahşerî, *Keşşâf*, Bulak 1318/19, I. 134 (ilgili sure 2/Bakara, 9-8). Bkz. Rosenthal, *age.*, s. 6.

[15] Rosenthal, *age.*, s. 52, 66.

[16] Rosenthal, *age.*, s. 59.

[17] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, (İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları) çev. İ. Kutluer, İstanbul 1989, s. 14; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara 2001, s. 86.

Bu aşamada, bilgi, maddenin bizatihi kendisi olana tekabül eder; (bu madde ister var olsun, isterse mevcut olmasın) bazı kalpler tarafından, elde edilebilir. 'Bilgi'ye yönelik sezgici, tasavvufi yaklaşımı ifade eden bu tanımda, özellikle 'kalb', 'ruh' ve 'gönül' kavramları işlevseldir.[18]

Bu noktada akli ve naklî bilgi ayırımını netleştirmek gerekir: "Akli ve naklî" ibaresi kategorik bir ayırımı ifade edip, bilginin kaynağının birinde ilahi, diğerinde ise beşerî olduğunu belirler. Bu çerçevede, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet adı altında bir kuşaktan diğer kuşağa değişmeksizin aktarılan vahyedilmiş hakikat yolunu ifade eden bilgi türüne *naklî*; salt akıl ve diğer duyu vasıtalarını kullanarak ürettiği bilgi türüne ise *akli* bilgi denir. Akıl, naklî bilginin üretilmesinde birinci derecede işlevsel olduğu gibi, buradan elde ettiği bilgilerle evreni anlama ve açıklama çabaları veya evreni Tanrı'nın ayetleri/simgeleri olarak görüp, buradan ürettiği bilgilerle vahyi anlamaya çalışması iç içedir. Bu anlamda 'Tenzîl-i Kur'ân' ile 'Tekvîn-i Kur'ân' (tabiat ve tabiat bilimleri) aynı 'hakikat'i iki farklı bilme türüdür.[19] Bununla birlikte, bilimi ve dini hiçbir zaman C.A Ronan'ın ifadesiyle, Batı'nın yaptığı gibi hiçbir zaman birbirinden koparmadığı için olsa gerek, İslam kültürüne mensup düşünür, bilgin, coğrafyacı, doğa bilimcisi ve hekimlerin, insanın tabiat âlemi hakkındaki bilgi birikimlerine önemli katkıda bulunduklarında şüphe yoktur. Bu noktada ortaya çıkan husus, bir bilim insanının yapacağı incelemelerde vahyi öncelemesinin, akla ve akli verilere önem vermeyeceği anlamına gelmediğidir; çünkü insan aklının kullanımı, Tanrı'nın bir hediyesidir.[20]

Dolayısıyla, İslami bilgi anlayışında naklî bilginin akıl-üstü (irrasyonel); akli bilginin de naklî bilgiyle irtibatı koparılamaz. Koparılırsa ortaya çıkacak sorunları tartışmaya girmeden önce, 'bilim' terimini ve buna sıfat olan 'İslami' terimini inceleyelim:

1.2. Bilim Terimi

Bilim teriminin sınırlarının çizilmesi son yüzyıl içinde olmuş, kendine özgü bir görev ve amaç belirleyerek bağımsızlığına kavuşmuştur. Etimolojik olarak bilim terimi, evrensel olarak kabul edilmiş veya büyük oranda benimsenmiş, oldukça sıkı bir yöntemselliğe ve sistematik prensipler bütünlüğüne işaret eder. Fizik bilimler tam olarak bu anlamı karşılar. Bu tanım, bilim hakkında total bir konuşmaya izin vermez, birçok farklı disiplinleri söz konusudur. Bu nedenle, bütün disiplinler için geçerli olabilecek tek ve değişmez bir yöntemsellik de yoktur. *Her özel bilgi türünün yine kendine özgü bir bilgi etkinliğiyle elde edilmesi gerekir.*[21]

Yukarıda bahsedilen "bilimsel gözlem, yorum ve deneye dayanmayan; kökünü doktrinlerden alan inanışların hiçbiri, bilim eğitiminde yer almamalıdır,"

[18] Rosenthal, *age.*, s. 57.

[19] Nasr, *İslam ve İlim*, s. 14; Uyanık, *Bilgi*, s. 86; Michael Robert Negus, "The Concept of Islamic Science and the Thought Patterns of a Muslim Scientist", *Muslim Education Quarterly*, 12 (1995), no. 4, s. 31 vd.

[20] Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi:Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çev. E. İhsanoğlu, F. Günergun, Tubitak, Ankara 2003, s. 267.

[21] Benjamin Ginzburg, "Science" maddesi, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1957, XIII. 591; Elisabeth Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*, çev. D. Özlem. İstanbul 1990, s. 7, 13.

ifadesi bu anlamda tutarlıdır. Fakat entelektüel büyük bir macera olarak görülen bilimi gerçekleştirmek için, gözlemler neticesi elde edilen delillere dayanmak yetmez; bunun yanı sıra sıkı bir disiplinle şekillenmiş canlı ve yaratıcı bir hayal gücü de gereklidir. Diğer bir ifadeyle, "bilim, doğaya ait gerçekleri basit bir şekilde bir araya getirmek değildir; bu gerçekler arasında kurulan mantık ilişkilerinden meydana gelen ve bir varsayım ya da bir teori ortaya koymaya imkân veren bir sistemdir. Bu teori, formüllendirilmiş olduğu dönemin genel bakış açısıyla yoğrulmuştur."[22] Dolayısıyla, insana dair bilgilerin bağımsız bir araştırmalar alanı olabileceğini; bu bağlamda, sosyolojisi, psikoloji, antropoloji, siyaset gibi kendine özgü bir epistemolojik statüye veya bir metodolojiye sahip beşerî/tinsel bilimlerden söz edilebileceğini biliyoruz.[23] Pozitif bilimler, yasa koyucu (nomotetik), deneysel, açıklayıcı, çözümleyicidir; beşerî bilimler ise bir defalık olanı anlamaya yöneliktir (idiografik).[24]

1.3. İslam Terimi

Bu terimin sözlük anlamı "kurtuluşa ermek, teslim olmak, esenlik ve barış içre olmaya iradesiyle kabul etmek"; terim anlamı ise, "Allah'a ve Hz. Muhammed'in insanların yeryüzünde refahlarını, ahirette felahlarını içeren ilkelerin hepsinin doğru olduğuna inanmak"tır.[25]

2. 'İslami İlim' Kavramsallaştırması

'İslam' sözcüğünün delaletinin 'ilim' sözcüğüne katkılarıyla oluşan bir medeniyeti incelemek söz konusu olunca, bu tanımlamalar çok önemlidir. İslam terimi, artık, Müslümanların temel kaynakları hakkındaki yorum ve düşüncelerini sistematik bir şekilde ifadesini içermektedir. Bu yorum ve düşüncelerin sistematize edilmiş şekli, ilimler sıralamasını[26] paralelinde getirmiştir. Bu çerçevede çok sayıda ayetin, insanı sürekli olarak, gerek kendi doğası ve bilgi yetileri üzerinde düşünmeye; gerekse dış dünyadaki olgular ve nesneleri gözlem ve deneyler yaparak araştırmaya ve açıklamaya, bunları sistematik bir şekilde ifade etmeye teşvik ettiğini hatırlamak yeterlidir.

Bu tanımlamaya bir de 'İslam' teriminin vahiy geleneğinin Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (s.a.v.) kadarki sürecini kapsadığını; yani hem ilk, hem de son dinin

[22] Ronan, *age.*, s. 5. Düşünmek, her zaman iç sesle akli düş gücü arasında bir etkileşime bağlıdır. "Bir çok yaratıcı bireyin en büyük iç görülerini keşfettiklerini iddia ettiği kendiliğinden esin/ilham ânını nasıl yakalayabiliriz?" sorusu bağlamında yapılan deneyler ve düş gücüne alışılmadık bir akılsal yer verilmesi için bkz. John McCrene, *Akıldışılık Miti*, çev. Ş. Süer Kaya, İstanbul 1997, s. 163 vd.

[23] Bkz. Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, çev. B. Yediyıldız, TTK, Ankara 1991, s. 3 vd.

[24] Ströker, *age.*, s. 16.

[25] Mevlüt Uyanık, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, Ankara 1997, s. 16-32.

[26] Havarizmî, Kindî, Fârâbî, İhvânu's-Safâ, Gazâlî, İbn Hazm, İbn Haldûn, Şemseddîn Muhammed el-Amulî'nin yaptığı ilimler sınıflaması için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 1985, s. 21-27; Nasr, *age.*, s. 15-16.

ismi olduğunu; insanlığın bütün birikimini dikkate almayı önerdiğini ilave edersek, 'İslam medeniyeti'nin bilgi ve ilim açısından tarihsel boyutu/geçmişi anlaşılır.[27]

Bu nedenle 'İslam' terimi, artık, belirli bir alanda yapılan araştırmalar ve bulguların neye ve kime ait olduğunu gösteren bir nitelemedir. İslam, burada dinin kendisine değil, ortaya konulan bilim ve bunların sonucunda oluşan medeniyete işaret etmektedir. Etnik yapısı, coğrafyası ve dili ne olursa olsun, Müslüman bilim insanlarının istedikleri dilde ürettikleri bilgi ve bunların sistematik, tutarlı hâle getirilmiş şekli olan bilimleri ve bilimsel zihniyeti ifade eden tüzel unsur 'İslam'dır. Bilim dalına özel karakteristiğini veren nitelemedir İslam.[28] 'İslam bilimi', diye nitelendirilen bilimin tarihi, önemli ölçüde İslam topraklarında üretilen bilimin tarihine tekabül eder. Bu bilimin iki yönü vardır; bir yandan dışarıdan alınan bilimsel fikirler, diğer yandan ise bilimsel bilgi birikimine Müslümanların yaptıkları katkılardır.[29]

Bu nedenle 'İslami ilim' kavramsallaştırması tutarlıdır, hayali değildir ve genel kabul görmesi gerekir. Biçimsel bir niteliğe değil, somut tarihsel gerçekliklere işaret etmektedir. Vahyi hareket noktası olarak kabul etmesi, Tanrı'nın varlığı, evrenin yaratılışı, ruhun ölümsüzlüğü gibi metafizik sorunları öncelemesinde bir sakınca yoktur. Müslüman veya Hıristiyan bilim insanını diğerlerinden farklı kılan; bu terimlerin onu ve ürettiklerini vasıflandırmasıdır. Onlarda diğer bilim insanları gibi tüm felsefe ve bilim sorunlarıyla ilgilenme hakkına sahiptirler; kendi fikirlerine/paradigmalarına göre problemler arasında seçme yapabilir ve çalışabilirler.[30] Bu anlamda "bilimsel yöntemler, belirli konulara ilişkin sorunların ele alınış tarzına bağlı araçlar olmaları bakımından çözümlenirler. Yani ele alınan konular, onları ele alış tarzından bağımsız değildirler. Çünkü bilimsel soru sorma tarzının ardında soruyu soran 'özne' vardır. İster, konu/nesne, öznenin onu kavrayış tarzından bağımsız olarak öznenin önünde duruyor sanılsın; isterse özne kensinin konu/nesne karşında herhangi bir kavrayış tarzından arınmış bir biçimde durduğunu varsaysın, gerçek olan budur."[31]

Bununla birlikte, 'İslami ilim' teriminin din olarak İslam'ın (veya Hıristiyanlığın) irrasyonel alana ait olduğu, aklın dinî bir kategoride değerlendirme yapamayacağını, dolayısıyla dinin felsefe ve doğa bilimleriyle işbirliği içinde olmasının imkânsız olduğunu söyleyerek anlamsız olduğu iddiası üzerinde durmak gerekir. Yani ilgilenilen beşerî veya doğal alanlar, salt rasyonel boyutta mıdır veya bu alanların rasyonel olması dinî/tinsel boyutunun olmadığı anla-

[27] Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 64 vd; Uyanık, *Bilgi*, s. 86; Ö.F. Harman, "İslam" (Vahiy Geleneği İçinde); İ. Kutluer, "İslam" mad., XXIII. 3, 23.

[28] Temellendirme için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s.1-4.

[29] Bu çerçevede, Yunan bilimini ve bu arada Hint ve Çin bilimini miras alan Müslümanların, bunları Batı'ya aktarmaktan başka bir şey yapmadığını söylemek, bir çarpıtmadır. Miras aldıklarını Müslüman bilim insanları, açıklamış, yorumlamış ve içeriği hakkında değerli analizler yapmış daha da önemlisi birçok özgün katkı getirmişlerdir. Ronan, *age.*, s. 223-225.

[30] Temellendirme için bkz.Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Ş. Öçal, İstanbul 2003, s. 46-47.

[31] Ströker, *age.*, s. 16.

mına gelir mi? Doğanın, Tanrı'nın kudretini ve yüceliğini vurguladığını, ondan simgeler taşıdığını söylemek, incelemeyi başarısız ve sübjektif mi kılar?[32]

Bu noktada; dış dünyaya dair bilgilenmeler ve buna dair bilimsel teorilerde, doğrulanma, test edilme ve haklı çıkarılmaya dair, "Ürün Olarak ve Etkinlik Olarak Bilim" şeklindeki iki farklı bakış açısı üzerinde durmak gerekir.[33] Bilimi "sosyal bir yapı, geleneksel insani bir etkinlik olarak gören ve toplumsal ortamdaki epistemoloji, felsefe, ideoloji ve dine ait konuların bir yansıması olarak gören bakış açısının temel niteliklerini aklımızda tutarak müzakere edersek,[34] 'İslami ilim' ifadesinin anlamlı ve tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat buradaki 'ilim'den kasıt, 'pozitif bilim' anlamında değildir; daha çok (tefsir, hadis, fıkıh gibi) gibi bir disiplindir söz konusu olan. Fakat bunu söylemek, vahyî bilgiyi merkeze alan okumalarda hiçbir doğrulama veya test etmenin olmayacağı ve 'İslami ilim' kavramsallaştırmasının imkânsız olduğu anlamına gelir mi?

Bu bağlamda, 'kesin olarak bilme' ile 'kesin olarak bilmeme' arasındaki fark açıktır, ama dünyayla ilgili her bir resmetme/okuma/tasvir (bu ister bir kitap/roman, isterse bilimsel bir kural olsun fark etmez) başka yorumlara açık olduğunu söylemek gerekir. Beşerî/tinsel bir ilim kavramsallaştırmasında durum böyledir. Bilimsel bir kuralla ilgili olarak da durum pek farklı değildir. Örneğin pozitif ilimlerle uğraşan bir bilim insanının görevi, yerçekiminin bile yeryüzünü, güneşi ve güneş sistemini gözleyen belirli bir gözlemeyi içeren üçlü bir bağıntısal özellik olduğunu anlamaktır. Kısacası, pozitif bilimlerde durum böyle olunca, beşerî bilimlerle ilgili bir metnin belirli bir yorumunun içermesi gereken unsurlara dikkat etmek öncelenmelidir. Umberto Eco'ya göre, bu unsurlar, metnin çizgisel belirimi, belirli bir beklenti evreninden okuyan okurun bakış açısı ve belirli bir dili ve aynı metni daha önceki yorumlarını içeren kültürel ansiklopedidir. Bu bir okurlar cemaatinin ya da bir kültürün sorumlu ve uzlaşımsal yargısı kapsamında değerlendirilebilir.[35]

O hâlde, beşerî/manevi bilimler sahasında üretilen metinleri eleştirel bir şekilde okumak için sistematik bir metodolojiye ve bağlamın araştırılmasına ihtiyaç vardır. Üretilen metinde oluşturulan söylemin tahlili, bir kültüre, bir topluma içkin olan kural, bilgi, güç, dil pratikleri ve eylemleri tahlil etmek anlamına gelmektedir. Bu tahlil, bizi bir toplumu, kültür, değer ve inanç değişimine ilişkin bilgi sistemlerinin bilgisine ulaştırır.[36] Evet, 'bilim', aklın bir ürünü-

[32] Temellendirme için bkz. Gilson, *age.*, s. 25-30; Negus, agm, s. 30.

[33] Uyanık, *Felsefi Düşünce*, s. 92-99.

[34] Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. K. Atabey, İstanbul 1997, s. 157.

[35] Örneğin, "Kopernik devriminin gücü, yalnızca bazı astronomi olgularını Ptolemaios geleneğinden daha iyi açıklamasından değil, aynı zamanda –Ptolemaios'u çılgın bir yalancı olarak temsil etmek yerine– neden ve hangi temellere dayanarak kendi yorumunu ortaya koymada haklı olduğunu açıklamaktan kaynaklanır. Durum böyle olunca, edebiyat ve felsefe metinlerinde de insanın belirli bir yoruma meydan okuma hakkı olması kadar doğal bir şey olamaz. Eco, *age.*, s. 157, 165.

[36] Pascal Boyer, "Causal Thinking and Its Antropological Misrepeprentation" *Philosophy of Social Sciences*, c. 22, No. 1992, s. 187, 209-210; Negus, agm, s.34. Roger Triggy, *Akılcılık ve Bilim*, (Bilim, Her şeyi Açıklayabilir mi?) çev. K. Yerci, İstanbul 1996, s. 16.

dür, ama bilgiyi kavramamız ve edinmemizin nasıl olacağı sorusuna verilen cevabın insani bir boyutu vardır. Din, bu anlamda, çağdaş bilimin sağlıklı büyüyebileceği entelektüel bir iklimin oluşturulmasında tarihî bir rol oynamıştır. Bu anlamda bir 'dinî ilimler' ve 'ilimler tasnifi'nden bahsetmek imkân dahilindedir.

Konuyu İslami ilimler kavramına getirecek olursak, bu bağlamda müzakere edilecek konuyla ilgili metinlerin/kanıtların tespiti kadar; bunların yorumlanmasının nasıl olacağı, aşırı (bâtini ve ibahi) yorumların bu metinlerle nasıl test edileceği hususu önemli bir yöntem meselesidir. Bu bağlamda, "Bir metindeki öncüller ve bu öncüllerin yapıları nasıldır? Hedeflenenlere ulaşılmış mıdır?" soruları incelenir. Öncüller bağlamında 'söz'ün hakikatinin tespit edilmesi gerekir. Bu, isim, isimlendirilen ve isimlendirme arasındaki ilişki, muhtemel yanlışlıklardan korunmanın nasıl olacağının ekoller bazında tespit edilmesi açısından önemlidir.[37] Bu tespitler, yeni yorumlar (tefsir ve te'vil/hermeneutik)[38] için yeterli midir veya yazarın metin içinde gizlemiş olduğu anlamların, esas olarak tespit edilmesi gerektiğini söylemesinin (ledunni[39] ve bâtini/ibahi okumalar)[40] ölçütü ne olacaktır?

2.1. 'İslami İlim' Kavramsallaştırmasının Temellendirilmesi

İslami ilimlerin tasnif ve sistematize edilmesininde, mantık ilmi bir araç ve teknik olarak işlevseldir. Zira, akıl yürütmelerin geçerliliğini sağlayan metodoloji olarak tanımlanan Mantık bilimi işlevsel olursa, ilimlerin tasnifinde aşırı yorumlar ve sofist söylemler geçersiz kılınır. Mantık, insan aklını hatadan koruduğu gibi, formel düzeyde de olsa, yanlış yapması mümkün olan bütün makul şeylerde doğruya yönelten ilkeleri verir. Benzerlikleri veya birliktelikleri ya da çelişkileri anlamak, mantıksal anlamda tamamen zihinsel bir etkinliktir, daha sonra bunların pratik ve bilimsel anlamda tasnifi gerekir. Bu anlamda, mantık, sadece felsefe açısından değil, aynı zamanda matematik hatta hukuk ve teoloji açısından gereklidir.[41] Böyle yapıldığı zaman, hiçbir temeli olmadığı için kolaycı çözüm önerileri üreten ve bu nedenle günümüzde popüler olan mutlak rölativizmin tuzağına düşülmez.[42]

Mantık bilimi açısından, düşüncenin kılıfı olan dilsel ifadeler, sonsuz anlamlar içerebilir mi veya yazarın metinde gizlemiş olduğu anlamlar var mıdır? Diğer bir ifadeyle, yazarın amacı/düşüncesi ile yazdığı metin/çıkardığı sonuçların tutar-

[37] Gazâlî, *Kitâbu'l-maḳṣadı'l-esnâ şerḥi esmâ'i'llahi'l-ḥusnâ*, Kahire ty. s. 3.

[38] Gerald L.Burns, "Gazali'nin Tasavvufi Hermenötiği", çev. T. Koç, *İslâmî Araştırmalar Gazali Özel Sayısı*, s. 420-421, 428; Mehmet S. Aydın, "Gazali'nin Te'vil Anlayışı" *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul 2000, s. 65.

[39] Ledunni ilm tanımı için bkz. Gazâlî, "Risâletu'l-Ledunniye", *Mecmu'atu'r-Resâ'il* içinde, Beyrut 1996, s. 223, 235.

[40] İbahi/batini okuma için bkz. *Fedahihu'l-Bâtiniyye, Batiniliğin İçyüzü*, çev. A. İlhan. Ankara 1983; Hanna el-Fahuri, Halîl el-Cur, *Târîḫu'l-felsefeti'l-'arabiyye*, Beyrut 1982, II. 268.

[41] Fârâbî'nin *İhsa'u'l-'ulûm* adlı eseri bunun en güzel örneğidir, s. 64, sofist söylemler için bkz. s. 78; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London 1964, s. 61; Celâleddîn Mûsâ, "Taṣnifu'l-'ulûm 'ınde'l-ulema'i'l-muslimîn" *al-Muslım al-Mu'aṣır*, XI (1984-1985), no: 41, s. 11.

[42] Joseph Agassi, "False Prophecy Versus True Quest" (A Modest Challenge to Contemporary Relativist), *Philosophy of Social Sciences*, XXII (1992), no: 3, s. 285.

lılığını, formel açıdan özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi mantık ilkeleriyle tespitin yetersiz kaldığı durumlar söz konusu mudur? Bu bağlamda, sözlü düşünce zincirlerinin bile gerisinde bir düş gücü olduğu gerçektir; ama en yüksek oranda düş gücü gerektiren problem çözümleri bile bir dil çerçevesiyle sınırlı olduğunu unutmamak gerekir.[43] Dolayısıyla, doğruyu/hakikati anlamada dilin mantıksal/formel incelenmesi önemli bir etkendir; çünkü gelenek ve dil aracılığıyla buna sürükleniriz. Bu anlamda, 'doğru'yu 'yanlış'tan ayırt eden şey, mantıksal ve yöntemsel tutarlılık önemlidir; ama bununla birlikte, dilsel cemaatin/mezhebin ortak kavrayışını (geleneği) ve bunun oluşumunda çok önemli bir yeri olan taklidi yapıyı eleştirel sorgulayışın önemi de unutulmamalıdır.[44]

Bu nokta, 'doğru'yu belirli bir topluluğun epistemolojik duruşunda ararken ve anlamlandırırken, mantıksal/formel analizlerin öncelendiğini göstermesi açısından önemlidir. İçerik açısından farklı okumaların doğa bilimlerinde de mümkün olması ve bu nedenle birçok bilimsel keşfin yapılabilmesi gerçeği beşerî/manevi bilimler okumalarındaki farklılıkların ve aşırı yorumların genelde metodoloji farklılıklarından kaynaklandığını (İslam felsefe tarihi açısından söyleyecek olursak) ilk Müslüman filozof olan Kindî'de bu yana bilmekteyiz.

Kindî, "İlk Felsefe" adlı risalesinde her ilmin kendine özgü yönteminin bulunduğunu; mevcut sorunların, araştırmacıların çoğunun neyi, nerede ve nasıl kullanacaklarını bilmemesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Herhangi bir ilim dalında araştırma yapacak olan bilim insanları, ilk önce, o ilmin ilkelerini araştırmalı, ait olduğu alanı (fizik veya metafizik) ve bu alana aidiyetin nedenlerinin ne olduğunu tespit etmelidir. Örneğin, sürekli değişken olan tabiat/fizik üzerine çalışırken matematik yöntemini kullanmak kişiyi yanıltır; zira matematik, bir ispat yöntemi olup, metafizik alanında geçerlidir. Diğer bir örnek olarak, matematik ilminde çalışılıyorsa, burada ikna yöntemi olan hitabet kullanılmaz. Çünkü hitabet yakını değil, zanni bilgiyi verir. Kısacası sorun, her alanda yapılması gerekenin ne olduğunun tespitinde yatmaktadır.[45]

3. *'İslami İlim'ler Tasnifi*

İslam felsefe tarihinde bilimler tasnifi ve bu ilimlerde kullanılacak yöntemler üzerinde ilk Müslüman filozofun durması, konunun tarihsel temelini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Kindî (185/796-260/873) *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* isimli risalesinde; bilgi ve bilimleri tasnif ederken, kaynağını, yani ilahi ve insani olması açısından temel alarak, dinî/ilahi/İslami ilim ve 'insani ilim' ayırımını yapmıştır. Vahyin bize, irade ve istek dışı bir şekilde, matematiksel ve mantıksal yöntemlere başvurmadan seçilmiş insanlar vasıtasıyla ulaşması, ilahi bilginin kaynağını belirtmesi açısından önemlidir. Yoksa, insan fıtratına uygunlu-

[43] McCrene, *age.*, s.163-165; Ronan, *age.*, s. 5.

[44] Gazâlî, "Faṣlu't-Tefrika", *Mecmu'atu'-Resâ'il* içinde s. 238; krş. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. H. Arslan, B. Balkış, İstanbul 1999, s. 167.

[45] Kindî, "Kitâb fî'l-felsefeti'l-'ulû" (İlk Felsefe Üzerine), çev. M. Kaya, *Kindî: Felsefi Risaleler*, Klasik, İstanbul 2002, s. 146-148; değerlendirme *age.*, giriş, s. 18-19.

ğu açısından akıl onu kabul etmek zorundadır. Vahyin, indirildiği dönemdeki beşerî sorunları merkeze alarak insani çözümler üretmesi de bunun örneğidir.[46]

Kindî'nin insani ilimlerden kastı ise felsefi bilimlerdir. Bunlar da kendi arasında doğrudan (bizatihi) ve diğer bilimler için âlet ve başlangıç olarak ilim diye ikiye ayrılır. Bizatihi/teorik ilimler, fizik, psikoloji ve metafiziktir. Psikolojinin daha ilk dönemde bir bilim olarak sunulması ve fizik ile metafiziğe geçişte bir aracı ve eşik olarak durması, özellikle araştırılması gereken bir noktadır. Pratik bilimler ise ahlak ve siyasettir. Başka ilimlere giriş niteliğinde olan bilimler ise mantık ve matematiktir. Matematik o kadar önemlidir ki, bunu bilmeden felsefe tahsili yapmanın imkânı bile yoktur.[47]

İslam felsefe tarihinde, önce Kindî, *Fî aḳsami'l-'ulûm* akabinde felsefe tarihinde 'İkinci Muallim' sıfatını kazanan Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (874/950-260/339) *İlimlerin Sayımı Hakkında Kitap* isimli risaleleri kaleme almaları, bilim ve bilimler tasnifinin önceliğini ve önemini göstermesi açısından mühimdir. Özellikle Fârâbî'nin eseri "Porfiryus'un *İsagoge* adlı eserine John Philoponos (Yahyâ en-Nahvî) tarafından yazılmış şerh aracılığıyla İslam dünyasına intikal etmiş olan Aristocu ilimler tasnifiyle, Kur'an ve özellikle Şeriat'tan türetilen anlayışla uzlaştırma arzusunun sonucu olması"[48] kanaatimce bilimlerin İslamileştirilme çabasının ilk örneğidir. Güncel örneğini ise aşağıda kısaca vereceğiz.

İnsanın gerek kendi, gerekse dış dünyanın doğasını Allah'ın ayetleri/simgeleri olarak görüp, anlamaya ve açıklamaya çalışması sonucunda (yine kategorik bir ayrım olan) akli ve İslami/şer'î bilimler sistematize edilmiştir. İslami bilimlerden kasıt, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi disiplinler; akli bilimlerden kasıt ise, matematik, astronomi, fizik, kimya, coğrafya, botanik gibi bilimlerdir. Bu bilim dallarını felsefi açıdan söyleyecek olursak, teorik bilimler olarak metafizik, matematik, fizik; pratik bilimler olarak ise ahlak, ev yönetimi (*tedbiru'l-menzil*) ile siyaseti (*tedbiru'l-mudun*) sayabiliriz.

Kutluer'in ifadesiyle, "...(Ç)ok sayıda filozof ve bilim insanı, aritmetikten psikolojiye, astronomiden siyasete, metafizikten mûsikiye kadar çeşitli alanlarda eser verirken felsefî ve bilimsel etkinliklerinin sistematik bütünlüğünü korumaya çalışmışlardır. Bilim gözettiği kesinlik şartı ve kanıt fikri o dönemlerin epistemolojik endişelerinde de yer almış, bu sebeple filozoflar kesinlik sağlayıcı yöntem veya kesin kanıt olarak aklî burhan idealini daima dile getirmişlerdir."[49] Bunun sonucunda antikçağda Grekler tarafından bilim alanında gösterilen başarılar, ortaçağda Müslümanlarca ortaya konmuş ve Arapça evrensel bir bilim dili hâline gelmiştir.[50]

[46] Kindî, "Risâle fî kemiyeti kûtubi Aristutalis ve mâ yuhtacı ileyhi fî tahsili'l-felsefe", çev. M. Kaya, *Kindî: Felsefi Risaleler* içinde, s. 263 vd., değerlendirme *age.*, giriş, s. 17.

[47] Kaya, *age.*, s. 17-18.

[48] Fârâbî, *İhsâ'u'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. A. Ateş, Ankara 1986, s. 53 vd; Nasr, *age.*, s. 14.

[49] Kutluer, "İslam" mad., s. 24.

[50] Kutluer, agm., s. 25.

Modern Dönemde Seküler Bilginin İslamileşmesi

Yukarıda bahsettiğimiz üzere; vahyî/ilahi bilgi işlevsiz bırakılırsa, dinî ve dindışı bilgiler şeklindeki ayırım temel alınmaya başlar. Vahyî ve beşerî bilginin iç içe geçtiği temel İslam bilimleri, beşerî bilimler alanı dışına itilir ve bu ilahi bilginin alanıyla ilgili söyleyeceği hiçbir şeyin olmayacağı varsayılır. İslami bilimlerin öğretildiği ilahiyat fakülteleri ise sadece ahirete yönelik ve bu dünya ve insana dair söyleyecek hiçbir şeyi olmayan din uzmanı yetiştirilmesine tahsis edilmiş hâle gelir.[51]

Bu sorun üzerinde özellikle duran İsmail Raci Faruki'ye (1921-1986) göre,[52] seküler (pozivist ve empirist) temellere sahip olan bir bilgi ve bilim tasarımıyla

[51] Osmanlı'da Enderun Mektebinde; Türkiye'de Siyasal Bilimler fakültelerinde temelde yönetici olacak öğrencilere sosyo-politik konular verilirken; medresede veya İlahiyat fakültelerinde temel İslam bilimleri ve fıkhi ayrıntılar verilip, konu salt tarihsel ve kronolojik bir şekilde öğretilerek, bir nevi anakronizmin temelleri mi atılmaktadır? Özellikle İbn Haldûn'un ifadeleriyle söyleyecek olursak, toplumsal birliktelik, sosyal bütünlük için gerekli olan "Dayanışma duygusu, komünal ruh, sosyal bağlılık veya sosyo-politik kimlik" olarak tanımlanan *asabiyetin bir aracı olarak* din kavramı öğretilmektedir. Bir dünya düzenini kurmayı hedefleyen her devlet, halkına bir din ideali gösterir. Diğer devletlerle olan iktidar mücadelesine halkını yönlendirmek için dinî verileri kullanır, eğer aynı dine ve aynı soya mensup bir devletle erk savaşı varsa, bu sefer tutkunluğu ve birlikteliği mezhep kavramı ile sağlar. Dolayısıyla, din bir medeniyet tasarımında toplum dışındaki doğal etkenlerden biri olarak işlevseldir. Dinî değerler kronolojik olarak verilir (ahbari hükümler), dışarıdaki uygulamaların bu konuyla ilgisi 'değer'lendirilmediği (inşai hükümler) için bahsettiğimiz anakronizm ortaya çıkar. Hâlbuki yine İbn Haldûn'dan hareketle söyleyecek olursak, tarihin zahirî boyutunun hipotetik; yani tarihsel ve toplumsal unsurların zaman ve mekân içinde olması nedeniyle itibari boyutunu unutmamalı, hem de insandan kaynaklanan göreceliklere dikkat edilmelidir; ama önemli olan bunların nedenleri üzerine düşünmek ve değerlendirmektir. Bu anlamda tarih/geçmiş ve arkeolojik veriler, insan ve evren ilişkisini anlamaya yönelik bir çabayı gösterdiği için toplumsallığımızı sağlar; bu nedenle tarih şerefli bir ilimdir. Üstelik, Hz. Âdem'den Allah Resulüne kadar verilen mesajların temelde aynı, ama farklı zaman ve mekânlarda farklı bir dille indirildiğini söylüyorsak, düşünce tarihinin verilerini kronolojik bir şekilde bilmek zaten bizim için zorunludur. Bu gerekçeler, kronolojik olarak yapılan eğitimde tarihsel veriler, ayrıca güncel bir sorunu merkeze alarak yeniden okunmalıdır. Temellendirme için bkz. Muhammed b. Abdurrahmân b. Haldûn, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1990, I. 18, 402-410; Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 139. Bu bağlamda, İslam felsefesi tarihi kronolojik olarak verilmeli, birbirleriyle çatışır gibi gözüken; hatta bazen eleştirdiği fikir sahibini tekfir etmeye kadar giden farklı öğretilerin aslında hakikati aramaya çalışan değişik yollar olduğunun bilinci aşılanmalıdır; böylece âlimlerin ihtilafının rahmet olduğu öncelenecek ve güncel bir sorunun çözümünde bu verilerin yeri araştırılmaya başlanacaktır. Örnek verecek olursak, Gazâlî'nin birbirleriyle yarışan, çoğu zamanda çatışan hakikat tasarımlarının en tutarlısının hangisi olduğuna bilimsel arayışının nihai noktasını anlatan *el-Munḳıḍ* adlı eserinin felsefi dilde numen ve fenomen ayırımı, aklın işlevsel olduğu alana sınır, duyusal ve akli bilginin ötesinde başka bilgi yetilerinin olup olmadığı sorunları açısından okunabilir. Bu çerçevede, Gazâlî'nin hakikat anlayışının en iyi temsilcilerini sufilerde görmesi, onun müfrit ve bâtini sufi söylemlerden arıtmasının sunulmasından sonra, İbn Bacce'nin *tedbīru'l-mutevaḥḥid* anlayışında bu tür bir uzletin sonunda oluşan hakikatin zandan başka bir şey olamayacağını, önemli olanın apolitik bir tavır ya da hüdayı nabit bir kişinin ortaya koyduğu bir tutumun, bireysel değişim ve dönüşümü rasyonel bir tarzda nasıl sağlayacağı vurgulanabilir. Halk içinde ama Hakkla beraber olan bu değişim ve dönüşümün, *tedbiru'l-menzil* (ev yönetimi) ve *tedbiru'l-mudun* (siyaset felsefesi) üzerindeki etkisi vurgulanabilir.

[52] İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Koru, İstanbul 19862, İslâmiyetinu'l-Ma'rife, I.I.I.T. Washington 1986, *Islamisation of Knowledge*, Washinton 1989, Uyanık, *Bilgi*, s. 99 vd.

hareket etmek, insanı sadece duyusal verilerle incelenen, istatistiksel verilere tâbi tutulan bir varlık konumuna indirgemiştir. Bu, *Batı metodolojisinin ilk önemli eksikliği* olup, insanın diğer boyutu olan ahlak ve ruhunun yok sayılması, bunları besleyen dinî ve geleneksel değerlerin belirleyiciliğini görmezlikten gelmek demektir. Batı'nın bilimsel metod diye evrensel kılmaya çalıştığı seküler yöntemle, İslam toplumunu tahlil etmesi, üstelik bunu, onu 'İslami' kılan manevi unsurları soyutlayarak yapması, Müslümanlar arasındaki zihnî kırılmanın ilk belirtisidir.

Sosyal bilimler alanında *Batı metodolojisinin ikinci eksikliği*, evrensellik iddiasının gereği olarak 'objektif' olduğunun söylenmesidir. Hâlbuki, özellikle beşerî bilimler alanında çalışan bir âlimin içinde yetiştiği dinî ve kültürel ortamdan etkilenmemesi mümkün değildir. Ayrıca, incelenen konu/olgununda bir insan ürünü olması hasebiyle, nesnenin kendisini olduğu gibi anlattığını söylemek de zordur. Tabiat bilimlerinin konularında olduğu gibi, tinsel/beşerî bilimlerin inceleme alanları, kendini olduğu gibi gösteren, gözlemlenmesine izin veren unsurlardan oluşmaz; öznenin ve nesnenin manevi bir yapısı, değerler örgüsü vardır, araştırma bunlardan soyutlanarak yapılamaz.

Birey ve topluma fikrî-amelî, eğitim-öğretim, bilgi organizasyonu, yönetenyönetilen, dünya-ahiret alanlarını kuşatan bir medeniyet ve değerler çerçevesi sunmayı hedefleyen kavramsallaştırılma; Faruki tarafından "Bilginin İslamileştirilmesi" adı altında gerçekleştirilmeye çalışılır. Aklın fonksiyonelliğini dışlamadan, vahiy ışığında geliştirilen kapsamlı bir yöntem arayışıdır bu. Akıl, artık vahyin hedeflerini, normlarını gerçekleştirmede bir araçtır. Bilginin İslamileştirilmesi beşeriyetin ulaştığı maddi ve ilmî seviyeyi, İslamiyet'in normları, idealleri ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirerek edinmek demektir.

Sonuç

Son söz olarak, ilim kavramını İslam'ın klasik kaynaklarının önemli bir kısmını tarayan Rosenthal'in değerlendirmesini verelim:[53] İlim kavramı, Müslümanların günlük hayatlarını ifade eden terimler arasında (mesela *tevḥīd, ed-dīn* gibi) en güçlü anlama sahiptir. Diğer terimler, gerek anlamın derinliği gerekse kullanım alanının genişliğinde *'ilm* ile karşılaştırılamaz.

Bilgi, Müslümanın varlığının nihai değeri olarak görülmektedir. Bu nedenle her şeyi kuşatmıştır. Sıradan Müslümanların bile, dinî ve siyasal hayatlarında çok işlevsel bir yere sahiptir. Dolasıyla, İslam dini açsından bilginin nufüz etmediği hiçbir alan kalmamıştır. Bilgilenmenin bu derece işlevsel olduğu bir zihniyetin ürettiği ve sistematik bir şekilde kurguladığı bilim türlerinin 'İslami' sıfatını kazanması bu nedenle doğaldır. Bu nedenle, 'İslami ilim' kavramsallaştırması tutarlıdır.

[53] Rosenthal, *age.*, s. 2.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 37-48

Felsefeye Bürünen Kelam

A. HADİ ADANALI
YRD.DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
adanali@bilkent.edu.tr

özet
Kelam, genelde, İslam'ın inanç esaslarını inceleyen bir ilim olarak kabul edilir. Kelam ilmi, kaynakları, problemleri ve diğer ilimlerle olan ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar kabaca ikiye ayrılabilir: 1. Kelam ile diğer teolojik gelenekler arasında bağ kuran çalışmalar; 2. Kelamı İslam toplumunun bünyesinde diğer İslami ilimlerle doğrudan ve yabancı kaynaklarla dolaylı bir ilişki içinde gelişen bir disipline olarak gören çalışmalar. Kelam, özgün İslami bir disiplin olmakla birlikte zamanla felsefe ile yakın bir ilişki kurmuştur. A. H. Wolfson, *Kelam Felsefeleri* adlı eserinde, kelam ilmini Yunan, Yahudi, Hıristiyan kaynaklarına indirgemeye çalışır. Wolfson'a göre kelam, Philo'nun başlattığı ve vahiyle akıl arasında uzlaşmayı hedefleyen bir geleneğin üçüncü ve son aşamasıdır. Bu makalede, Wolfson'un kelam ilmi hakkındaki görüşleri eleştirel bir açıdan incelenmiştir.

anahtar kelimeler
Kelam, Fıkıh, Felsefe, Metot, Kıyas, Analoji, Teşbih, Tenzih, Wolfson

Kelam ilmi üzerine, gerek Müslüman gerekse yabancı araştırmacılar tarafından kaleme alınan eserlerin sayısı baş döndürücü niteliktedir. Geçmişten günümüze giderek artan bu ilginin sebebi bile başlı başına bir araştırma konusudur. Belki de bu ilgi sebebiyle kelam, pek çok fikir ayrılıklarının, ciddi tartışmaların, hatta çatışmaların kaynağı olmuştur. Kelamla ilgili fikir ayrılıklarının başında, onun nasıl bir ilim olduğuna ve kaynaklarına dair tartışma gelir. Herhangi bir alanı tanıyabilmede, o alana hem 'içeriden' hem de 'dışarıdan' bakabilmenin önemi inkâr edilemez. Kelamı içeriden araştıran Müslüman düşünürler kadar, onu dışarıdan inceleyen Batılı yazarlar da bu alana önemli katkıda bulunmuştur. Hatta bu çift yönlü bakışın kelam metodunun (cedel) genel esprisiyle uyum içinde olduğu bile söylenebilir. Bu sebeple makalemizde 20.

yüzyıl yazarlarından Harry Austryn Wolfson'un kelamla ilgili görüşlerini ele alacağız. Batılı yazarlardan Wolfson'u seçmemizin sebebi, kendisinin üç semavi dinin teolojik düşüncesini incelemiş olması ve felsefi bir bakış açısından hareketle kelam üzerine yazdığı *The Philosophy of the Kalam*[1] adlı eserinde kelam-felsefe ilişkisini öne çıkarmasıdır.

Wolfson'un kelam hakkındaki görüşleri iki açıdan ele alınabilir: (1) Kelam ilmi ve metodları; (2) Yunan düşüncesiyle başlayıp günümüze kadar gelen düşünce tarihi içinde kelam ilminin konumu ve rolü. Her iki açıdan da yazar, kelamı Yahudi, Hıristiyan ve Yunan gelenekleriyle olan bağlantısı çerçevesinde ele almaktadır. Wolfson, kelam ilminin kaynağını Yahudi ve Hıristiyan teolojik geleneğine götüren Batılı yazarlardan olmasına rağmen, temel aldığı problemleri tarihsel açıdan sistematik bir şekilde incelemesi sebebiyle diğerlerinden ayrılır. Wolfson söz konusu eserinde kelamda incelenen problemlerin çok ve çeşitli olduğunu belirtir ve şöyle der:

> Onların bir kısmı sırf dînî, bir kısmı sırf felsefî, bir kısmı ise felsefî terimlerle işlenen dînî problemlerdir. Bu üç tür problemden ben, bu kitapta tartışma konusu olarak yalnızca üçüncü türü seçtim. Birinci tip problemler benim, bu kitâbın da ait olduğu, incelemeler dizimde ele alınan problemler sınıfında yer almaz. İkinci tür problemler ise Kelâm felsefesinden ayrı olarak İslam Felsefesine tahsis edilen ciltte ele alınacaktır. Hatta üçüncü tip problemlerden yalnızca ya münhasıran Kelâm karakteristikli olanları yahut ayrıntılı olarak onda işlenenleri seçtim.[2]

Wolfson kitabında inceleyeceği problemleri bu şekilde belirttikten sonra, takip ettiği yöntem hakkında da birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre, bir kelam probleminin kaynağı Kur'an'da mevcut değilse veya Kur'an'daki ayetlerin doğrudan yorumuna dayanmıyorsa, iki soruya cevap aranmalıdır: (1) Bu problemin veya görüşün kaynağı nedir? (2) Klasik kaynaklarda bir konu hakkında dağınık bir görünüm arz eden görüşler tutarlı ve sistematik bir şekilde ele alınıp sunulabilir mi? Birinci soruyu cevaplarken, farklı geleneklerin görüşleri arasındaki benzerliği göstermenin yeterliği olmadığını belirten yazar, Müslümanların diğer geleneklere ait görüşleri taklit edebilmeleri veya bu görüşlerin İslam düşüncesine sirayet edebilmesi için, belli bir hazır bulunuşluğa ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, "Kaynağı nedir?" sorusu, "İslam'da olup da onu yabancı tesire açan şey nedir?" sorusuna dönüşmektedir. (s. 70) Ayrıca yazar, yabancı tesirleri ispatlayabilmek için, kavramlar arasında dilsel ve terminolojik bağın kurulması gerektiğini düşünmektedir. Son olarak, söz konusu tesir, sadece tek tek terimler arasında bir bağ kurarak değil onların oluşturduğu kavramsal ağı göz önüne almak suretiyle ortaya konabilir. (s. 71)

[1] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976; çev. Kasım Turhan, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, İstanbul: Kitabevi, 2001. (Kitabın İngilizce baskısına yapılan atıflar metin içinde verilecektir).

[2] Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 54-55.

İkinci soruyla ilgili bazı zorluklara işaret eden Wolfson, klasik kaynaklardaki malzemenin tek başına tutarlı bir açıklama sunamayacağını düşünür; çünkü ona göre bu malzeme, çoğu zaman dolaylı, dağınık ve çelişkili bir şekilde ifade edilmiştir. Dolayısıyla, kavramsal bir çerçeveye ihtiyaç vardır. Tüm bu zorlukların üstesinden gelebilmek için Wolfson, takip edilmesi gereken yöntemi şöyle tarif eder:

> [H]ipotetik-dedüktif metin yorumlama metodu denilebilecek şeyi, ya da daha basit olarak, benim başka yerde anlattığım, tahmin doğrulama metodunu kullanarak, Kelâm'da ele alınan problemlerin kaynağını, yapısını ve farklılığını tespit etmeye çalışmaktır. Kısaca ifâde edilirse, bu metin yorumlama metodu bilimdeki deney kontrolü denen şeye benzer. Tıpkı deneye kalkışan, diyelim ki, muayyen sayıdaki tavşanlar üzerinde çalışan bilim adamı gibi biz de herhangi bir problemle ilgili incelememizde, bu problemle ilgili belli sayıda örnek olabilecek metinle işe başlarız. Tıpkı bilim deneycisinin tavşanlarından yalnızca birini yahut birkaçını aşılayıp ötekilerini kontroller olarak kullanması gibi, biz de metinlerimizin bir ya da birkaçı üzerindeki bütün tahmini yorumlarımızı yapar ve ötekilerini kontroller olarak kullanırız. Bu benim bu kitapta yapmaya çalıştığım şeydir.[3]

Kelam İlmi ve Metodları

Metodla ilgili bu değerlendirmelerden sonra, Wolfson'un kelam terimi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz. Kelam kelimesinin Arapçada 'söz' ve 'kelime' anlamlarına geldiğine işaret eden Wolfson, bu kelimenin Yunancadan yapılan felsefi tercümelerde *logos* teriminin karşılığı olarak 'kelime', 'akıl' ve 'delil' anlamlarında kullanıldığını belirtir. Bu tercümelerde kelam ve mütekellim terimleri, belirli araştırma alanları ve bu alanlarda çalışan kimseler için kullanılmıştır. Kelam ve mütekellim terimlerinin kullanımının yaygınlaşmasında Yunanca tercümeler kadar Arapça yazılan eserlerin de tesiri olmuştur. Wolfson, kelam terimiyle ilgili kısmı şu şekilde noktalar: "Bütün bunlara ilave olarak *kelâm* terimi hiçbir kayda bağlanmaksızın İslâm'da felsefenin doğuşundan önce ortaya çıkan husûsi bir düşünce sistemine ad olarak verilmiş ve onun temsilcilerine, Kindî (ö. 866) ile başlayan ve sadece filozoflar denilen kimselere mukabil yalnızca kelâmcılar (*mütekellimûn*) denilmiştir."[4]

Kelam ve mütekellim terimleriyle ilgili bu açıklamalardan sonra Wolfson kitabının ilk bölümünde Müslüman yazarlardan Şehristânî, İbn Hazm ve İbn Haldûn'un verdiği bilgilere dayanarak, kelam ilminin ortaya çıkışını ve gelişim sürecini inşâ etmeyi hedefler ve ilk olarak İbn Haldûn'un kelam hakkındaki düşüncelerini inceler. İbn Haldûn'a göre İslam'da iki çeşit dinî yükümlülük söz konusudur: Bedenî yükümlülükler ve kalbî yükümlülükler. Bedenî yükümlülükler inananların tüm fiillerini kapsar ve bu yükümlülükler fıkhın araştırma konusunu oluşturur. Kalbî yükümlülükler ise imanla ilgilidir; iman ise, "dil ile

[3] Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 54.
[4] Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 2.

söylenene uygun olarak kalp ile tasdiktir." İbn Haldûn'a göre, kelam ilmi, inanç esaslarını araştırma konusu yapar (s. 3-4).

Kelam teriminin ilk olarak ne zaman kullanıldığını kaynakların belirtmediğini söyleyen Wolfson, bunun ancak yapılan dolaylı atıflardan çıkarılabileceğini söyler. Mesela Şehristânî, Vâsıl b. Atâ'dan (ö. 748) önce kelamın olduğunu ve yine "kelam ilminin ihtişamlı" döneminin Hârûn er-Reşîd zamanında (786-809) başladığını söylemektedir. Benzer şekilde İbn Sa'd (ö. 845) Mutezile öncesi kelamcılardan (*mütekellimler*) bahseder. Bu haberler, dolaylı olarak Mutezile öncesi dönemde kelam teriminin kullanıldığını ima etmektedir (s. 4).

İbn Haldûn'a göre kelam ilmi, imanla ilgili konularda Kur'an ve hadisin yanı sıra, akla dayalı delillerin kullanımıyla ortaya çıkmıştır. İbn Haldûn'un akla dayalı delillerden kastettiği şey, ilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili olarak yaptığı diğer bir ayırımdan çıkarılabilir: felsefi ilimler ve naklî ilimler. Bu ayırımda fıkıh ve kelam naklî ilimler arasında yer alır. Felsefi problemlerin çözümünde kullanılacak yöntemleri insan aklı belirler. Bununla beraber, naklî ilimlerde de akla yer vardır; fakat burada akıl, dinin temel kaynakları olan Kur'an ve hadis ile (*uṣûl*) fıkhi ve kelami problemler (*furûʿ*) arasında bir bağ kurmada kullanılır. Bu bağı İbn Haldûn 'kıyas' olarak nitelendirmektedir. Wolfson'a göre, İbn Haldûn'un kelamda akli delillerden kastettiği, fıkıhtaki kıyasın iman esaslarıyla ilgili konulara uygulanmasıdır (s. 7).

İbn Haldûn, Kur'an'da tenzih ve teşbih ifade eden ayetlerin bulunduğunu ve bu ayetlerin anlaşılmasıyla ilgili iki görüşün ortaya çıktığını belirtir. İlk görüş Allah ile insanlar arasında benzerliğin bulunduğunu (antropomorfizm), ikinci görüş ise, teşbih ayetlerinin yorumlanması gerektiğini savunmaktaydı. Bu ikinci görüşü kabul eden kimseler, Allah'a "el, ayak ve yüz" izafe eden ayetlerden hareketle, Allah'ın cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu ve yine O'na "ses ve yön" izafe eden ayetlerden hareketle, Allah'ın 'seslere benzemeyen bir sesinin' ve 'yönlere benzemeyen bir yönünün' bulunduğunu ileri sürdüler. İbn Haldûn'a göre bu yorum, mantıktaki çelişmezlik ilkesine ters düşmektedir; çünkü bu ifadeler, Allah'ın, hem diğer nesneler gibi olduğunu hem de olmadığını söylemektedir (s. 11).

Wolfson, 'cisimlere benzemeyen cisim' formülünün daha önce Hıristiyan teolog Tertullian tarafından kullanıldığını, fakat Tertullian'ın bu görüşünün Latin Hıristiyanlığında yaygın olduğunu ve İslam'a bu kanaldan geçemeyeceğini dile getirmektedir. Mutezile öncesi kelamcılar arasında bu formülün ortaya çıkmasında, fıkıhta kullanılan kıyasın rolü olduğunu düşünen Wolfson, bu kıyasın "sadece benzerlik" anlamına değil, "diğer tüm yönlerden birbirine benzemeyen şeyler arasında bazı özel yön veya yönlerin benzerliği" anlamına geldiğini öne sürer (s. 13). Yani kıyas, genelde birbirine benzemeyen nesneler arasında belli açılardan benzerliğe dayanmaktadır. Mesela Kur'an'da yasaklanan üzüm şarabıyla, hakkında hüküm bulunmayan hurma şarabı arasında, her ikisinin sarhoş

edici olması sebebiyle kıyas yapılarak, üzüm şarabının da haram olduğu hükmüne varılır. Wolfson'un verdiği kıyas tanımına daha uygun bir örnek, köpek ile leş arasında yapılan kıyastır. Köpeği öldüren kimsenin herhangi bir tazminat ödemesi gerekmez, çünkü zaruret dışında köpek beslemek yasaktır; aynı şekilde leş yakana da ceza gerekmez, çünkü zaruret dışında leş yemek haramdır. Wolfson'a göre teşbih ve tenzih ayetleriyle meşgul olan Müslümanlar, fıkıhta kullanılan kıyası bu ayetlere uygulamayı düşündüler. Bunun neticesinde teşbih ayetleri tüm yönlerden değil, sadece bazı yönlerden benzerlik anlamına alındı ve tenzih ifade eden ayetler hiçbir yönden benzememe anlamına gelmediği şeklinde yorumlandı. Buna göre teşbihi yasaklayan ayetler tüm yönlerden tam bir benzerliği yasaklıyordu, yoksa Allah ile insan arasında bazı yönlerden benzerlik olabilirdi. Netice olarak Wolfson, Mutezile öncesi teşbih ve tenzih ayetlerini açıklayan kelam metodunun fıkıhtaki kıyas olduğunu ileri sürmektedir (s. 15).

Wolfson, yukarıda geçen fıkıhta kıyasın kelam problemlerine uygulanmasıyla ortaya çıkan yeniliği bir başka yeniliğin takip ettiğini düşünmektedir. Bu yenilik Vâsıl'dan (ö. 748) yaklaşık bir yüzyıl sonra, Mutezili âlimlerin felsefenin etkisinde kaldığı dönemde ortaya çıkmıştır. Mesela Şehristânî, Me'mûn döneminde Mutezili âlimlerin "filozofların metodlarıyla kelamcıların metodlarını" karıştırdığını, "her bir karışımdan özel bir ilim dalı" oluşturduklarını ve "bu ilme kelam ismini" verdiklerini söylemektedir. Bunun sebebi, onların Allah'ın kelamı problemiyle ilgilenmeleri ya da filozoflara bakarak mantık terimine kıyasla bu ilme kelam demeleridir. Wolfson'a göre, Şehristânî'nin kelam metodundan kastı, fıkıhtaki kıyas metodunun kelama uygulanmasıdır (s. 20). Şehristânî, kelam metoduna karıştırılan felsefi metodlardan ise iki şey kastetmiş olabilir: Syllogism anlamındaki kıyas ve Aristo'nun analojisi. Mutezili âlimler, benzerlik anlamına gelen fıkhi kıyasın yanı sıra, syllogismi benimsediler ve Aristo'nun analoji metodunu fıkhi kıyasa karıştırdılar. Aristo'nun analojisi, fıkhi kıyastan farklı olarak nispetlerin denkliği düşüncesi üzerine kuruludur: *A*'nın *B*'ye nispeti *C*'nin *D*'ye nispeti gibidir; örneğin 'ruhun akla nispeti bedenin görmeye nispeti gibidir' (s. 22). Wolfson'a göre, Aristo'nun analoji metodunun Mutezile tarafından teşbih ayetlerine uygulanması neticesinde, 'el', güç ve cömertlik' anlamında, 'yüz' ise 'varlık' anlamında yorumlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, 'Allah'a nispetle güç ve cömertlik insana nispetle el gibidir' şeklinde anlaşılmıştır (s. 23).

Wolfson, İbn Haldûn ve Şehristânî'ye dayanarak kelamın ortaya çıkışından Mutezile ile özdeşleştiği döneme kadar geçen süreyi, üç evreye ayırır: Birinci evre, teşbih ve tenzih ayetlerinin yorumlanmasında, Kur'an ve hadise dayalı akıl yürütmenin kullanılmasıyla başladı. Bu evrede fıkıhtaki kıyas, iman esaslarıyla ilgili konulara uygulandı. "Cisimlere benzemeyen cisim" formülü bu uygulamanın bir ürünüydü. İkinci evre, 8. yüzyılın ilk yarısında Mutezilenin ortaya çıkmasıyla başladı ve Yunanca felsefi eserlerin Arapçaya çevrildiği 9. yüzyılın ilk yarısına kadar devam etti. Bu evrede Mutezile ve diğer kelamcılar, fıkhi kıyası kendi amaç ve

görüşlerine uygun olarak kullandılar. Üçüncü evrede Yunancadan yapılan çeviriler sayesinde Mutezile âlimleri Aristo mantığıyla tanıştı ve bunun neticesinde syllogism (kıyas) ile analojiyi (temsil) kelam problemlerine uyguladı (s. 30).

Mutezileye tepki olarak doğup gelişen Eşari kelam ekolü, İbn Haldûn'un da belirttiği gibi, zamanla iki önemli değişiklik geçirdi. Birinci değişiklik, Bâkıllânî'nin delil ve medlul (delillendirilen) arasındaki ilişki hakkında ileri sürdüğü görüştü. Bâkıllânî, delil yanlışsa, delilin ispatlamayı hedeflediği şeyin de yanlış olduğu fikrinin, tersinden de geçerli olduğunu iddia etti. Bâkıllânî'ye göre, delillerin üzerine dayandığı öncüller, iman esaslarıyla aynı konuma sahipti ve iman esasları gibi onlara da inanmak gerekiyordu; aynı şekilde onlara karşı çıkmak, iman esaslarına karşı çıkmak gibiydi. Bunun doğal bir sonucu olarak, Allah'ın varlığıyla ilgili öne sürülen hudus delilinin, maddenin atomlardan oluştuğu görüşüne dayanması sebebiyle, atomcu evren anlayışı inanç esasları arasında yer almalıydı (s. 40). İbn Haldûn'un bahsettiği ikinci değişiklik ise Gazâlî sayesinde gerçekleşti. Ona göre Gazâlî, kelam ilmine üç yenilik getirdi: (a) Bâkıllânî'nin yukarıda belirtilen ilkesinin reddedilmesi; (b) fizik ve metafiziğe dayalı tartışmalardan alınan delillerin kelamda kullanılması; (c) kelamda felsefi görüşlerin eleştirilmeye başlanması.

Düşünce Tarihi İçinde Kelamın Yeri

Buraya kadar Wolfson'un spesifik olarak kelam metodları ve problemleriyle ilgili görüşlerine değindik. Şimdi ise, onun genel düşünce tarihinde kelamın yeri hakkındaki değerlendirmelerine geçelim. Kitabının "Kelamda Yeni Olan Nedir?" başlıklı son bölümünde Wolfson kelamla ilgili görüşlerini, düşünce tarihi açısından şöyle özetlemektedir: Ona göre kelam, "kutsal metin (vahiy) felsefe ile buluşuyor" adlı bir oyunun üçüncü bölümünü oluşturur. Birinci bölüm kutsal metinle felsefeyi ilk olarak buluşturan İskenderiyeli filozof Philo ile başlar. Bu buluşmanın ikinci bölümünü Kilise Babaları tarafından gerçekleştirilmiştir. Buluşmanın üçüncü bölümünü ise kelam oluşturur.

Wolfson'a göre Philo'nun felsefi sisteminin temelini oluşturan Kutsal Kitaba dayalı sekiz ilke vardı: (1) Allah'ın varlığı, (2) Allah'ın birliği, (3) Âlemin yaratılmışlığı, (4) İlahi inayet, (5) Âlemin birliği, (6) İdelerin varlığı, (7) Şeriatın vahyedilmesi, (8) Şeriatın ezeliliği. Kilise Babaları bu sekiz ilkeden Şeriatın ezeliliğini reddetti. Âlemin birliğini kabul etti, fakat dinî ilkeler arasında yer vermedi. İdelerin varlığı, teslis akîdesi içinde farklı bir şekilde varlığını sürdürdü. Tanrı'nın birliği teslise uyarlandı ve diğer dört ilke olduğu gibi benimsendi. İslamiyet'te ise, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Şeriatın ezeliliği reddedildi. Âlemin birliği kabul edildi, ama inanç esaslarından sayılmadı. İdelerin varlığı sıfatlar doktrininde farklı bir şekilde varlığını sürdürdü. Diğer beş ilke olduğu gibi kabul edildi (s. 75-76).

Wolfson, kelamın Philo'nun başlattığı geleneğin bir devamı olduğunu düşündüğü için, kelamda altı problemi inceleme konusu yapmaktadır. Bunlar, sı-

fatlar, Kur'an, yaratma, atomculuk, sebeplilik ve kader problemleridir. Wolfson, kelamda tartışılan bu altı problemden yaratma, atomculuk, sebeplilik ve kaderin, Philo ve Kilise Babaları döneminde karşılaşılan problemlerle aynı, geri kalan, sıfatlar ve Kur'an'ın yaratılmışlığı problemlerinin de Kilise Babaları tarafından tartışılan problemlerin devamı niteliğinde olduğunu ileri sürmektedir. İslam'da kelam-felsefe ilişkisini güzel bir şekilde örneklemesi sebebiyle, bu altı problemden kelami yönü öne çıkan sıfatlar sorunuyla, felsefi yönü ağır basan atomculuk teorisine kısaca değinelim. Bu örnekler, aynı zamanda Wolfson'un "kelam felsefesi" terimine de ışık tutar niteliktedir.

Wolfson'a göre Müslümanlar, Suriye'yi fethettiklerinde orada Hıristiyanlarla karşılaştılar ve onların teslisle ilgili inançlarının felsefi yorumunu öğrendiler. Hıristiyanlıkta teslisi meydana getiren üç unsurdan Oğul'un ve Kutsal Ruh'un ezelde Tanrı'dan neşet ettiğini ve gerçek varlıklar olduğunu, bu yüzden Tanrı'nın birliğinin mutlak değil, göreli bir birlik olduğunu ileri süren Aryaniler, Müslüman kelamcılar arasında sıfatların gerçek olduğunu savunan 'Sıfatçıları' etkilemiştir. Diğer yandan Oğul'un ve Kutsal Ruh'un ezelî varlıklar olduğunu reddeden ve onların Tanrı'nın sadece isimleri olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın birliğinin göreli değil mutlak olduğunu savunan Sabelyanlar da, sıfatları reddeden Mutezileyi etkilemiştir (s. 721-22).

Kelamda, sıfatların gerçekliğini savunanlarla sıfat karşıtları arasında ara bir formül olan, sıfatların ne var ne de yok olduğu görüşü ortaya çıktı. Üçüncü hâlin imkânsızlığıyla çeliştiği gerekçe gösterilerek buna itiraz edildi. Ara formülü savunanlar ise, üç kategoriden oluşan bir varlık teorisine dayanarak (dış dünyada varlık, dilde varlık ve zihinde varlık), "sıfatlar ne vardır ne yoktur" önermesinin ilk kısmındaki varlığın, zihin dışı varlığa, ikinci kısmındaki varlığın ise dilde varlığa karşılık geldiğini ve sıfatların zihinde var olduklarını ileri sürdüler. Zihinde varlığın, dış dünyada varlık ile dilde varlık arasında bir varlık olması sebebiyle de ara formülün üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesiyle çelişmediğini savundular (s. 723).

Philo döneminde cisimlerin yapısıyla ilgili iki görüş mevcuttu: Bunlardan yaygın olan Aristocu görüş, cisimlerin ezelî olduğunu ve sonsuza kadar bölünebileceğini savunuyordu. Bu görüşü savunanlara göre, cismin bu iki niteliği Allah'ın varlığına ve sebeplilik teorisine götürüyordu. Allah cismi harekete geçiren 'İlk Sebep'ti ve evrende sebep-sonuç ilişkisi vardı. Diğer görüşe göre, cisimler ezelî ve sonsuz sayıda atomdan meydana geliyordu. Onların bir araya gelerek cisimleri oluşturması rastlantıya dayalıydı. Philo bu iki görüşün sadece ezelilik noktasında vahiyle çeliştiğini düşündü ve sonsuza dek bölünen maddenin Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek, kısmen değiştirdiği ilk görüşü benimsedi. Daha sonra Kilise Babaları, Philo'nun bu görüşünü sürdürdü. Kelamcılar ise her iki teoriye karşı çıktılar; Aristo'nun teorisini ezelilik, sonsuzluk ve sebeplilik açısından, atomculuğu da ezelilik, sonsuzluk ve rastlantısallık açı-

sından eleştirdiler. Kelamcıların sonunda atomculuğu tercih etmesinin sebebi, Aristocu teorinin sonsuzluk ve sebeplilik niteliklerinde soyutlanmasının mümkün olmamasıydı. Atomculuk teorisinin bu üç niteliğinden soyutlanmasının mümkün olduğunu düşünen kelamcılar, onu kısmen değiştirerek kabul ettiler. Buna göre, atomlar ezelî olmayıp Allah tarafından yaratılmış ve sonlu sayıda idiler. Ayrıca evrende ilahi iradeye dayalı bir işleyiş söz konusuydu.

Wolfson, söz konusu bu altı problemin, Philo'nun başlattığı ve Kilise Babalarının sürdürdüğü geleneğe ait olduğunu düşünmesine rağmen, bu altı problemden her birinin "bağımsız bir gelişme" sürecinin olduğunu, bu süreçte kelamın vahiy metnini felsefi terimler aracılığıyla açıklamaya çalıştığını belirtmektedir: "Dolayısıyla, kelam, Philo tarafından kurulan ve 17. yüzyılda Spinoza tarafından yıkılıncaya kadar değişik şekillerde gelişmeye devam eden yeni bir felsefeye, vahye dayalı felsefeye aittir" (s. 739).

Wolfson, Philo hakkındaki bu kanaatine 1934 yılında basılan Spinoza üzerine yaptığı çalışmada varmış gözükmektedir. Daha sonra bu kanaatini desteklemek üzere tarihsel açıdan geriye doğru araştırmalara yönelmiştir. Wolfson, Philo üzerine yazdığı ve 1947 yılında basılan iki ciltlik eserinde Philo'nun kurduğu bu gelenek hakkında şunları söylemektedir:

> 17 yüzyıl boyunca bu Philoncu felsefe Avrupa düşüncesini hakimiyeti altına aldı. Avrupa felsefe tarihinde bu dönem süresince yeni hiçbir şey gerçekleşmedi. Bu dönem boyunca art arda gelen pek çok felsefeci –ki onlar arasından farklı isimler özel ayrıcalıkları sebebiyle farklı tarihçiler tarafından yenilik getiren kimseler olarak öne çıkarılmıştır– işte bu felsefecilerden her biri kendi yöntemince Philo'nun ortaya koyduğu ilkeleri sadece geliştirmeye çalıştı. "Philo'da yeni olan nedir?" sorusuna verilecek cevap şudur: "Bu felsefeyi kuran o idi"; aynen "Spinoza'da yeni olan nedir?" sorusuna verilecek cevabın, "Onu yıkan o idi" olduğu gibi.[5]

Değerlendirme ve Eleştiri

Wolfson'un görüşleri pek çok açıdan eleştirilebilir. Aslında onun kelam hakkındaki görüşlerinin klasik oryantalist gelenek içinde yer aldığını söylemek mümkündür. Batı'da kelam üzerine yapılan son dönem çalışmalarda Wolfson'un bu eserinin genelde göz ardı edilmesi, belki de bununla açıklanabilir. Bununla birlikte, kelam hakkındaki görüşleri bir yana, onun miladi 1. yüzyılda Philo ile başlattığı ve 17. yüzyılda Spinoza'yla sona erdirdiği bu Philoncu felsefi gelenek hakkındaki değerlendirmelerine katılacak pek az Batılı felsefe tarihçisi vardır. Bin beş yüz yılı aşkın bir süre için 'Philoncu geleneğin' Batı düşüncesinin tek

[5] H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam.* 2 cilt. (4th Ed), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968: vol. 2, s. 459-460. Philo'un Batı düşünce tarihine etkisi hakkında benzer fakat daha ihtiyatlı ifadeler, Wolfson'un "Philo Judaeus" adlı ansiklopedi maddesinde görülebilir. Bkz. *The Encyclopedia of Philosophy*, VI. 151-55.

hâkimi olduğunu söylemek, bu dönemde yeni hiçbir şeyin gerçekleşmediğini iddia etmek, üstelik bu dönemde yaşamış tüm filozofları istisnasız Philo'nun şarihleri olarak görmek, olsa olsa sınır tanımayan bir hayalin ürünüdür. Benzer şekilde, kelamı, bu 'Philoncu geleneğin' üçüncü perdesi olarak değerlendirmek kelamı ve kelam tarihini oldukça yanlı ve yanlış bir okuma girişimidir.

İlk olarak, Wolfson'un kitabında uyguladığını iddia ettiği hipotetik-dedüktif metodu ya da kendi ifadesiyle metin yorumlama metodunu ele alalım. Hipotetik-dedüktif metod çağdaş felsefede Karl Popper'e nispet edilir. Tümevarımcı bilim anlayışını reddeden Popper'e göre, bilimsel araştırmalarda şöyle bir yöntem kullanılır: Önce birtakım hipotezlerle işe başlanır; daha sonra bu hipotezlerden tümdengelimci bir yolla birtakım sonuçlara varılır; nihayet bu sonuçlar deneye tâbi tutularak, hipotezin doğruluğu sınanır. Sonuçlar yanlışsa, hipotez de yanlıştır; fakat sonuçlar yanlış değilse, bu hipotezin doğru olduğu anlamına gelmez. Çünkü Popper'e göre bilimsel teoriler doğrulanamaz sadece yanlışlanabilir. Bu metoda Popper hipotetik-dedüktif metod veya 'tahmin ve reddetme' metodu adını vermektedir.[6] Wolfson'un kitabında bu metodu takip ettiğini söylemesi ve hemen akabinde "tahmin ve doğrulama metodu" şeklinde açıklama getirme ihtiyacı hissetmesi dikkat çekicidir. Gördüğümüz gibi, bunun Popper tarafından öne sürülen hipotetik-dedüktif metod olması imkânsızdır; çünkü Popper, bilimsel teorilerin hiçbir şekilde doğrulanamayacağını, ancak yanlışlanabileceğini iddia etmektedir.

Ayrıca, Wolfson'un laboratuarda deney yapan bir bilim adamı gibi çalıştığını söylemek de mümkün değildir. Gerçekten de Wolfson, üzerinde çalıştığı metinleri genelde tahminlerine uygun olarak seçmekte ve tahminlerine uymayan veya ters düşen metinleri, birazdan örneklerini vereceğimiz üzere, neredeyse tümüyle göz ardı etmektedir. Kanaatimizce Wolfson, daha önceki kitaplarında olduğu gibi, bu kitabında da genel metin yorumu, yani bilinen klasik şerh metodunu takip etmektedir; ki bunu bilimsel bir metod olarak görmek veya göstermeye çalışmak pek makul değildir. Son olarak, sosyal ve beşerî bilimlerde deney merkezli bilimsel bir metodu uygulamanın imkânı sorgulanmalıdır. Bu mümkün bile olsa, neden diğer metodların değil de bilimsel metodun kullanılması gerektiği sorusu hâlâ cevapsız kalmaktadır. Bilimsel yöntemin en temel iki amacı, geçmişi açıklamak ve geleceği tahmin etmektir. Bilimsel metod, her ne kadar kelam tarihiyle ilgili geçmişe yönelik açıklamalar sunabilse de, kelamda geleceğe yönelik tahminler bilimsel değil, eskatolojiktir.

Metod hakkındaki değerlendirmelerin ardından, Wolfson'un kelam problemlerini tâbi tuttuğu üçlü sınıflandırmaya geçelim. Yazar, kelam problemlerinin çok ve çeşitli olduğunu, bunların bir kısmının sadece dinî, bir kısmının sadece felsefi ve diğer bir kısmının ise felsefi terimlerle işlenmiş dinî problemler

[6] Bkz. Sir Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (4th edn), London: Routledge and Kegan Paul, 1972.

olduğunu söylemektedir. Wolfson, sadece dinî ve sadece felsefi problemlere örnek vermemekte, sadece son kısımdaki problemleri inceleme konusu yapacağını ifade etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu iki sınıf problemin kelamın değil, Wolfson'un ilgi alanına girmediğidir. Gerçekten de, yazarın belirttiği gibi, kelamda ele alınan problemler "çeşitli ve çok sayıdadır." Bununla birlikte, yazarın kitabını sadece felsefi terimlerle işlenmiş dinî problemlere hasretmesi, kelamın alanını bir hayli daraltmaktadır ve bu da yapılan genellemelerin geçerliliğini sorgulanır hâle getirmektedir.

Wolfson'un, çalışmasını bu problemlere hasretmesinin sebebi, kendisinin de dediği gibi, bu altı problemin diğer iki problemle birlikte daha önce Philo ve Kilise Babaları tarafından bir şekilde ele alınmış olmasıdır. Bununla birlikte, Gazâlî dönemine kadar yazılan kelam eserlerine baktığımızda, "felsefi terimlerle işlenen dinî problemlerin" sayısının altıdan fazla olduğunu görürüz. Bu eserler, genelde konuları şöyle bir kavramsal çerçeve içinde ele alırlar: 1. İlim ve nazar, 2. Allah'ın varlığı, 3. Tevhid ve sıfatlar, 4. Allah-âlem ilişkisi, 5. Kaza ve kader, 6. Nübüvvet, 7. Vahiy, 8. Ahiret, 9. İman ve İslam, 10. Siyaset ve İmamet.

Bu tasnif, yazardan yazara bazı farklılıklar içerse de, Wolfson'un kitabında yer vermediği ilim ve nazar, nübüvvet, ahiret, siyaset ve imamet gibi konular ne sadece dinî ne de sadece felsefi, fakat diğerleri gibi felsefi terimlerle işlenmiş dinî problemlerdir. Gerçekten de klasik dönem kelam eserleri göz önüne alındığında Wolfson'un bu üçlü tasnifini savunabilmek bir hayli zordur. Mesela, sadece felsefi olmaya aday ilim ve nazar konuları, çok rahat bir şekilde "felsefi terimlerle işlenmiş dinî problemler" olarak görülebilir. Aynı şekilde, sadece dinî olmaya aday nübüvvet de, hem kelamcılar hem de filozoflar tarafından ortak bir problem alanı olarak ele alınmıştır.

Wolfson'un göz ardı ettiği fakat kelam üzerine yazılan, hem klasik kaynaklarda hem de günümüz çalışmalarında vurgulanan bir husus, İslam'da ilk kelami tartışmaların iman ve büyük günah kavramları üzerinde başladığıdır. Gerçekten de, ilk fikir ayrılıkları bu konular etrafında oluşmuş ve daha sonra ortaya çıkan ekoller ilk planda kendilerini bu konular çerçevesinde tanımlamış ve diğer kelam ekollerinden ayırmışlardır. Dolayısıyla, İslam'da ilk kelami tartışmalar, daha başından itibaren siyasi bir içerik taşır. Diğer bir ifadeyle kelam, Batı literatüründe kelimenin hem literal hem de kavramsal anlamı itibarıyla teolojiye (tanrıbilime) karşılık gelmez. İslam'da kelam, Yahudilikte ve Hıristiyanlıktaki teolojiden daha geniş ve bütüncül bir alana karşılık gelir. Bu yüzden kelamı, Batı'da anlaşıldığı şekliyle teolojiye indirgemek veya teolojinin işlediği konular çerçevesiyle sınırlamak yanlış olur.

Wolfson, fıkıhta kullanılan kıyasın kelamda inanç esaslarıyla ilgili problemlere uygulandığını iddia etmekteydi. Bu uygulamanın neticesinde teşbih ve tenzih ifade eden ayetlerin yeni bir yorumu ortaya çıkmış, bu da 'cisimlere benzemeyen bir cisim' şeklinde formüle edilmişti. Yine Wolfson, fıkıhtaki kıyasın nesneler arasında basit bir benzerlik değil, "diğer tüm yönlerden birbirine ben-

zemeyen iki şey arasında sadece bazı özel yön veya yönlerin benzerliği" üzerine dayandığını öne sürmüştü. Bilebildiğimiz kadarıyla, gerek fıkıh gerekse kelamda iki nesne arasında kıyasın yapılabilmesi için, bu iki nesnenin aralarında kurulan ortak bir bağ (illet) dışında, diğer tüm yönlerden farklı olmaları gerekmiyor.[7] Zaten fıkıhta kıyasın prototipi olarak karşımıza çıkan üzüm ve hurma şarapları pek çok yönden birbirine benzer, sadece birkaç yönden (renk, tat, koku vs.) birbirinden ayrılır. Wolfson'un haklı olduğu bir nokta, kıyasın 'özel bir yön' (illet) üzerine dayanması gerektiğidir.[8] Fakat bu, fıkhi kıyasın kelamda tenzih ve teşbih ayetlerine uygulandığı anlamına gelmez. Tenzih ve teşbih ayetlerinin yorumunda yapılan açıklamalar, Allah ile insanlar arasında ortak bir illetin varlığına atıfta bulunmaz; sanırım böyle bir atıf çözdüğünden daha fazla sayıda sorunlara yol açardı.

Wolfson, Şehristânî'ye dayanarak Mutezili kelamcıların Yunancadan felsefi eserlerin tercümesi neticesinde kelam metodlarını filozofların metodlarıyla karıştırdıklarını ve bununla Şehristânî'nin iki şey kastetmiş olabileceğini belirtmişti: (a) Mutezili âlimler, ya syllogism anlamındaki kıyası kelami problemlere uyguladı; ya da (b) bazı yönlerden benzerlik üzerine kurulu fıkhi kıyası Aristo'nun oranların nispeti üzerine kurulu analojisiyle değiştirdi. Wolfson, syllogism anlamındaki kıyasın kullanımıyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Şehristânî'nin burada, Mutezilenin syllogismi kelam metoduna dahil ettiğini kastetmiş olması mümkün değildir; çünkü kelamda delillerin syllogistik kalıplara dökülmesi, Gazâlî'nin Aristo mantığını 'meşrulaştırmasından' sonra, yani felsefi eserlerin tercüme edildiği 9. yüzyılda değil 11. yüzyılın sonlarında başlar. Mutezile tarafından analojinin kelama uygulanması iddiasına gelince, bu uygulamanın neticesinde 'el', 'yüz', 'inme' 'hakimiyet' gibi teşbih ifade eden terimler, Wolfson'a göre şu denkleme indirgenebilir: "Allah'a nispetle kudret ve cömertlik insana nispetle el gibidir; Allah'a nispetle varlık insana nispetle yüz gibidir; Allah'a nispetle O'nun bazı ayetlerinin ve meleklerinin inmesi insana nispetle inme gibidir; Allah'a nispetle hakimiyet, bir krala nispetle tahta oturma gibidir" (s. 23-24).

Kanaatimce, kelamda teşbih ve tenzih ifade eden ayetlerin yorumuyla ilgili gelişmelerin güvenilir bir şemasını çıkarılabilmek için fıkhi kıyastan ve analojiden ziyade 'te'vil' ve 'mecaz' kavramlarına ve bu kavramlar etrafında gelişen dilsel yöntemlere bakmamız daha sağlıklı olacaktır. Teşbih ifade eden ayetlerin ne anlama geldiğine dair, gerek Kur'an ve hadiste gerekse Arap edebiyatında yeterli ipuçları bulunabilir. Mesela Kur'an'da tekil, ikili ve çoğul olarak yaklaşık yüz

[7] İmam Mâturîdî'ye nispet edilen bir tanıma göre kıyas, "iki mezkûrdan birinin hükmünü (hükmün mislini) ortak illete dayanarak (illetin misliyle) ötekine beyan etmektir." Yine Eşari kelamcı Bakıllânî'nin meşhur ve muteber tanımına göre kıyas, "birleştirici bir vasıf veya hükmün varlığına yahut yokluğuna dayanarak bir hükmü her ikisi için de ispat etmek veya nefyetmek üzere bilineni bilinene hamletmek"tir. Bkz. Yunus Apaydın, "Kıyas, Fıkıh" *DİA*, Ankara 2002, XXV. 531.

[8] 'İllet' kavramının İslam hukukunda tarihsel gelişimi için bkz. Wael B. Hallaq, "The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory," *Der Islam*, 64 (1987), s. 42-67.

yirmi yerde geçen "el" kelimesinin pek az kullanımı hakiki anlamdadır: "Namaza niyet ettiğinizde yüzünüzü ve dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın" (5/Mâ'ide, 6). Fakat bu kullanımların pek çoğu, insanlara izafet edildiklerinde mecazi anlamı içerir. Benzer şekilde bu yüz yirmi kullanımdan sadece on altısı açıktan Allah'a izafet edilir. Mesela Allah insana "elini boynuna dolayıp tutma ne de onu tamamen açıp saçma ki kınanmayasın veya açıkta kalmayasın" (17/İsrâ', 29) diye buyurur. Burada "eli boyna dolayıp tutma" cimrilik etme veya başkalarına yardım etmeme anlamında kullanılmıştır. Aynı benzetme Kur'an'da İsrailoğulları tarafından Allah'a bir yakıştırma olarak geçer: "Yahudiler 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler. Bu sözleri sebebiyle onların elleri bağlandı ve lanetlendiler. Hayır O'nun iki eli de açıktır ve dilediği gibi [nimetlerini] dağıtır" (5/Mâ'ide, 64). Görüldüğü gibi, mecaz, Kur'an'ın yabancı olduğu edebî bir üslûp değildir ve olumlu veya olumsuz mânâda Allah'a izafet edilen 'el', 'yüz', 'inme' gibi terimlerin, Kur'an'ın nüzûlünden önce Arap dilindeki mevcut mecazi kullanımlara dayanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Kelamda teşbih ifade eden terimlerin yorumuyla ilgili ilk bakılması gereken yer, Arap dilindeki bu mecaz kullanımlardır. Bu sebeple Gazâlî, nakille akıl çelişirse, naklin yorumunun dilde hâli hazırda mevcut kullanımlara göre yapılması gerektiğini söyler. Mesela "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" (48/Fetih, 10) ayetindeki 'el' 'kudret' anlamına gelir, der Gazâlî; çünkü Arap dilinde mecazi kullanıma göre 'el', 'kudret' anlamındadır.[9] Özet olarak söyleyecek olursak, teşbih ayetlerinin yorumunda Mutezilenin Aristo'nun analojisine dayanarak 'eli' 'kudret' olarak yorumlamaya ihtiyacı yoktu. Bu, hâli hazırda Arap dilinin mevcut zengin mecaz kullanımında mevcuttu.

Son olarak, Wolfson'un argümanlarına yönelttiğimiz bu eleştirilere rağmen, onun kelamı felsefi bir disiplin olarak görmesi ve kelami problemleri felsefi bir perspektiften incelemesi kabul ve takdir edilmesi gereken bir husustur. Batı düşüncesinde iman ve akıl, teoloji ve felsefe arasında günümüzde bile devam eden ayırımın karşılığını İslam'da bulabilmemiz oldukça zordur.[10] Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, İslam'da bu ayırım, akıl ile iman arasında değil akıl ile gelenek arasında gerçekleşmiştir.[11] Kelam, 'akledenlerin' başvurduğu kaynakları anlamada rehberliğini sürdürmeye devam edecektir.

[9] Gazâlî, *Faḍa'ihu'l-bāṭıniyye*, ed. Abdurrahmân Bedevî, Kahire: el-Dâr el-Kavmiyye, 1964, s. 53-54.

[10] Çağdaş Hıristiyanlıktaki bu ayırım için bkz. John Paul II, *Fides et Ratio: On the Relationship Between Faith and Reason*. Vatican: Liberia Editrice Vaticana.

[11] Fazlur Rahman, *Islam* (2. ed.), Chicago: University of Chicago Press, 1979, s. 214.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 49-68

Anlam Müzakere Etme Yeteneği ve Kelamın Sahiciliği Sorunu

MEHMET EVKURAN
DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mehmetevkuran@hotmail.com

özet
İslam düşünce geleneğinde kelam, dinsel ve ahlaki gerçeklerin yanında politik ve tarihsel gerçeklikleri de koruma işlevi üstlenmiştir. Güvenlik ve istikrar, geleneksel kelam anlayışının temel ilkeleri olmuştur. Kelamın bilgi anlayışı, onun ontolojik temeliyle uyum içindedir. Teosentrik varlık anlayışının egemen olduğu bir dünyayı resmeden kelam, doğal olarak 'ilimlerin en şereflisi' sayıldı. Günümüzde kelam ile sosyal bilimler arasındaki ilişki sorunu, daha derinlerde yatan 'farklı dünyalar'ın karşılaşması sorunudur. Kelamın yaşadığı kriz de, onun resmettiği dünyanın artık ortadan kalkmış olmasıyla yakından ilgilidir. Bu bağlamda ortaya çıkan sorunlar salt metodik birer nitelik taşımaz. Pragmatizm, görelilik, nihilizm, kesinlik/tözcülük, anakronizm sorunları, kelamın önünde duran ve çözüm bekleyen değerler dünyasına ait köklü sorunlardır.

anahtar kelimeler
Kelam, Sosyal Bilim, Farklı Dünyalar, Hakikat, Karşılaşma, Görelilik, Nihilizm, Pragmatizm

> *En açık ve iyi açıklanmış söz buna rağmen beni kaçınılmaz biçimde muammaya geri götürür. Bu muamma, iç yüzünü anlayamadığım, sözü bana kişiliğinin bir yankısını sağlayan diğer kişiyle ilişkilidir. Bu yankıyı, bu yankıdan daha fazla bir şeylerin bulunduğunu bilerek algılarım.*
>
> Jacques Ellul

Sorun: Anlamanın Doğası ve Kültürel Bir Nesneyi Anlamanın Koşulları

Anlam arayışları, birer anlam sistemine dönüşme eğilimini zorunlu olarak taşırlar ya da zamanla bunu geliştirirler. Bu süreç, 'anlam'ın zihinsel ve felsefi düzeyde bir kez kurulduktan sonra, onun sosyo-kültürel düzeye ulaşarak dışsallaşmasını ve kendini doğalaştırmasını gösterir. Kendini, belirli bir toplum ve sınırlı sayıda insan için değil, herkes için geçerli bir gerçeklik ve doğruluk olarak kurma süreci/ihtiyacı, belirli etik, sosyal ve kültürel mekanizmaların, ku-

yirmi yerde geçen "el" kelimesinin pek az kullanımı hakiki anlamdadır: "Namaza niyet ettiğinizde yüzünüzü ve dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın" (5/Mâ'ide, 6). Fakat bu kullanımların pek çoğu, insanlara izafet edildiklerinde mecazi anlamı içerir. Benzer şekilde bu yüz yirmi kullanımdan sadece on altısı açıktan Allah'a izafet edilir. Mesela Allah insana "elini boynuna dolayıp tutma ne de onu tamamen açıp saçma ki kınanmayasın veya açıkta kalmayasın" (17/İsrâ', 29) diye buyurur. Burada "eli boyna dolayıp tutma" cimrilik etme veya başkalarına yardım etmeme anlamında kullanılmıştır. Aynı benzetme Kur'an'da İsrailoğulları tarafından Allah'a bir yakıştırma olarak geçer: "Yahudiler 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler. Bu sözleri sebebiyle onların elleri bağlandı ve lanetlendiler. Hayır O'nun iki eli de açıktır ve dilediği gibi [nimetlerini] dağıtır" (5/Mâ'ide, 64). Görüldüğü gibi, mecaz, Kur'an'ın yabancı olduğu edebî bir üslûp değildir ve olumlu veya olumsuz mânâda Allah'a izafet edilen 'el', 'yüz', 'inme' gibi terimlerin, Kur'an'ın nüzûlünden önce Arap dilindeki mevcut mecazi kullanımlara dayanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Kelamda teşbih ifade eden terimlerin yorumuyla ilgili ilk bakılması gereken yer, Arap dilindeki bu mecaz kullanımlardır. Bu sebeple Gazâlî, nakille akıl çelişirse, naklin yorumunun dilde hâli hazırda mevcut kullanımlara göre yapılması gerektiğini söyler. Mesela "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" (48/Fetih, 10) ayetindeki 'el' 'kudret' anlamına gelir, der Gazâlî; çünkü Arap dilinde mecazi kullanıma göre 'el', 'kudret' anlamındadır.[9] Özet olarak söyleyecek olursak, teşbih ayetlerinin yorumunda Mutezilenin Aristo'nun analojisine dayanarak 'eli' 'kudret' olarak yorumlamaya ihtiyacı yoktu. Bu, hâli hazırda Arap dilinin mevcut zengin mecaz kullanımında mevcuttu.

Son olarak, Wolfson'un argümanlarına yönelttiğimiz bu eleştirilere rağmen, onun kelamı felsefi bir disiplin olarak görmesi ve kelami problemleri felsefi bir perspektiften incelemesi kabul ve takdir edilmesi gereken bir husustur. Batı düşüncesinde iman ve akıl, teoloji ve felsefe arasında günümüzde bile devam eden ayırımın karşılığını İslam'da bulabilmemiz oldukça zordur.[10] Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, İslam'da bu ayırım, akıl ile iman arasında değil akıl ile gelenek arasında gerçekleşmiştir.[11] Kelam, 'akledenlerin' başvurduğu kaynakları anlamada rehberliğini sürdürmeye devam edecektir.

[9] Gazâlî, *Faḍa'ihu'l-bāṭıniyye*, ed. Abdurrahmân Bedevî, Kahire: el-Dâr el-Kavmiyye, 1964, s. 53-54.

[10] Çağdaş Hıristiyanlıktaki bu ayırım için bkz. John Paul II, *Fides et Ratio: On the Relationship Between Faith and Reason*. Vatican: Liberia Editrice Vaticana.

[11] Fazlur Rahman, *Islam* (2. ed.), Chicago: University of Chicago Press, 1979, s. 214.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 49-68

Anlam Müzakere Etme Yeteneği ve Kelamın Sahiciliği Sorunu

MEHMET EVKURAN
DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mehmetevkuran@hotmail.com

özet
İslam düşünce geleneğinde kelam, dinsel ve ahlaki gerçeklerin yanında politik ve tarihsel gerçeklikleri de koruma işlevi üstlenmiştir. Güvenlik ve istikrar, geleneksel kelam anlayışının temel ilkeleri olmuştur. Kelamın bilgi anlayışı, onun ontolojik temeliyle uyum içindedir. Teosentrik varlık anlayışının egemen olduğu bir dünyayı resmeden kelam, doğal olarak 'ilimlerin en şereflisi' sayıldı. Günümüzde kelam ile sosyal bilimler arasındaki ilişki sorunu, daha derinlerde yatan 'farklı dünyalar'ın karşılaşması sorunudur. Kelamın yaşadığı kriz de, onun resmettiği dünyanın artık ortadan kalkmış olmasıyla yakından ilgilidir. Bu bağlamda ortaya çıkan sorunlar salt metodik birer nitelik taşımaz. Pragmatizm, görelilik, nihilizm, kesinlik/tözcülük, anakronizm sorunları, kelamın önünde duran ve çözüm bekleyen değerler dünyasına ait köklü sorunlardır.

anahtar kelimeler
Kelam, Sosyal Bilim, Farklı Dünyalar, Hakikat, Karşılaşma, Görelilik, Nihilizm, Pragmatizm

> *En açık ve iyi açıklanmış söz buna rağmen beni kaçınılmaz biçimde muammaya geri götürür. Bu muamma, iç yüzünü anlayamadığım, sözü bana kişiliğinin bir yankısını sağlayan diğer kişiyle ilişkilidir. Bu yankıyı, bu yankıdan daha fazla bir şeylerin bulunduğunu bilerek algılarım.*
>
> Jacques Ellul

Sorun: Anlamanın Doğası ve Kültürel Bir Nesneyi Anlamanın Koşulları

Anlam arayışları, birer anlam sistemine dönüşme eğilimini zorunlu olarak taşırlar ya da zamanla bunu geliştirirler. Bu süreç, 'anlam'ın zihinsel ve felsefi düzeyde bir kez kurulduktan sonra, onun sosyo-kültürel düzeye ulaşarak dışsallaşmasını ve kendini doğalaştırmasını gösterir. Kendini, belirli bir toplum ve sınırlı sayıda insan için değil, herkes için geçerli bir gerçeklik ve doğruluk olarak kurma süreci/ihtiyacı, belirli etik, sosyal ve kültürel mekanizmaların, ku-

rulmasıyla sonuçlanır. Bunlar da sonradan kurumsallaşır. İnsanın, varlıkla ve tarihle baş etmek üzere geliştirdiği yapılar, zamanla 'dışarıda bir varlık'a dönüşerek, onun yaşamını belirlemeye başlar. Bu süreç, tüm alt disiplinleriyle sosyal bilimlerin anlamaya çalıştığı bir alandır. Bu alanın, insanın etkinlikleri tarafından oluşturulduğu varsayımı, anlamayı mümkün kılar.

İnsan faaliyetlerinin oluşturduğu bütün alanlar için genel olarak kültür sözcüğü kullanılmaktadır. Dil, edebiyat, sanat, din, hukuk, gelenek, folklor, bilim, teknoloji, el sanatları, endüstri, tarım ve toplumsal ilişkiler, kültür sözcüğünün içerdiği alanlardır. Farklı çağlarda, farklı yerlerde birbirinden değişik kültürlerle karşılaşılmaktadır. Ancak, insanın, kendi kurduğu bir dünyada ve bir kültür ortamı içinde yaşaması ise evrensel bir olgudur.[1]

Kültür sözcüğünün içerdiği alanlar, şu ya da bu düzeyde insanın ihtiyaçlarını gidermek üzere ortaya çıktıkları için, buradan hareketle insan doğasını tanımak mümkün olabilir. Zira insanın yarattığı şeylerin bilgisinde, insanın doğasının ne olduğunun bilgisi saklıdır. Bu bakımdan kültürel dünya, ifadelerin anlaşılması için gerekli kuralların ve göreneklerin bir araya toplanmış bir bütünüdür. Şu hâlde önümüzde duran, daha doğrusu bizi de içine alan bir yapıdan hareketle, genel anlamda insan doğasının ya da sınırlı bir insan tecrübesinin bilgisine ulaşmak göreviyle karşı karşıyayız. Bu aşamada farkında olunması gereken iki önemli nokta bulunmaktadır. İlki, araştırma sonucunda ulaştığımız sonuçların, kendine özgü ilkeleri ve çalışma biçimi olan bir aklın ürünü olan bilgiler oldukları gerçeğidir. Buradaki sorun, bilginin doğasına ilişkin felsefi bir sorundur. Her türlü bilgi gibi, bilimsel bilgi olarak anılan bilgiler de ancak görece doğrudurlar. Alanıyla ilgili tüm gerçekliği tam olarak tüketmiş olamaz. Bundan dolayı da ontolojik nitelikte mutlak kesinliğe sahip bilgiler değildir. Araştırmacının kendi öznel dünyası, öncelikleri ve tercihlerinin yanı sıra, izlediği yönteme bağlı olarak ulaşılan bilgilerdir. Ayrıca araştırmayı yürüten kişi ya da kişilerin içinde yaşadıkları epistemik dünyanın da varılan sonuçlar üzerinde belirleyici etkileri bulunduğu bilinmektedir. Buradaki temel çekince şudur: Biz, bir kültürün semboller dünyasını anlamaya çalışıyoruz. Fakat aynı zamanda kendimiz de bilincinde olmasak bile, bir sembolik dünyada yaşamaktayız. Konumuzun gerçekliğini anlamaya çalışırken, kendi sembollerimizin nasıl bir etkisi olmaktadır?

Borgeaud işaret ettiğimiz soruna, dinler tarihi metodolojisini tartışırken değinir. Ona göre dinsel belleği ya da klasik zihniyeti anlamada kabaca iki farklı yaklaşım vardır: Birinci yaklaşım, 'bağlamına yerleştirmek'tir; diğeri ise, merak fakirliğinden kaynaklanan 'yok etme' yaklaşımıdır.[2] Borgeaud'un ikinci yaklaşım için kullandığı niteleme, metodik monizmin karikatürize edilmiş bir biçimidir. Anlamaya çalışmak yerine, dogmatik kalıplara indirgemek, bilimsel bir çalışmanın yapabileceği bir iş değildir. Bir kültüre zihinsel tahakkümde bu-

[1] H. P. Rickmann, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Etüd Yayınları, Samsun 2000, s. 67.

[2] İsponyol sömürgeciler, 'kadın-adamlar'la karşılaştıklarında, onları anlamaya çalışmak yerine, av köpeklerini yerlilerin üzerine salmışlar ve onları pislik temizler gibi yok etmişlerdir. Bkz. Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara 1999, s. 17.

lunmak, bunu gerçekleştirmek için de bilimi bir araç olarak kullanma riski ve yanılgısı her zaman olasıdır. Karşımızda insan tarafından inşâ edilmiş sembolik ve kompleks bir yapı durmaktadır. Ve bu yapıyı anlamak "ne kadar modern olursa olsun ben'in her iki tarafta da, bir şekilde kendini bulmasına bağlıdır. (...) Ancak bu zorunlu ve kaçınılmaz bakış açısı, sabit değildir."[3]

Anılan bu çekinceler, şüphesiz bilimsel araştırmaların meşruiyetini, değerini ve gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Belki, bilgiyi elde etme ya da onu oluşturma etkinliğinin temelinde ne tür bir anlama çabasının yattığına dikkat çeker. Çünkü anlamanın yöneldiği nesne, doğada bulunan ve dışarıda açıkça gözlemlenebilen bir varlık değil, sosyo-kültürel bir içeriktir. İnsanın eylemlerinin ürünü olan bir yapı, bizi dışarıda öyleçe bekleyen doğal bir nesne olmadığından, anlama yönteminin de konunun niteliğine göre uyarlanması gerekir. Zira yöntemin konusuna uygunluğunun sağlanması da önemli diğer bir noktadır.

Anlama, bir ifadenin işaret ettiği zihinsel bir içeriğin kavranması olarak belirtildiğine göre, onun indirgenemez bir işlem olduğu da belirginlik kazanmaktadır. İnsan bilimlerinin konusu, bu işlem sayesinde belirlenir. Farklı anlama türleri ve uygulanan teknikler, anlama çabasını farklı insan disiplinlerinde dener. Son tahlilde konu, gizemli ve çözümlenemez bir nesne olmayıp, epistemolojik bir araştırmaya tâbi tutulabilir.[4]

İnsan, ister bilimsellik iddiasında bulunmaksızın sade bir hayat sürüyor olsun, isterse konusuna kasten yönelmiş bir araştırmacı niteliğiyle davransın basit, tartışmasız ve salt bir başlangıç noktasında bulunmaz. O, düşünmeye başladığı zaman zihni, yazılmayı bekleyen boş bir levha değildir ve boş bir kafayla da işe başlamaz.[5] Kültür bilimleri konusunda araştırma yapan birisi, olmuş bitmiş bir süreç ya da nesnelleşmiş bir dünya hakkında konuşmaz. Aksine şu ânda yaşamakta olan, varlığının izleri şu ya da bu düzeyde hâlâ etkin olan bir varlık üzerinde çalışmaktadır. İncelediğimiz dünyanın, aynı zamanda içinde yaşadığımız dünya olması, oldukça basit ancak temel bir gerçeği ortaya koymaktadır: Anlamanın imkânı ve öznelliği... Bizler, daha önceden bir insan dünyasında yaşayan beşerî varlıklar olduğumuz için 'anlama' durumundayız. Böyle bir dünyada yer almayan salt bir aklın, bir insan deneyimini anlamaya başlaması mümkün değildir. Bu, anlamanın mümkün olduğunu ortaya koyan bir argümandır. Ancak, söz konusu yaklaşım, anlamanın mümkün olduğunun yanı sıra onun 'göreliliğinin' de altını çizmektedir. Kültür dünyasının ya da onun bir parçasının anlaşılması, pek çok ifadenin anlaşılmasına bağlıdır. Kültürel dünyayı oluşturan herhangi bir ifadeyi anlamayı mümkün kılan göstergelerden biri, onun bir insandan kaynaklanmış olmasıdır. Gerçekten de her ifadenin gerisinde dolaylı ya da dolaysız bir insan öğesi ve zorunlu olarak insansal bir deneyim bulunur.

Burada, anlamanın iki epistemik koşulundan söz etmek uygun olmaktadır. İlki, karşımızdaki ifadenin, insan ürünü olduğunu fark etmektir. İkinci koşul ise,

[3] Borgeaud, *age*, s. 32.
[4] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 56.
[5] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 34.

aslında ilkinden zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır: İfadenin gerisinde bir niyetin yattığını bilmek. Buna göre her insan eyleminin yöneldiği bir amaç vardır.[6]

Anlama işlemi için belirlenmiş olan epistemik koşullar bize, onun aynı zamanda bir algılama biçimi olduğunu anlatmaktadır. Burada insanın ânlık yaşayan bir varlık olmadığını hatırlamak yeterlidir. Gerçekten de insan, fiziksel bir çevre içinde yaşamanın yanı sıra, bir de zihinsel ve sembolik bir dünyada yaşaya gelmekte ve kültürel mirasından devraldığı ve toplumundan aldığı düşünce biçimlerini kullanmaktadır. Bununla hemcinsleriyle ve dış dünyayla ilişki ve iletişim kurar. Zamanla kendine özgü fakat içinde yaşadığı kültürel çevreden de bağımsız olmayan bir perspektif ve bir düşünsel algı biçimi geliştirir.

İnsan, tümüyle edilgen bir dünyada değil, aksine farklı algılama ve anlama biçimleriyle dolu, defalarca yorumlanmış bir evrende yaşam sürmektedir. Bir düşünür açısından bu gerçeği fark etmek, epistemolojik tutumunu belirlemesi bakımından önemli görünmektedir. Bilme ve anlama çabasının ne olduğunun nispeten ikinci plana düştüğü bu aşamada, söz konusu çabanın isabetli olması için dikkat edilmesi gereken epistemolojik kurallar ve ilkeler öne çıkmaktadır Araştırmacı, öncelikle, karşısında duran nesnenin durumunu araştırırken kendi çabasının 'ne'liğini de soruşturmak durumundadır. Aydınlatmaya çalıştığımız evren bize nesnel olarak değil, bizzat kendisi bir araştırma konusu olan insanın durumuyla ilgili çeşitli görünümler içinde verilir. Bizler, işe giriştiğimizde, zaten defalarca yorumlanmış olan bir evreni yorumlamaktayız. Gözetmek durumunda olduğumuz amaç, daha çok tutarlılık ve giderek artan bir ben-bilinci sağlamaktır.[7]

1. Farklı Dünyaların Dilleri: Sosyal Bilimler ve Kelam

Vaktiyle kelamın ele aldığı kadîm konular, bugün birbirinden farklı sosyal bilim disiplinlerince tartışılmaktadır. Bilgi teorisi, siyaset bilim, etik, tarih felsefesi gibi sosyal bilim dalları, bir zamanlar kelamın, teolojik bir söylem ve ontolojik mantıkla incelediği konuları, özel bir bilim kapsamında tartışmaktadır. Kelamcının işini yaparken anılan sosyal bilim dallarının katkılarına ve verilerine açık olmasının ve felsefeye ilgi duymasının haklılığını kimse tartışmadığı gibi, güçlü ve doğru bir anlayışın geliştirilmesinin, geleneksel kelamın epistemolojik zemini aşarak, günümüz düşünsel birikimiyle diyaloğa geçilmesi genel kabul görmeye başladı. Böylece kelamın kendini güncellemesi beklenmektedir. Bu noktada kelamcı akademisyenler arasında birbirinden farklı beklentilerin ve niyetlerin bulunduğu görülebilir: Bir yaklaşım, sosyal bilimlerle olan temasın, araçsallık düzeyinde kaldığından/kalabileceğinden hareketle, kelami hakikatlerin yeni argümanlarla daha güçlü kanıtlara kavuşacaklarını düşünmektedirler. Sosyal bilimlerin basit anlamda birer deskripsiyon yapmadıklarını, insana, topluma ve

[6] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 63.

[7] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 37. Son cümlede belirtilen amaca, benzer bir bağlamda değinen Foucault, toplumsal yapı ve değişime ilişkin araştırmanın, doğruluk katsayısı en yüksek açıklamaya ulaşabilmesi için bir tür arkeoloji gibi çalışmasını önermektedir. Bkz. Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri (Prophets of Extremity)*, çev. Tuncay Birkan, Ankara 1998, s. 339-344.

değerlere dair eski kavrayışları yerlerinden edebilecek, paradigmatik birer potansiyel taşıdıklarını fark eden diğer bir yaklaşım ise, sosyal bilimlerle olan temasından sonra kelam, önceki hâl üzere kalması imkânsızdır. Zira sosyal bilim, bendeki hakikat söylemini ya da hakikat izlenimini kanıtlamak üzere çalışmaz. Ona bu görevi yüklemek, onu, doğasına aykırı bir amaç için zorlamaktır. Sosyal bilimin, 'geleneksel hakikatler'i doğrulamak şeklinde bir amacı bulunmadığı gibi, buna uygun bir kurguya da sahip değildir. Hakikat hakkında söz söyleyebilmesi için, onu alıp kendi araçlarıyla değerlendirmesi, kendi gözüyle görmesi ve kendi aklına uydurması gerekmektedir. Betimlediğimiz bu olay, kesin olarak bir dönüşümü anlatmaktadır. Şeylerin dönüşümü, bu karşılaşmanın, bu alışverişin öngörülemeyen ancak zorunlu bir sonucudur. Sosyal bilim aldığı nesneyi, aldığı/olduğu hâliyle geri iade etmez/edemez. İnceleme, onun büyüsünü bozmuş, kırılan hakikat kabuğunun içinde yer alan beşerî, kültürel, tarihsel içerik açığa çıkmıştır. Bu nokta, kelamcının da benliğinin parçalanma riskiyle karşı karşıya kaldığı ve şeylerin temellerine ilişkin elimizin altında bulunan kanaatlerin, gerçekte olası bir programın yorumsal ürünleri olduklarının anlaşıldığı buharlaşma ânıdır. Bu nedenle bugün kelam yapmak, farklı dünyalar arasında bölünmeyi doğurmaktadır. Varlık ile değerler arasında indirgenemez farklılıktan dolayı kelamcı bu bölünmeyi nihai olarak belki çözemez; ancak, bununla birlikte, buharlaşma ânını nihilizme düşmeksizin aşmanın zorunluluğu ortadadır.

Dinsel olana eklemlenmiş bulunan ve sonluluğumuzdan bir türlü kurtulamayan o tarihsel öğelerin analizi, sosyal bilimleri davet eder. Zira bu dünyaya ait olan ve bu dünyanın deneyimleriyle örülmüş olan nesneyi, ancak yine onunla aynı cinsten olan bir aygıtla, bu dünyanın aletleriyle çözümlemek mümkündür. Ancak hemen, çoğunlukla onu unutma eğilimi içinde olduğumuz şu temel gerçeği anımsamak durumundayız: Ortada tek ve bir tane 'bu dünya' yoktur. Aynı zamanda ve mekânda, farklı dünyalar yaşandığı gibi, aralarında bir süreklilik olduğu sanılan dünyalar arasında da zemin farklılığı bulunmaktadır. Sosyal bilimler, işte bu farklılıkların bilimleridir. Doğası gereği, kendine aşamayacağı sınırlar koyan ve bu yüzden de insansal ve tarihsel farklılaşma gerçeğini göremeyen teolojik söylemin, gittikçe konu dışı kalmaya başladığı bir 'görme ve anlama trendi' gündemdedir. Bu trend, paralel biçimde sosyal bilimlere duyulan güvenin de arttığı bir sürece tanıklık etmektedir.

Sosyal bilimlerin Batı düşüncesindeki gelişimi, insan düşüncesinde kendine özgü yeni bir merkezîlik ve meşruiyet anlayışının da doğuşuna yol açmıştır. Sosyal bilimlerin geliştirdiği geçerlilik söylemi, kendinden önceki döneme ait geleneksel bilim anlayışlarını ve disiplinleri, kendilerini sosyal bilimler mantığı önünde haklılaştırma zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmıştır. Dolayısıyla, kelam ile sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi salt iki disiplin arasındaki ilişki gibi göremeyiz. Aksine ortada, farklı zihniyetler tarafından örülmüş olan iki 'yüklü' dünya arasında gerçekleşen bir 'karşılaşma' sorunu yaşanmaktadır.

Dünyanın sekülerize olduğu, hiç olmazsa toplumsal gücü kullanan ve paylaştıran mekanizmaların başkaca bir ilkeye dayanma ihtiyacı duymaksızın, bizatihi

çalıştıkları bir dünyada teoloji/kelam, 'irdelenen' bir konu olmanın ve onu nesneleştiren başka bir bakışa 'konu' olmanın bunalımını yaşamaktadır. Zira zaman zaman amacını aşan ve bir ideoloji gibi davranan sosyal bilimler, geleneksel teolojiyi yerinden ettiği gibi, yeni teolojik söylemleri de manipüle edebilmektedir. Buna göre, tinsel yaşam, tarihte anlaşılabilir türden arızi nedenlerden dolayı gelişmiş 'özel' bir deneyim ve bakış açısı olmaktadır. Zamanın ve mekânın anlambilimsel açıdan kodlanması görevini, yani bir anlamsal ve kültürel evren kurma görevini üstlenmiş ve fakat yerini, başka bir paradigmanın sistematiğine bırakmıştır. Bu betimleme, kelamı, oluş-bozuluş yasasıyla muallel ve mukadder insan dünyasının olası bir söylemine indirgemektedir. Onun, ontolojik kurgusunu, epistemolojik kuruluşunu ve tinsel ruhunu bozuma uğratmaktadır/uğratmıştır.[8]

Kelamın günümüzdeki konumu ve sorunları üzerinde tartışırken, göz ardı etme lüksüne sahip olmadığımız bir sorun vardır; ki, o da modern zamanlarda dinin gündeme getirilme biçimiyle ilgilidir. Din, insanın varoluş çağrısına ve anlam arayışına verilmiş bir yanıt, insanın doğasının derinliklerinden gelen soylu bir yönelim olarak değil, daha çok politik ve toplumsal bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Bunda, modernitenin ve onun ürettiği rasyonalitenin dinle olan hesabının bitmemiş olmasının da büyük etkisi bulunmaktadır. Eucken, bu sorunu, çözümlenmemiş bir geriliminin çarpıcı bir sonucu olarak değerlendirir:

> ... din kendini hassas bir durumda bulur. Yaşamın merkezî otoritesi olarak iddiasının haklılığını sürdüremez; çağrısı, eski dolaysız ve ikna edici gücünü yitirmiştir. İnsan ile ilahî olan, birbirlerine zıt yerlerine geri dönerler; dinî olaylar ve deneyimler canlılıklarını yitirir; din, giderek başka çıkarlara terk edilen bir yaşamın salt süsü hâline gelir.[9]

İşte gerek kelam metinlerinin ve gerekse en genel anlamda kelami söylemin içine düştüğü varoluşsal bunalımı, burada aramamız gerekir. Kelam, onun sesini anakronizme düşmeksizin duyabilecek, onu anlayacak, dahası algılayabilecek zihinlerden yoksun bulunmaktadır. Bu onun, kendine bir anlam zemini bulamayışından kaynaklanan temel bir sorundur. Kelam, kendisinin ürünü olmayan, tümüyle farklı bir mantık tarafından üretilen, kültürel ve ideolojik bir evrende bulunmaktadır. Anlaşılacağı gibi, kelamın günümüzdeki krizi, bizatihi onun krizi olmasının yanında, onu çevreleyen koşulların ürettiği bir krizdir. Kelamla gündelik ve kültürel yaşam arasında, tekabüliyetsizlikten doğan bir ilişkisellik sorunudur bu. Bu sorunu hisseden kimi düşünürlerin, kelam ile reel yaşam arasında gerçek ilişkiler kurma çabaları da, yeni alt sorunlara yol açmaktadır: Kendince tutarlı bir dünyanın ideolojik ve dinsel bir formülü niteliğinde olan geleneksel kelamı, mantık olarak ona temelden yabancı olan bir zeminde yaşatmaya çalışmak, iki dünya arasında epistemik bölünmeyi doğurabilmektedir. Buna bağlı olarak rasyonel olmayan eğilimlerin, düşünceyi dogmatik bir dile hapsetmesi ihtimali söz konu-

[8] Eucken, eski din ve idealizm dünyalarının, tinsel dolaysızlıklarını yitirmeleri nedeniyle, doğal olarak kabul edilir olmaktan çıktıklarını düşünür. Rudolf Eucken, *Yaşamın Anlamı ve Değeri*, çev. Ahu Karasulu, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2000, s. 72.

[9] Eucken, *Yaşamın Anlamı ve Değeri*, s. 17.

sudur. Tıpkı, ihmal edilmiş, bakımı yapılmamış, sorunları üzerinde düşünülmemiş, kendi hâline bırakıldığı için gelişememiş, başka bir dünyanın hassasiyetleriyle yüklü ve fakat ümitsizce sürdürülmeye çalışılan bir romantizm gibi...

Aynı soruna, daha özel ve spesifik bir bağlamda değinen Ebû Zeyd, 'yorum'un ideolojik ve simgesel işlevlerini tartışır. Dinsel metinler üzerinde yapılan yorumların, "devamlı olarak tarihsel bir kanıta dönüşme akıbetine maruz kalması" sorununun altını çizer. Ona göre yorum, inşâcı niteliği sayesinde, dinsel metinlere ve en genel anlamıyla dinsel söyleme ideolojik birer süreklilik kazandırabilmektedir. Metin ile yorum arasındaki ilişkiye dair Ebû Zeyd'in yorumu kısaca şu şekildedir:

> Dinî ya da dünyevi nitelikli herhangi bir metin, okunmasına yönelik ilgi arttıkça, sonsuza dek hayatta kalma imkânına sahip olduğu gibi, okuyucu bulamaması hâlinde de, daha doğarken kalp sektesi ile ölüme maruz kalır. Dinî metinler de inananlarının kendisine teveccüh etmelerine ya da kendisinden yüz çevirmelerine göre yaşar ya da ölürler. Bununla birlikte, bütünüyle ölmüş bir dinî metnin varlığından henüz haberdar değiliz.[10]

Günümüzde dinsel gerçekliğin aldığı farklı biçimleri tartışan Laroui'ye göre, formüle edilmemiş olan bilinçsiz bir gelenek, ya hiçbir şeye muhalif değildir ya da tarihin dışında işleyen ve mantıksal olarak hiçbir 'modern' bilimin –ne siyaset biliminin ne de sosyolojinin– nesnesi olmayan dilsiz, inatçı bir muhalefettir.[11] Diğer yandan tanımlamanın, tarihsel ve düşünsel nesneleri, piyasanın, o çılgın 'tüketici' ve 'metalaştırıcı' mantığına indirgeyerek onları tükettiği, bir sanal gerçeklikler dünyası kurulmuş bulunmaktadır. Bauman, bu süreci, "tanımla ve öl!" formülüyle dile getirir.[12]

Gerçekten de, kendinizi tanımlamak üzere konuşmaya başladığınızda, egemen söylemler kadar *'bastırılmış'* olanın güçlü manüpilasyonu da harekete geçer. Suskunluk ise kendini, söylemi ve talepleri ötelemektir. Susmak, masada olmamayı tercih etmektir. Buna karşılık konuşma eyleminde, henüz söz söylemeye başladığınızda kendini açığa vuran bir sorun vardır. Bu, belirli bir ölçüde içselleştirilmiş sansür sorunudur. Toplumsal ve tarihsel sansür, paradoksal biçimde kişi susmaya zorlandığında değil, konuşmaya başladığında kendini belli eder.

2. Çatışmanın Dönüşümü ve 'Yerinden Edilen'in Bunalımı

Ortada hissedilen ancak henüz boyutları netleşmemiş tümel bir kriz vardır: Belirli bir eylem dünyasına tanıklık eden klasik kelam kitaplarının konumuyla ilgilidir ve bunların kendilerine ait olmayan bir dünyada bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Kelam edebiyatı, üretildiği dünyanın entelektüel felsefi ve pratik ih-

[10] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı-Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001, s. 23.

[11] Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları. Ankara 1993, s. 68.

[12] Postmodern aklın, tanımlamanın ifşâ ettikleri kadar örtme eğilimlerini, açıklığa kavuşturma ve düzeltme iddiasında bulunurken, bulandırma ve sakatlama eğilimlerini de çok iyi bildiğini belirten Bauman, yine de postmodern sükûnetin ortaya çıkmasının *'dini tanımlama yönündeki umutsuz çabaların duracağı anlamına gelmediği'* görüşünü savunur. Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 234, 236.

tiyaçlarını gözetmesi bakımından konjonktürel bir yapıya sahiptir. Onun bu niteliğe sahip olduğunu unutarak okuyan bir yaklaşım da krizi aktüalize etmektedir.

Dinî bilgi, ister salt vahiy olarak tanımlansın, isterse Müslüman düşünce geleneğinin ürünleri olarak belirlensin, yukarıda işaret ettiğimiz sorun açısından çok fark etmemektedir. Zira her iki anlamıyla dinî bilgiyi aktaran kelam literatürünün kimlik ve niteliğinin tespit edilmesi sorunu çözüm beklemektedir.

Temel soruyu şöylece düzenliyoruz: Kelam kitapları nasıl bir dünyadan haber vermektedir?

Cevabımız, en temelde, kelam kitaplarının 'ne'liği meselesinin, ontolojinin değil epistemolojinin konusu olduğu tezi üzerine kuruludur. Konusunun ağırlıklı olarak ontolojiyi oluşturması, kelami söylemi bir kültürel/tarihsel belge olmaktan çıkarmamaktadır. Dolayısıyla, sorumuzun cevabını epistemolojide arıyoruz. Çünkü soruna ilişkin verdiğimiz tüm yanıtlar, epistemoloji açısından değerlendirilebilir bir özellik taşırlar.

Dinî bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki ilişkiye de aynı düzleme ait bir sorun olarak bakılmalıdır. Din ve bilimin sınırlarıyla ilgili standartlaşmış yaygın bir cevap vardır: Din ve bilim, varlığın farklı formlarından bahsederler. Kullandıkları dil ve uyguladıkları yöntem de farklıdır. Oysa din de bilim de aynı nesnel dünyaya yönelmişlerdir. Bir ve aynı dünyada yer alırlar. Ve bu dünya kültürel, tarihsel bir dünyadır. Bilimsel bilginin, beşerî bir çaba olduğunu söylemeye bile gerek yoktur; ancak, dinsel bilginin de, aynı şekilde beşerî bir etkinlik olduğunu belirtmek daha da önemlidir.

Dinî bilgi ile bilimsel bilgi, yatay olarak hareket eden eylemler dünyasında oluşmuşlardır. Paradigmatik değişimlere uyarlar. Aynı varlıktan, yani eylem olarak dünyadan söz ederler. Bu yüzden birbirlerinin yerini alabilme imkânına sahiptirler. Klasikleşmiş yaklaşımlar, şimdiye kadar sürekli olarak din ve bilimin farklı şeylerden bahsettiklerini, dolayısıyla çatışamayacaklarını söyleyegelmiştir. Oysa paradigmalar tuzağına dönüşmüş bulunan bir dünyada bu konformist yaklaşım, bizi anılan iki paradigmaya mahkûm etmektedir. Buna karşın bir eylem olarak dünyada var olmanın, başka imkânları bulunmaktadır. En azından teorik olarak.

Önümüzde, bilimin ve dinin çatışmasından söz eden önemli ve göz ardı edilmeyecek bir literatür vardır. Şu hâlde bu bilim-din çatışması tümüyle sanal bir iddia değildir. Ancak burada gerçekten hangi şeylerin birbiriyle çatıştıkları anlaşılmalıdır. Çatışmanın, alan tecavüzünden kaynaklandığı düşünülebilir. Olması gerekenden daha fazla yer kaplamaya çalışan dinsellik ile bilimsellik aktörleri arasındaki bir sorundur. Böyle bakıldığında, sorun, düşünsel görüntü taşıyan bir iktidar mücadelesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Bilim ile din arasında bir çatışmanın bulunmadığı konusundaki ısrarcı tutum nedense hep dinî bilgi sözcülerinden gelmektedir. Bilim yandaşları bu konuda daha rahat görünmektedir. Peki ama neden? Şu bir gerçek ki, böyle bir çatışmadan çıkacak olan sonuç, hep dinsel bilginin alanının daraltılması olmuştur. Bu, bilimsel bilginin 'doğruluğundan' çok, paradigmatik avantajından kaynak-

lanmaktadır. Çözüm, dinsel olanı bilimsel bilginin eleştiriden muaf tuttuğu alana yerleştirerek bulunmuştur.

Ancak, klasik kelamın egemen paradigma olduğu dünyada, ilimleri tasnif ve tavsif eden kelamcılardı. Ontolojik yaklaşımın merkez olduğu bu tasnifte, kelam ve diğer şer'î ilimlerden sonra alet ilimleri yer aldı. Alet ilimleri tek hakikat olan Allah'tan söz eden şer'î ilimlere yardım eden ilimlerdi. Ve bu amaca hizmet etme kabiliyetlerine göre derecelendirildiler. Amaç, tüm zamanlar için geçerli olan o mutlak 'niçin?' sorusunun canlı tutulmasıydı. Yaratıcının varlığından, yaratmasından, insanın O'nunla olan ilişkisinden, O'na karşı olan zihinsel ve edimsel sorumluluğundan, ölüm sonrası hayattan konuşmanın ayrıcalıklı olduğu bir evrende, kelamın 'ilimlerin en şereflisi'[13] olarak nitelenmesi, makul bir yaklaşımdır.

Modern zamanların paradigması ise başlangıcında, en azından kendi mantıklarını üretinceye kadar aletler üzerine kuruluydu. Bu yüzden alet ilimleri yüceltildi. Alet ilimleri de kendi zihniyetlerini ve ideolojilerini üretti. Dahası alet ilimleri (bilimsel bilgi), mutlaktan söz eden dinsel bilgiyle çatışabilme ihtimalini göze alabilecek bir güce ve sistematiğe ulaştı. Kendi doğruluk ve geçerlilik standartlarını oluşturdu. İnsan, güya Tanrı'ya atfettiği yaratıcı özgürlüğü tekrar ele geçirdi. Büyük bir gurur ve istiğnayla kendi gücünün farkına vardı.

Nasıl dinsel bilgi, bir zamanlar içinde oluştuğu dünyaya tekabül ediyor idiyse, bilimsel bilgi de kendi dünyasına tekabül etmeye başladı. Üstelik bu konuda bilimsel bilginin daha avantajlı olduğu savlanabilir; çünkü bilimsel bilgi, kendi dünyasını yalnızca paradigmatik-teorik düzeyde değil, ilişkiler, aletler ve kurumlar düzeyinde de somut olarak üretebilmiştir. Buna karşılık dinsel bilgi, ürettiği ve üretildiği kurumlardan yoksun kalmıştır. Dinsel bilgi, üzerinde tartışılan bir konu olmuştur. Ne kadar yokmuş gibi yapılırsa yapılsın, yaşanan krizin büyük oranda taşıyıcısı dinsel bilgidir. Mekânsız kalan ve dünyası buhar olup uçan söylemin içine düştüğü bu kriz, aynı zamanda bir kendini yadsıma krizidir.

Kendini yadsıma, benliğin farklı ve çatışan dünyalar arasında bölünmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yadsımanın içinde, kendini öldürmek, kendinden vazgeçmek vardır. İnsan, bedenini tininden, tarihini inancından ayıran derin bir düalizme düşmeksizin kendini yadsıyamaz. Kendini, başkası yapmadan öldüremez. Kültürel ve tarihsel açılardan, benliğini diğer benliklerle bir araya koyma olanağının doğması önemlidir. Bunun yanında diğer benliklerin içeriklerini, onları hiç olmazsa bir ânlığına kendince doğru ve haklı olarak görebilecek bir görme-noktası oluşmalıdır. Bu görme noktasını sağlayan öğe, önceki benlikle olan bağların kuşku, nihilizm ve görelilikle gevşetilmiş bulunmasıdır. Karşılaşmayı mümkün kılan şey, ona takaddüm eden ve gizlice harekete geçmiş olan 'görelilik' duygusudur. Onun, mutlak bir nihilizme ve varoluşsal kuşkuya dönüşmesi zorunlu değildir.

[13] Taftazânî, kelamın bir ilim olarak taşıdığı ayrıcalığı şöyle belirtir; "Kelam, en şerefli ilimdir. Zira şer'î hükümlerin esası ve dinî ilimlerin başı odur. İslam'ın akîdeleri hakkında onda bilgi verilir. Gayesi ise, hen dünya hem de ahiret saaadetine nail olmaktır. Bu ilimdeki delillerin çoğu, sem'î ve naklî delillerle de te'yîd edilen kat'î delillerdir." Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid (Kelam İlmi ve İslam Akâidi)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1991, s.100.

Ancak bu, karşılaşmanın yürütüldüğü koşullara ve ona verilen tepkilere bağlı bir hususdur. Her nasılsa, karşılaşma olayı, içerdiği dönüşümsel öğe ve sunduğu imkânlar dolayısıyla geri dönüşü olmayan bir harekettir. Bu arada fanatizmin de, bu düzlemin en yakıcı gündemlerinden biri olduğunu hatırlamalıyız. Zira fanatizmin test edileceği ortam, ancak burada oluşur. Kendini bırakma ve uzlaşma olmadan, diyalog olanağı ve ufku kendini göstermeden var olan dirençler tanımlanamaz. Işık tutmak, aydınlanan nesneleri ortaya çıkardığı gibi, aydınlanmaya direnen kör noktaları da deşifre eder. Bu nedenle her karşılaşma hareketi, beraberinde görelilik, nihilizm, yabancılaşma, fanatizm ve kuşku sorunlarını doğurur.

Günümüz dünyası, teknik, ayrışmış, bilim tarafından tanımlanmış bir dünyadır. Bu dünya, 'nasıl' sorusunun teknik ve pratik bilgisinin, 'niçin' sorusunun, mutlak ve nihai bilgisine aldırış etmeksizin çoğaldığı bir dünyadır. Bu dünya, teolojiden çok, sosyolojiye yer veren bir dünyadır. Çünkü Tanrı'yla birlikte işaretlerin/ayetlerin de öldüğü, sessiz, gönderensiz bir anlam evreni doğmuştur. Bundan böyle nesneler, metafizik değerlere ve varlıklara delalet eden âyetler olarak değil, yatay olarak birbirlerine işaret eden göstergeler olarak kavranırlar. Teoloji, yaygınlık ve işler bir dil kazanmaya başladıkça sosyolojiye benzemeye başlar. Ve politik bir alt-mantıkla öne sürülen din de, belirlemeye çalıştığı dünya tarafından belirlenmeye ve dönüştürülmeye başlar.

Kelamın bir etkinlik olarak aramızda 'yaşıyor gibi' olması, onun içerdiği ontolojik ve tinsel göndermelerine borçludur. Her şeyi biliyor gibi duran, her şeyin farkındaymış gibi konuşan, kurgusuz ve kuşkusuz bir cevhere sahip olmak, tüm zamanların en karşı konulmaz güdüsüdür. Ve biz ölümlüler, zamanın geçişine karşın değişmeksizin kalan, algılar-üstü, yanılsamalar-üstü, kanıtlamalara (doğru ya da yanlış) aldırmayan, entelektüel temellendirmelere direnen, kendini kolayca ya da hiç ele vermeyen bir tinsel özün var olduğuna inanırız, inanmak isteriz. O tinsel öz, metafizik bir ilkedir, hatta bilinebilir nitelikte bir 'ilke' bile değildir. Zamandan soyutlanmış bir 'şimdiki zaman'da her ân sıcak ve varoluşsal ilişkiye hazır bir içeriktir, olması arzu edilen şey. Tam olarak onu sana tutup gösteremesem de, bizi ayakta tutan, düşünmeyi derinden motive eden, konuşmayı, paylaşmayı, kelam yapmayı mümkün ve meşru kılan biricik neden de odur. Geriye kalan ise, büyük oranda, meslekî gerekçelerden ve biraz da estetik taleplerin karşılanması ihtiyacından ibaret olsa gerek. İnsanın kendi mesleğine saygınlık kazandırmaya çalışmasının yanlış bir tarafı yoktur elbet. Ancak bugün kelam, daha derin ilgi ve duyarlılıkların harekete geçirilmesine ihtiyaç duymaktadır.

Var olmanın dayanılmaz hafifliği, insan tarafından kaldırılabilir bir yük değildir. İnsanoğlu, doğasında bulunan o varoluşsal düalizmin iki ucu arasında gidip gelmektedir. Bir yandan özgür olmak ister, diğer yandan da bir yere bağlı olmak ister. Özgürlük ciğerlerini yaktıkça, somut bir aidiyetin güvenliğine sığınır. *Alak*'tan yaratıldığı için, bir yere tutunmak, varlıkla somut alâkalar kurmak ister. Kelamın elbette, insanın bu somutluk arayışıyla örtüşen bir yapılanması vardır. Kelam, 'akaid' üretir. Akaid, bağdır, düğümdür. İnsanın olası–yaşamla, tarih ve kültür yapılarıyla örülü olan gevşek ve kırılgan– varlığını, koz-

mik bir tanıma bağlayarak sabitler. Sabitlik, güvenlik ihtiyacını da karşılar. Bu temel sağlandıktan sonra, çekilen tüm acılar ve yaşanan mantıksal çelişkiler değersizleşir; birer sınanma olarak algılanır.

Daha derin bir gerçekliğin kabulü, yaşamın tüm görüntüsünü, bilimlerin sunduğu kazanımları anlambilimsel bir değişime uğratmakta, suskunluğumuza ve konuşmalarımıza özel bir ışık tutmakta ve her şeyi aslına döndürüyor gibi görünen bir ruh/rîh estirmektedir. İşte, kelam sahibine "henüz son sözün söylenmediği" ve söylenecek sözlerin olduğu duygusunu yaşatan, en sahici sözün söyleneceği güne kadar, yapılan işleri anlamlı bir uğraş yapan da yine bu ruhtur. Bu ruh, cemaati de ayakta tutar, ona bir saygınlık sunar ve nihilizmi sistematik olarak öteleyen bir alt-mantık taşır. Öyle ki, cemaat, gerçekte nihilizmin kıyısında yaşıyor olmasına rağmen, onu varlığını ve dehşetini hissetmez. Delil ile medlûl arasında, kelamcıların kurdukları 'kırılgan temas', yaşanan her mantıksal ve teolojik butlan sonrasında, benliğe bir yaşam öpücüğü bahşeder. Kanıtlamanın yanlışlığı, kanıtlanmaya çalışılan nesnenin yanlışlığını göstermez. Onun yani kanıtlanmaya çalışılanın tarihten münezzeh varlığına zarar vermez. Sorun, aşkın olan nesneyi kavramaya ve onu kavramsallaştırmaya çalışan fânilerin dünyasına aittir. Oysa aşkın ilke, yani metafizik medlûl, bu dünyadan öte bir şeydir. O, bu dünyanın yasalarından hareketle doğrulanamayacağı gibi yanlışlanamaz da. Burada hakikat değil, onunla insan arasındaki ilişki sorun edilir. Ve nihayetinde bu yaklaşım; "sorun, ontolojik değil epistemolojiktir" demeye gelmektedir. Bu noktanın bize söylediği önemli bir tez daha vardır: hiçbir kelami söylem, dinsel gerçeği dile getirme ve tinsel yaşamı temsil etme bakımından yetkin değildir. Kelam, dinsel hakikatin hakkını vermesi açısından eksiktir ve dolayısıyla günün birinde krize yakalanmaya yazgılıdır.

Toplumsal ve düşünsel bunalımlar ya da açılımlar, sadece kognitif düzeyde kalmamakta, gelişmelerden bu temelde tanımlanan inanç yapıları da etkilenmektedir. Bilgisel bir temelde yapılandırılan, belirli bir akıl yapısına göre tanımlanan iman, krizler karşısında yara alıp, geriye çekilmektedir. Üzerinde yeniden düşünülmeye başlanmaktadır. İman, bir arıtma işlemine de tâbi tutulabilmektedir. Tarihsel, kültürel ve politik fazlalıklardan arındırılıp, bir katarsis gerçekleştirilebilir. Bu husus, imanın bu dünyaya bakan ve fâni oluşumuzla ilgili, kültürel bir deneyim boyuta sahip olması gerçeğiyle bağlantılıdır.[14] Ancak

[14] Levinas, günümüzde yeni bir varlıkbilimin koşullarını tartışırken, onun asıl katkısının klasik entelektüalizme olan karşıtlığında yattığını ileri sürer. Ona göre, "aleti anlamak, onu görmek değil kullanmayı bilmektir; gerçeğin içindeki konumumuzu anlamak, onu tanımlamak değil, duygulanımsal bir halde bulunmaktır; varlığı anlamak, var olmaktır... düşünmek artık temaşa etmek değil, bağlanmaktır, düşünülen şeye demir atmış olmak, dünyada-olmanın dramatik olayıdır." Emmanuel Levinas, *Sosuza Tanıklık*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 78. Diğer yandan insansal varoluşun sorunlu yanlarını tartışan Levinas yine de, "her anlamanın, anlamanın yetersiz bir tarzı" olduğunu söyler. Bu, insan ediminin, saf bir edim olmadığı, her edimin sakarlıklara açık olduğu gerçeğiyle ilgilidir. Çünkü, yapmak istediğimiz şeyi yaparken, istemediğimiz bir sürü şeyi de yaparız. Arkamızda bir sürü izler bırakırız. Bu izleri silmeye çalışırken de başka izler bırakırız. Sonuçta insan, ediminin sakarlığı nedeniyle, peşinde olunan amacın aleyhine gerçekleşen bir trajediyle karşılaşır. Şu hâlde, demir attığında, insan bilinciyle yöneldiği nesnelere, düşünce form-

onun, 'yüce nesne'sine bakan, doğruluğu ve coşkusu kendinden menkul, ontolojik bir boyutu daha vardır. Bu kabul, iman edenler nezdinde oldukça önemlidir. İman edilmeye layık bir içeriğin hâlâ yaşadığını bilmek, bir açıdan kelama da meşruiyet sunmaktadır. Bir farkla; iman, bugün bize bahşedilen bir lütuf olmaktan çok, onu hak etmemizi isteyen bir içeriktir ve sahip olduğumuz tüm sezgisel ve bilişsel yeteneklerimizi harekete geçirmemizi talep etmektedir.

3. Kelamın Sıfır Noktası: Suskunluktan Doğan Kelam

Kelam/söz, insani varoluşumuzun, onsuz olamayacak matrisini oluşturur. Söz, ister Tanrı'dan gelsin ister insanın tek yönlü etkinliği temelinde varlık kazansın, insana öznelik durumu bahşeder. Onu, konuşan ve hakkında konuşulan bir varlık yapar. Söz, insanın varlığını ve etkinliğini olumlar. Söz, sözü açar ve kendince bir gerçeklik alanı yaratır. Öyle ki insan, doğruluğuna sadece kendisinin inandığı öznel vadisinde dolaşmaya başlar. Ancak, sözün en kesin etkisi, onun insanı doğruluk ve yanılgılarla örülü bir varoluş zeminine sabitlemesi işlevinde açığa çıkar.

> Söz bizi zamana yerleştirir. O bizi sonsuz sayıda yanlış anlamalar, yorumlamalar ve çağrışımlarla birlikte yaşar duruma getirir.[15]

Kelam sözcüğünün kendisi, Tanrı'nın konuşmasının teolojik bir doğrulaması sayılır. Dahası, bu doğrulama olmaksızın, kelamdan söz edilemez. Beşerî kelam, varlığını Tanrısal kelama borçludur. Kelam, Tanrı'nın konuştuğu, kelimeleriyle gündelik yaşama müdahale ettiği, tarihe bir anlam verdiği dünyaya göndermede bulunarak varlık kazanır. Bu dünya, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin henüz sıcaklığını koruduğu, teolojik anlamda güvence altına alınmış bir dünyadır.

Oysa bizler bugün, daha doğrusu uzunca bir süredir, Tanrı'nın kendi iradesiyle bilerek suskunluğu seçtiği bir dünyada yaşıyoruz. Tarih boyunca çeşitli şekillerde insana seslenen Tanrı, susmuştur. Bu suskunluğun içerdiği mesajlar, sunduğu imkânlar nelerdir? Bu sorunların tartışılması, tüm bir insan yaşamını, tarihi ve değerleri yeniden düşünmeyi gerektiren radikal bir alan açmaktadır. Bilgi, varlık, değer ve hakikat kavramlarının bu bağlamda tartışılması, ontolojinin ve epistemolojinin sorgulanmasını da gerektirmiştir. Tanrısal suskunluğun zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan ve daha çok eski vahiylerde yaşanan, bilgi-değer ve yaşam arasındaki kriz, Tanrı kavramının sorgulanmasına yol açtı. Tanrı, artık ontolojik bir ilke olmaktan çok, belirli bir tarihsel deneyimin teolojik ve felsefi bir ilkesi olarak görülmeye başlandı.[16] O, geçerliliğini çoktan yitirmiş olan

larına indirgenmesi olanaksız bağlarla bağlanır. Oysa bilinç ve gerçeklik üzerinde insanın bilinç yoluyla kurduğu egemenlik tek ilişki kurma yolu değildir. Levinas, *age*, s. 79.

[15] Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 39.

[16] Tanrı'yı, zihnimizin dışında gerçekten de var olan bir varlık olarak görmeyi reddeden yaklaşımların belli belirsiz izlerine Aydınlanmacı filozoflarda da rastlamak mümkündür. Örneğin Kant, Tanrı'yı dışarda gerçek bir varlık olarak değil de, içimizdeki etik durumun kendisine dayandığı bir ilke olarak değerlendirir. Kant'ın formülü oldukça kesin ve nettir. Temel kaygısı, etik ilkelere bir dayanak bulmak olan Kant, metafiziğin ve dinin en yüce ve temel konusu olan Tanrı'yı bir varlık olarak değil, "bütün ahlaki yükümlülüklerimizin içsel bir kaynağı" olarak temellendirmeye çalışmıştır. Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara 2000, s. 30.

bir dünyanın tüm yükünü taşıyan, ona haklılık ve güvence sunan bir temel olarak tartışıldı. Nietzsche'nin keskin formülü olan "Tanrı öldü" sözü de, bu tartışmaların bir sonucu olarak görülebilir. Bu bakımdan, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan ettiği tezi, bir kelam sorunu olarak tartışılmayı beklemektedir.[17] Tezin, radikal ve kışkırtıcı bir sloganla sunulmuş olması ve bazı kaba ateist kuramları doğrulamak üzere kullanılmış olması, yalnızca formla ilgili bir detaydır.

Tanrısal suskunluğun, insanlara "Ne hâliniz varsa onu görün!" demeye gelen bir yönü vardır. Buna göre, insan artık varoluşsal sorumluluğunu daha derinden hissetmek ve soylu yalnızlığından anlamlı bir duruş üretmek durumundadır. Zaten 'halife' olarak yaratılan insan, varoluşsal yalnızlığını, sorumluluk bilinciyle yoğuracak donanımdadır. Bu, doğası gereği bir başkasına devredilmesi olanaksız bir sorumluktur. İdealist ve dinci varoluşçu filozofların üzerinde durdukları da işte bu yalnızlık temasıdır. Ancak, buradaki yalnızlıkta, önceden işitilmiş ve yaşanmış gerçek bir dinsel deneyimin yokluğunun ürpertisi okunur. Korkunun ve titremenin egemen olduğu varoluşsal ve dinsel bir duruş, insanın kendini inşâ etmesine zemin olur.

Diğer yandan, Tanrısal suskunluğu, insanın özne olarak doğuşunun ilkesi, kendini bir özne olarak yaratması gerektiğinin felsefi bir zemini şeklinde gören bir yaklaşım da vardır. Tanrı'nın suskunluğu metafizik evreni cansızlaştırmaktadır, onun yaşam kanallarını boşaltmaktadır. Artık eski temeller belirli bir ölçüde saygınlıklarını koruyorlarsa da, entelektüel istekleri tatmin etmekten ve inandırıcılıktan uzaklaşmış bulunmaktadır. Tanrı'nın suskunluğu, insana tarihte daha önceden hiç yaşamadığı türden bir 'görme noktası' sunmaktadır. İnsanın 'yaratıcı' niteliğinin keşfedilmesini ve öne çıkmasını zorlayan en temel sorun, değerler alanında yaşanmıştır. Değer koyma, başka bir dünya gerektirir. Ve Tanrı'nın suskunluğunun farkına varıldığı, onun ölümünün provokatif biçimde ilan edildiği dünya, anılan bu 'başka dünya'dır. Bu, sanılanın aksine, insanın rahatının bozulduğu bir dünyadır. Zira inanmanın yarattığı konforun yerini, düşünmenin getirdiği arayış ve yalnızlığın yarattığı derin tedirginlik almıştır. Bundan böyle, değer koymanın bir hak değil, aksine insanın en zorunlu görevi sayıldığı bir ufuk doğmuş olmaktadır. Bu ufuk, yeni değerlerin 'tutacağı' bir evrenin varlığına da işaret etmektedir.

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünü değerlendiren Heidegger, sorunu nihilizm temelinde kavrar. Ona göre nihilizm, en yüce değerlerin değerden düşürülmesidir. Tanrı öldü sözü de, eski değerlerin yerine yeni değerlerin konması için yapılan bir hazırlıktır. Tanrı'nın egemen olduğu bir dünyanın, kendine özgü değerleri ve bir bilişsel zemini bulunmaktadır. Bu dünyada "Tanrı, hakiki varolan, her şeyi belirleyen olarak duyuüstü dünya, ülküler, ideler, bütün varolanları, özellik-

[17] Nietzsche'nin 'Tanrı öldü' sözünün bir tartışması için bkz. İlhami Güler, "Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak", *İslâmiyât* VI (2003), sayı: 1, s. 31-42. Güler, bu sözü teolojik ve politik bir sorun olarak tartışır. Ona göre, ortaçağ Hıristiyanlığının politik ve toplumsal egemenliğine karşı verilen savaş, Tanrı'nın tüm toplumsal alanlardan sürülmesiyle sonuçlandı. Oysa Tanrı'yı hatırlamak ve onu tekrar politikaya geri getirmek gerekmektedir. Bkz. Güler, agm, s. 41.

le de insan yaşamını belirleyip taşıyan amaçlarla temeller, bunların hepsi burada en yüce değerler olarak tasarlanmıştır."[18] Şu hâlde "Tanrı öldü" sözü, yalnızca bir cinayet haberi olmakla kalmaz, daha da öteye gider. Bu, bir başkaldırı olarak kendini haber veren, yeni değerler yaratma sürecinin kuramsal meşruiyetidir.

Metafizik dünyanın özünün özsüzleştirilmesini 'çürüme' olarak niteleyen Heidegger, Hıristiyan inanç öğretisinin çöküşü anlamındaki inançsızlığı, nihilizmin bir sonucu olarak görür. Ona göre nihilizm, gerçekte Hıristiyanlığı da içine alan tüm Batı tarihinin içsel yasasıdır.[19] "Bu bereketli söz"[20], metafizik kılığında ortaya çıkan ve fakat insanın gerçek varoluşu hakkında yanılsamalar üzerine kurulu olan tüm idealist düşüncelere karşı söylenmiştir. Her ne kadar söylemin yakıcı nesnesi Hıristiyan öğretisi ise de, onun asıl felsefi amacı Platon'a kadar geri giden duyu-üstü dünya anlayışlarıdır. Realiteyi, soyut bir duyu-üstü ilke zemininde açıklamaya ve kavramaya yönelmiş tüm anlayışlar geçersiz kılınmaya çalışılır. Bu dünyanın, var olanlar üzerinde etkin bir gücü olmadığı anlatılmak istenmektedir. Bu söz, sadece Tanrı'dan değil, tüm formlarıyla teolojik ve felsefi temelleriyle mutlaktan, dinden ve metafizikten vazgeçmek anlamına gelmektedir.

Teoloji, esas olarak *Tanrı'nın sözünü bitirmiş olması* ve Tanrısal sözün canlılığını yitirmiş olması keyfiyetiyle mümkündür. Kelam, yazıyla zaptedildiğinde, ölüme yatırılmış olur. Yazıda, ölümü çağrıştıran bir şey vardır çünkü. Oysa Tanrı konuştuğunda, kelam canlıdır. Onun kelamının konusuyla bire bir ve tam bir tekabüliyeti vardır. Ne dediği, ne demek istediği henüz anlaşılmaktadır. Tanrısal söz, sadakat üzerinden ruhları kuşatır. Her şey apaçıktır. Sözün bizzat kendisi açıklamadır. Bu nedenle, teknik anlamda kelama da tefsire de ihtiyaç duyulmaz. Sözün, kültüre ve gündelik yaşama olan yetkin tekabüliyeti, teolojiyi imkânsız kılar. Tanrı'nın konuşması yaratıcı bir konuşmadır (*logos spermaticus*). Onun konuşması, ahlakı yaratır. Ahlak üzerinden insan ilişkilerini ve toplumu dönüştürerek, onları yeniden yaratır. Ahlak yoluyla Tanrı, daha önceden ontolojik eylemiyle yarattığı insanı, bu kez, dolaylı bir eylem olan sözüyle, toplumsal olarak bir kez daha yaratır.[21] Buna karşılık teoloji/kelam,

[18] Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa 2001, s. 23.

[19] Heidegger, *age*, s. 21, 23.

[20] Heidegger, *age*, s. 15.

[21] Atay, dil/söz ile oluş/varlık arasındaki ilişkiyi daha temele koyarak inceler. Ona göre sorun, öncelikli olarak ontolojik bir içeriğe sahiptir. Dil, her şeyden önce insanın bir yetisi ve ona özgü bir ayrıcalık olarak belirlenir. İnsan konuştuğu zaman, gerçek anlamında ve gayesine uygun olarak var olur. Ayrıca dil, yani konuşma ve söz söyleme, var olan zatlar (şahıslar), varlıklar arasındaki bağlantı yoludur. Dilin, yaratmayla olan ilgisini de inceley Atay, onu iki bağlamda temellendirir: İlki; dilin, Allah'la olan 'yaratıcılık' niteliği, diğeri ise, onun insanla ilgili 'adlandırma' özelliğidir. Dil, söz ve varoluş konusunun, Kur'an bağlamında ve kelamcılar açısından yorumlanması için bkz. Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Atay ve Atay Yayınevi, Ankara 2001, s. 397-406. Ellul da, kelam/söz meselesini, Ehl-i Kitap teolojik geleneği açısından tartışırken yine benzer bir kavrayışla onu, ontolojik düzeyde çözümler. Ona göre, Tanrı'nın konuşması yaratıcı bir eylemdir. Ayrıca söz, Tanrı'nın kendisini insana açmasıdır, iradesini bildirmesidir. Ve söz nihayet, insanın adlandırma yeteneğinde kendi olanaklarını gösterir. Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 72-75.

Tanrı'yla olan sıkı görüntüsel kurgusuna rağmen, ancak Tanrı sustuktan sonra bir varlık kazanabilirdi. Ve öyle de oldu...

Burada oldukça köklü bir paradoks bulunmaktadır. Teoloji, her ne kadar Tanrısal kelamdan meşruiyet devşiriyor gibi görünse de, aslında varlığını Tanrısal suskunluktan almaktadır. Kelamın yazıya geçirilmesi, onun ruhunun çekilmesidir. Yaşamla olan bağıntısının, coşkusunun kesilmesidir. Teoloji, Tanrısal kelamı sahiplenme ve açıklama gerekçesiyle, onu savunma ve yaşamla olan ilgisini yeniden kurma adına kendi varlıksal temelini kurar. Kendini kuşatan kültürel yapının dilsel ve zihinsel araçlarını kullanarak da ideolojik bir somutluk kurar. Geliştirdiği üst ve alt söylemlerde yer etmiş, sosyolojik ve yerel olanı gizlemeye yönelik temel bir işlev göze çarpar. Öyle ki, yerel ve tarihsel kimi motiflerin evrensel kılınmaya çalışıldığı bir yönelim temel bir sorun oluşturur. Ve neticede, zamanla temsil ediyor gözündüğü şeyin dışına düşen bir içerikle karşı karşıya kaldığımızı anlarız. Süreç; söylemin, hakikati kısmen ve eksik temsil ettiği anlayışından, anılan temsilin bir yanılsamadan başka bir şey olmadığı noktasına geçmek şeklinde yaşanır. Bunda hiç kuşkusuz egemen söylemin, tahakküm ettiği 'öteki'ler üzerindeki nihilizm yaratıcı etkisinin de çok önemli bir payı vardır. Nihilizm, ruhlar ve düşünce odakları üzerinde yarattığı baskı, kalıcı olmaktan çok, yer altına itici bir nitelik taşır ve düşünceyi terörize eder. Bunda, "baskı altında uzlaşmanın, hem korkakça hem de sahtekârca bir şey"[22] olduğuna dair köklü bir algının etkisi vardır. Entelektüel düzeyde ise asıl dönüşüm, tarih bilincinin oluşmasıyla yaşanmaya başlanır. Tarih duygusunun ortaya çıkışı, paralel olarak, gerçeklik duygusunun aşınacağı ve görelileşeceği bir sürecin de çoktan başlamış olduğuna tanıklık eder. Öyle ki, bir kendini yadsıma eğilimine de dönüşebilen bu süreçte nihilizm, bazen özeleştiri kisvesi altında gündeme gelir.

Teolojinin de bir tarihi olduğu fikri, sosyal bilimlerde olduğu gibi ilahiyat bilimlerinde de henüz yeni bir fikirdir. Bu ufuk, sosyal bilimlerde ortaya çıkmış ve sosyal bilimler söylemiyle formüle edilmiştir. Oradan da ilahiyat bilimlerine geçmiştir. İlahiyat bilimlerinin bu ufku dikkate alması, çok da gönüllü ve uzlaşıya dayalı bir mantık içinde olmamıştır. Teolojik sorunların, ilahiyat bilimlerinin kendi geleneksel mantıklarıyla çözümlenememiş olmasının bunda büyük etkisi vardır.[23]

[22] Edward Said, *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2000, s. 26. Aslında kendilik gerçekten de en derin sorunlardan biridir. Kendimiz derken kastettiğimiz ya da etmek istediğimiz içeriğin saptanması sorunu o kadar da kolay ve dolaysız değildir. Adorno'dan aldığı bir pasajla kimlik sorununa, kendisi de bir sürgün olan Said, yirminci yüzyılın gözlerden kaçmış ancak yaygın bir sorunu olan sürgün zemininden bakar. Adorno şöyle der; "Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi 'evimizde' hissetmemek ahlakın bir parçasıdır." Eve bir sürgün mesafesinden bakmak, ondan uzak durmak, düşünceler ile onların ürettikleri şeyler arasındaki uyuşmazlıkları belirtme imkânı sağlamaktadır. Buna karşılık, evi ve dili sorgusuz sualsiz benimsemek, bunların ürettiği temel varsayımları doğallaştırır ve yapı, dogma ve ortodoksiye dönüşür. Bütün dünyayı bir sürgün gözüyle görmek, yani onu 'yabancı bir ülke' gibi görmek, özgün bir bakış açısına ulaşmayı mümkün kılar. İnsanların çoğunun tek bir yurdun ve tek bir kültürün farkında olarak yaşarlar. Said, *age*, s. 40-42.

[23] Günümüzde, Müslüman toplumlarda dinin kendisini, tarihsel ve bilişsel yönüyle değil de, daha çok inançsal ve geleneksel yönüyle sunduğunu, bunun da geleneksel Müslüman kesimler üze-

Diğer yandan, sosyal bilimlerin elde ettiği merkezîlik, bu ufkun paylaşılmasını kolaylaştıran bir süreç oluşturmuştur.

Hakikat anlayışında yaşanan büyük değişim, sosyal bilimlerde yaşanan dönüşümün önemli sonuçlarından biridir. Dahası dönüşümün, hakikat anlayışıyla hesaplaşarak gerçekleştiğini söylemek doğru olur. Hakikat konusunda radikal olan şey, hem hakikatin içeriğiyle ilgilidir hem de onun içeriğiyle kurulacak ilişkinin doğasıyla ilgilidir. İslami gelenekte, hakikat üzerine felsefi ve teolojik türden kuramsal nitelikli bir ilgiden çok, dindarlık eksenli bir ilgiden söz etmek isabetlidir. Müslüman geleneği açısından ağırlıklı olarak aslolan şey, istikamet üzere olmaktır. İstikamet kavramı, teolojik ve felsefi bir yönelimden çok, tinsel ve etik bir hassasiyeti anlatır. Sağlanmış olan, bilinen ve 'gösterilmiş olan' tekin bir yolda yürümeyi ima eder. İstikamet, elbette Allah'ın emir ve yasaklarından oluşan bir söylem tarafından biçimlendirilen tinsel bir yaşam biçimini öngörür. Bu öngörü, cemaatin tarihsel yürüyüşüne ve bu yürüyüş esnasında yaşamla baş etmek için geliştirilen değerler sistemine saygı göstermeyi, önemli bir tutum olarak kodladı. Bizde, hakikat üzerine kasıtlı teolojik ve felsefi kavramsallaştırmalara rastlanmaz. Müslüman gelenekte hakikat, tarihte, gelenekte ve dinsel söylemde içselleştirilmiş olarak bulunur. Bu nedenle, geleneğe uymakla, hakikate zaten erişilmiş olunur.

4. Anlamın İkiye Bölünmesi: Bilişsel ve Pragmatik Değer Düalizmi

Müslüman düşünce geleneğinin en saygın isimlerinden biri olan Gazâlî'nin yazdığı bir metnin analizi, kelam tarihinin üzerine çekilen dinsel örtünün altında bulunan pragmatik ilkeyi ortaya koyabilir. Bâtınilere karşı yazdığı reddiyesi, geleneksel Müslüman düşüncesinin tüm duyarlılıklarını içermektedir.[24]

Gazâlî doğru yapıyordu. Ancak, onun eylemi politik açıdan doğruydu ve bu doğruluk, ilkesel değil, pratik ve pragmatik bir ihtiyacı karşılaması bakımından, konjonktürel uygunluk esasına dayanıyordu. Politik açıdan merkezîleşme ihtiyacı içinde olan Sünni siyasal iktidar, düşünsel ve teolojik açılardan da paralel bir merkezîleşmeye dayanmak durumunda kalmıştır.[25] Farklı düşünsel ve teolojik adalar, farklı politik bakışların ve bunların birleştirdiği politik yapıların varlığını onaylıyordu. Oysa politik merkezîleşme süreci, önemli ve temel bir hamle olarak düşünsel ve teolojik gerçekliği de tüketmeye yöneldi. Bu, iktidarın dinsel sahihliği koruyup kollaması teziyle sağlandı. Esasen Sünni siyaset söylemi tarafından öngörülmüş bulunan, imamın/halifenin dini koruması ve bid'atçılarla mücadele edip onların kökünü kazıması ilkesi, farklı teolojik okumaların, siyaset yoluyla

rinde onun bir baskı aracına dönüşmesine yol açtığını belirten Arkoun, tarihselci bakış açısını "hayırların en hayırlısı" olarak nitelemektedir. Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzreine Konuşmalar*, çev. Yasin Aktay, Cemalettin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2000, s. 88.

[24] Andığımız eser Halife Mustazhır'ın ricası üzerine Gazâlî tarafından yazılmıştır. Bu nedenle asıl adı *Fedâ'ihu'l-bâtıniyye* olan eser *Mustazhirî* olarak da bilinir. Eserde Gazâlî, Bâtıniler hakkında tanıtıcı bilgiler verdikten sonra, onların itikatlarının ve siyasetlerinin zararlarını genişçe sayar. Dolayısıyla metin, teolojik olmasının yanında politik bir içerik taşır.

[25] Eserin Türkçe çevirisi için bkz. İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedaihu'l-Bâtıniyye/el-Mustazhirî)*, çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993. Çeviren eserin amacına ulaştığını ve misyonunu yerine getirdiğini düşünmektedir. Eser hakkında kısa bir tanıtım için bkz. ss. IX-XII.

tasfiye edilmelerini teorize edegelmiştir. Teolojik ve politik güvenlik ihtiyacının oldukça belirleyici olduğunu görmek mümkündür. Öyle ki, güvenlik ve istikrar ilkeleri, tüm bir toplumsal ve tarihsel yaşamı tek başına çekip çevirebilecek bir merkezîlik edinmiştir. Çünkü ne kadar çelişki yaşarsak yaşayalım, yaşama ve düşünceye içsel bir güvenlik kazandırdığımızda kendimizi mutlu hissederiz.

Gerçek şu ki kelam, hayatın somut durumlarından doğmuştur. Bu nedenle, onlara gönderme yapmak durumundadır. Kelam, varlığını ve bazı içeriklerini dünyanın bize çektirdiklerinden alır. Bizi kelam yapmaya, kelamla ilgilenmeye iten, bizi söyleten neden, yalnızca Tanrısal olana duyduğumuz özlem midir? Tanrısal söz karşısında hissettiğimiz o soylu duygu mudur? Peki yaşadığımız çelişkilerin ve güvensizliklerin biz ölümler üzerinde hiç mi etkisi yoktur? Tanrısal irade bu dünyayı, yasanın egemen olduğu bir güvenlik ve barış yurduna (dâru's-selâm) dönüştürmeyi isterken, Tanrısal sözün karşıtı olan bir durum kendini gerçekleştirmiş görünüyor. Bu müthiş çelişkiyi te'vil ve tefsir etme ihtiyacının, insan kelamına da yansıdığını fark etmek gerekir. Bu temellendirmeler, dinsel düşünce tarihimizde, özellikle ve öncelikle de kelam ilminde, bilgi ile gerçek hayat arasında zamanla kopmuş bulunan bağları kurmak görevini bir zorunluluk olarak işaretlemektedir. Pragmatik ve pratik kelam kuramı, belirli bir özne/kişi tasarımı üzerinde gerçeklik kazanabilir. Bu özne/kişi tasarımı, zihnini belirli amaçların gerçekleştirilmesinde bir araç olarak kullanan, amaçlı organize ve odaklanmış bir birey anlayışını öngörmektedir.

İradî ve teleolojik birey anlayışında, sahip olduğu sanılan iradenin ne kadarının kendine ait olduğu ya da kullandığı, iradenin yaratılmış olup-olmadığı ekseninde dönüp-duran kadîm Kelam tartışmaların dışında, 'irade sahip olmak', insani bir veri olarak kabul edilir. Hangi toplumsal ve ideolojik projenin gerçekleştirilmesi gerektiğinin bilinemediği bir zeminde, iradenin olumlanması sahicilik kazanamaz. Bu bakımdan aslolan şey, insanda olumlanan ve tespit edilen iradeyle, hangi somut, toplumsal, kolektif ya da kültürel hedeflerin gerçekleştirileceğinin kavranması önemli bir sorundur. Zira irade, kendi dışındaki bir amaca yönelerek varlık ve işlerlik kazanan bir güçtür.

Pragmatizmin felsefe dünyasında ve düşünsel ortamda gündeme gelişi çok da soğukkanlı bir şekilde olmamıştır. Belki bir ölçüde provakatif bir durumdan söz edilebilir. Pragmatizm, düşüncede kullanışlı olmak, elverişli ve uygun olmak şeklinde özetlenebilecek olan 'pragma' ilkesini aradı. Düşüncenin geçerli oluşu konusunda daha önce pek açıktan dile getirilmemiş olan bir ilkeyi, 'yararlılık ilkesi'ni gözetti. Yararlılık ilkesi, hiç kuşkusuz, içinde yaşadığımız bu dünyaya ait bir ölçüdür. Düşüncelerin geçerliliğinde pragmayı bir ölçüt saymak, radikal bir adım sayılır. Bu yaklaşım, yüksek düşünce ve kavramların bizatihi doğruluklarının karşısına toprağın, doğanın ve toplumun görev, talep ve ihtiyaçlarını yerleştirmek anlamına gelmektedir. Pragmatizmi, felsefenin ve bir ölçüde de teolojinin, o, insana yukarıdan bakan ve ona baktığında gerçekleşmesi gereken bazı özel felsefi ve teolojik projelerden başkaca bir şey göremeyen, insanın dünyevi hâllerine kayıtsız söylemine karşı bir tepkiyi hissetmek mümkündür.

Pragmatik felsefe, insanın zihninin teleolojik, yani gaye güdücü yönünü, belirli ve somut bir amaca yönelik olarak çalıştığı tezini temele koyar. 'Pragmatik anlam' kuramı da işte bu temel üzerine oturur. Buna göre anlam, düşünen insanın somut ve pratik ilgilerinden kopuk değildir. Deneyim ve davranıştan soyutlanmış bir anlam anlayışı, ilgilenmeye değer görülmez. Çünkü; "fikirlerin anlamlarını onların uygulanışları ve gerçek anlamından bağımsız olarak araştırmak, nasıl kullandığı hakkında araştırma yapmaksızın bir aletin mahiyetini anlamaya çalışmak gibidir."[26]

Pragmatik anlam kuramı, geleneksel felsefenin ve teolojinin pek çok konusu ve merkezî kavramını, daha baştan konu dışına iter. Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili yaklaşımlar, mantıksal bir anlam temelinden yoksun bulunarak geçersiz kılınır. Mutlak ile ilgili bilgilerimiz de, işlevsellik ve pragmatik anlam ölçütüne göre değerlendirir. İdealistlerin 'Mutlak vardır' önermesi bizatihi hiçbir öneme ve değerliğe sahip değildir. Zira bu önermenin doğruluğu hakkında herhangi bir deneyime rastlanmamıştır. Bu önermenin, pragmatik anlam kuramı bakımından değeri, insan yaşamına sunduğu katkıda aranır. Sözgelimi, eğer bir inanç, duygulanım olarak iyileştirici ya da ahlaken teselli ediyorsa, anlamlı görülmektedir.[27]

5. Değerlendirme

Varlık nedenini, somut toplumsal ve tarihsel temelini yitirmiş olmaktan kaynaklanan bir savrulma ve ona eşlik eden bir bunalım kelam, doğal olarak yeniden yapılanma eğilimlerinin odağı durumuna gelmiştir. Bu eğilimleri güdüleyen tek neden elbette kelama duyulan koşulsuz saygı değildir. Bunun yanında ve gerisinde, meslekî reflekslerle ya da 'güç istemi'yle davrananlar da vardır; ancak, 'niyet okumaya' ve 'bilinçaltını okumaya' girdiğinden, bu son hususun konu dışı kalması daha uygun olur.

Kendi varlığı ve işleyişi için ondan anlam talep eden bir toplumsallık ve merkezîlik kalmadığı için; kendisine bir varoluş ve eylem gerekçesi sunabileceği ve böylece imtiyaz ve saygınlık elde edeceği 'toplumsal özneler' bulamadığı için, kelam da kelamcı da boşlukta yüzmektedir. Yaptığı işin, gerçek, anlamlı ya da işlevsel bir karşılığı yoktur ya da oldukça belirsizdir. Bu yüzden kelamcı, hem yaptığı işi/mesleğini yeniden tanımlamak hem de toplumun ken-

[26] Ellen Kappy Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, çev. Celal Tümer, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 31.

[27] Suckiel, *age*, s. 33. Teolojinin insana dönük yüzünü saptamayı hedeflediği çalışmasında Düzgün, sosyal teoloji (toplumsal kelam) anlayışını belirlemeyi ve sorunlarını tartışmayı denemektedir. Ona göre, görevi, imanın insan tecrübesini anlamlı kılmasını sağlamak ve buna uygun bir metod geliştirmek olan sosyal teoloji, Tanrı bilincini, zihnini aktülalize eden, inanan bireyi yorumlar. Onun işi, Tanrı kelamına değil, insana odaklı bir ilgi geliştirmektir. Düzgün, sosyal teolojinin hedefini şu şekilde tanımlar: "Sosyal teoloji, tümelin ya da evrensel olan (Tanrı)ın egemenliği ile kurulmuş gibi görünen metafizik ve teoloji destekli felsefenin getirdiği anlayış ile bu felsefeyi reddedip felsefeye ve Tanrı'ya, hayatın içinden bakıp bütünüyle insanı ve insan tecrübesini her şeyin temeline koyarak bütünü (Tanrı) reddeden anlayış arasında bir sentez oluşturmayı hedeflemektedir." Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji -İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Akçağ Yayınevi, Ankara 1999, s. 5.

dine duyduğu ihtiyacı betimlemek zorunluluğuyla karşı karşıyadır.[28] Zira ona, dışarıdan iade-i itibar sunacak herhangi bir dışsal ilke, bir güç ve kurum kalmamıştır. Ve bugün yaşadığımız dünyada, anılan bu tarihsel ve düşünsel gerçekler sanki hiç yaşanmıyormuşçasına, geleneksel formuyla kelam yapmayı sürdürmek, hiçbir geçerli mazereti bulunmayan bir yabancılaşmayı oynamaktır. Şu hâlde Kelamın başetmek zorunda olduğu ilk mesele, entelektüel, akademik ve tinsel boyutlarıyla kendini yeniden tanımak ve tanımlamak ve varlık, bilgi, hakikat, insan ve toplum sorunlarına dair bugünün taleplerini de gözeten bir perspektifin oluşturulmasıdır.

Dış dünyayı ve nesneleri, kişiliğimizin doğal ve anlamlı bir uzantısı olarak gördüğümüz o saf dönemlere özgü bir 'evimdeyim!' duygusunu referans tutarak tartışmaya devam etmek, düşünürlerin ve teologların kendilerini 'hakikat uzmanı' olarak gördükleri bir gerçeklik programı devreye sokmak olacaktır. Bu yaklaşım eninde sonunda, düşünerek ve uzlaşarak değil, ancak sadakatle kavranan bir teolojik öz varsayımına dayanacaktır. Söylemeye pek çoğumuzun dili varmıyor, ancak nihilizm sorunu şu ya da bu ölçüde üzerimizde etkindir. Ve ne fanatizme ne de anakronizme düşmeksizin çözümlenmesi zorunludur.

Kelamı bir kesinlik ideolojisi olara görmenin karşı kutbunda, 'bir şeye yarı yarıya inanmak' şeklinde özetlenebilecek bir tutum yer alır. Bir şeye yarı yarıya inanmak mümkün müdür? Tam olarak inanmaksızın, ikna olmaksızın onun adına konuşmak mümkün müdür? Onun hakkında başkasına söz üretmek mümkün müdür? Böyle yapıldığında ortaya konulan iş ne derece saygın olur? Yaptığı etkinliği sadece bir meslek olarak gören ve mesleğine ruhunu, kalbini ve benliğini değil, yalnızca zamanını veren insanları düşünün... Buradaki sorun, salt kelamcı düşünürlerin kişisel erdemi, ciddiyeti ya da entelektüel samimiyetiyle ilgili değildir. Daha derinde ve temelde, kelam yapmanın günümüzdeki meşruiyeti ve imkânıyla bağlantılıdır. Bu temel, kelamcının ayaklarının altındaki zeminin kayganlığını da açıklar. Öyle ki, kelamcı, kelam yapmanın koşullarını ve geçerliğini bizzat kendisi oluşturmak zorundadır.

Felsefi nihilizm, tözcü felsefeye ve kesinlik ideolojilerine karşı verilmiş olan mücadelenin sert sonuçlarından biridir. Ancak nasıl ki, bilinçaltının keşfi insanı daha az suç işlemeye ikna edemediyse, kültürün, dinselin ve hakikatin göreli olduğuna dair tartışmalar da, kesinlik sorununu ortadan kaldıramamıştır. Zira din olmasa bile, tek başına tinsellik, insanın en güçlü yönelimlerinden biridir. Bu bağlamda günümüz kelamının, kendisini kuracağı en esaslı temellerden biri olarak ahlaki ve tinsel yaşamı görüyoruz. Şu hâlde kelamın, normatif bir dile başvurması, kendisinden uzak duramayacağı bir husustur. Görelilik ve bilhassa nihilizm, uzun süre ne kelamın ne de kelamcının taşıyabileceği türden bir

[28] Bu arayışın oldukça çarpık örneklerine de rastlanmaktadır. Islam ve şiddet konusunun her gündeme gelişinde, sorunu bir terör meselesi olarak gören ve tuhaf bir refleksle, derhâl '*Haricî zihniyeti*'ni, çözümlenmesi gereken yaşamsal bir konu olarak saptayan bir yaklaşım; yapılan bazı analizler her ne kadar isabetli olsa da, bugün için doğruluğunu anakronizme borçlu gibidir. Bu yaklaşımın, gerçek bir kelamın önündeki içsel engellerden biri olduğu düşüncesindeyiz.

yüktür. Nihilizm, Tanrı'ya karşı olmak ya da Tanrı'ya aldırmamak şeklinde olsun, tüm versiyonlarıyla zaten kelamı nefyeder. Kelamın da onunla hesaplaşması doğası gereğidir. Bu hesaplaşma, eğer bugün gereği gibi yapılamıyorsa, biz kelamcıların ufkunda henüz gündemin yer almadığının kanıtıdır. Görelilik bir metodik kullanışlığa sahiptir. O, kalıcı bir epistemolojik mekân olamaz. Uzun vadede onun da metodik maksadını aşarak, nihilizmle sonuçlanacak bir noktaya ulaşması mümkündür. Tanımlama, deskripsiyon, görelilik ilkeleri üzerinde kurgulanan bir disiplin, nihayetinde kelamın değil, en genel anlamıyla sosyal bilimin tanımını verir. Sahip olduğu normatif özden dolayı kelam, hedef gösterme işlevine arkasını dönemez, dönmemek durumundadır. Kendini sosyal bilime indirgemiş bulunan bir kelami söylem, *yaptıklarından* değil *yapmadıklarından* sorumludur. Onu bıraktığı ve terk ettiği boşluğun, 'yasa-dışı güçler' tarafından doldurulacak olmasını çok önemli görmüyoruz. Bu kriminal bir meseledir ve çözümü ortadadır. Ayrıca istismar ve kötüye kullanma şeklinde ortaya çıkan söylemler, kelamı çağıran, onu ayakta tutan ve ona duyulan ihtiyacı güçlendiren bir zemin yaratır. Asıl sorunu, nihilizmde görüyoruz. Kitlelerin, her türlü anlam talepleri karşısında 'bağışıklık' kazanmış olmaları kelamcıyı, 'işsiz' ve 'güçsüz', 'dilsiz' ve 'sözsüz' bırakacağı gibi, onu, sahici olmayan gerekçeler üzerinden mesleğini kurtarma adına topluma karşı ajitasyona da sevk edebilecektir. Bu nokta, kelamın; tinsellik, felsefe ve ahlak yerine, politikaya ve stratejiye doğru evrildiği bir baştan çıkma sürecinin başlangıç noktası olmalıdır.

Bazı iyi ve güzel şeylerin bizlerden bilinçli olarak esirgendiğine dair sezgimiz, bizi içten içe rahatsız eder. Ayrıca hakikate, sıradan muamelesi yapmak geniş halk kitlelerinin vicdanını rahatsız ettiği kadar, kurumsallaşmış güçlerin de tepkisini çeker. Zira onların, tanımlanmış bir dünyaya ait varlık temelleri vardır.

Tinsel bir yaşama duyduğu derin ilgi, insanın en merkezî aktivitelerinden biridir. Ancak, tinsel etkinlik türleri, istenildiğinde onları çağırabileceğimiz düzeyde naiv birer içerik değildir. Tüm öznel, manipülatif ve stratejik ayak oyunlarına rağmen, tarihsel trendlerin sosyolojik tanımlarının yapılabildiği veya yapılabilmesinin mümkün olduğu bir söylemler alanında yaşıyoruz. Birileri tarafından, topluma ya da insan edimlerinin anlam ve değeri ile ilgili bir kuram ortaya atıldığında, insanlar, bu kuramın doğruluğunu güle oynaya kabul etmemekte, aksine onun ne gibi bir stratejinin ürünü olduğunu tartışmaya yönelmektedir. Kendini gerçeklik olarak sunan bilimsel ya da felsefi bir söylemin, hangi tikel ve öznel iradenin şekil değiştirmiş bir sloganı olduğunu sorgulamak, günümüzün en yaygın eleştirel ve düşünsel reflekslerinden biri durumuna gelmiş, görünüyor.

Bugün itibarıyla kelam, eğer geleneksel bir çizgide ilerlemek istiyorsa –ki bu bizce, ne zorunludur ne de gereklidir– kendisi için irrasyonel bir zemin açmak, kendini bir tür *monad* tarzında öne sürmek durumundadır. Zaten görülen de odur. Geleneksel yapısının dışında bir kelam anlayışı tahayyül edemeyenler, onu daha çok dinsel ve ontolojik bir vurguyla ele almakta ve rasyonel, eleştirel bir kelam anlayışına soğuk bakmaktadır. Bu durum, Kelamın kendi bizzat tarihi tarafından kuşatılmasını resmeder. Oysa bir düşüncenin, ilginin ve disiplinin tarihi, ondan daha değerli olamaz.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 69-84

Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu

MUSTAFA ÖZTÜRK
YRD.DOÇ.DR., ÇUKUROVA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ozturk65@yahoo.com

özet
Geleneksel İslam düşüncesindeki hâkim anlayışa göre varlık, bilgi ve değerin kaynağı Allah'tır. Bu anlayış, Allah kelamının beşerî dildeki bir tezahürü olan Kur'an'a İslam çatısı altında merkezi bir konum atfetmeyi gerektirir. Bundan dolayıdır ki, Müslüman ulemanın ilmî düzeydeki temel ilgileri bütün bir tarih boyunca daima Kur'an üzerinde odaklanmış ve buna bağlı olarak Kur'an metni çok çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya yönelik tüm faaliyetler ise 'tefsir' adı altında kategorize edilmiştir. Kur'an'a farklı yaklaşımlar, ister istemez 'Tefsir'in bir ilmî disiplin olarak farklı şekillerde tanımlanmasına yol açmıştır... Bu makalede, Tefsir'in gerçekten bir ilmî disiplin olup olmadığı meselesi tartışılacak ve buna bağlı olarak İslam hukuk usûlü, hadis usûlü ve kelam gibi İslami ilimlerden bağımsız-müstakil bir tefsir usûlünün imkanı sorgulanacaktır.

anahtar kelimeler
Kur'an, Kur'an İlimleri, İslam Hukuk Usûlü, Tefsir, Te'vil

Giriş

Bu yazı, ilk bakışta ajitatif gözüken başlığın da ihsas ettiği üzere, İslam'ın Sünni yorumunda, "Bugün Kur'an'ı nasıl anlamamız gerekir?" sorusuna dört başı mamur cevap vermeyi mümkün kılacak bir usûlün (metodoloji) mevcudiyetinden söz etmenin reel ve aktüel değerini tartışmak üzere kaleme alınmıştır. Ana izleği, kimilerince müstakil bir tefsir usûlü olarak telakki edilen klasik *'Ulūmu'l-ḳur'ān* kitaplarındaki malumata ilişkin tahlillerle şekillenecek olan bu tartışma kapsamında şu sorulara cevap aranacaktır:

Müslüman olmanın muktezası açısından bakıldıkta, Kur'an'ı anlamaktan maksat nedir? Büyük ölçüde dil teknisyenliğine dayanan kuramsal ve zihinsel

anlama çabası, Müslümanların dinî-ahlaki yaşantılarına pozitif bir değer katar mı? Yanı sıra, Müslümanların Kur'an'ı kendi öz benliklerinden bağımsız bir araştırma nesnesi menzilesine indiremeyecekleri fikrine istinaden anlama çabasının maksimini salt teslimiyet olarak belirleyen imancı yaklaşım, ne kadar gerçekçidir? Bugün, ilahi hitabın ilk muhatapları için son derece doğal olan bir spontane anlamanın imkânından söz etmek mümkün mü? Yahut Kur'an'ı, mesela bir şeyh-i faninin anladığı şekilde anlamak ve/veya ilahi kelamın tilaveti sırasında gözyaşı dökmek, anlama sorununu bertaraf eder mi?

Öte yandan tefsir gerçekten bir ilim dalı mıdır? Yoksa İslam ulemasının müteaddit konulardaki kültürel ve bilgisel müktesebatının Kur'an tefsiri adı altında sergilendiği sınırsız bir malumat alanı mıdır? Kozmolojiden biyolojiye, zoolojiden teolojiye kadar bin bir çeşit konunun tefsir kitaplarına derc edilmesi ne tür bir Kur'an tasavvurunun ürünüdür? Bu kadar geniş malumatı kolayca absorbe etmeye müsait bir ilim dalına(!) ait müstakil bir usûlden söz etmek mümkün müdür?

Bu cümleden olarak, genellikle Kur'an'ı doğru şekilde anlayıp yorumlamayı mümkün kılan temel bilgiler mânâsında kullanılan *'Ulūmu'l-ḳur'ān* ıstılahı, gerçekten bu anlamda kullanılmayı hak ediyor mu? Diğer taraftan, Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerin Kur'an ilimlerini tasnif ettikleri eserlerine, bugün dahi pek çok Müslüman tarafından bir kaziyye-i muhkeme gibi algılanan "Kur'an'da yok yoktur" önermesiyle başlayıp, ardından varlık âlemindeki her şeyin bilgisini içeren bir kitabı (Kur'an) anlamanın usûlünü yazmaları nasıl açıklanmalıdır?

Şia ve mutasavvıfanın yanı sıra birçok Sünni âlim tarafından da benimsenen bu Kur'an tasavvuru Ehl-i Sünnet havzasında kimden tevarüs edilmiştir? Bu noktada İmam Şâfi'î'nin (ö. 204/819) rolü nedir? İslam düşünce tarihindeki muhafazakarlık/gelenekselcilik fikrini sistemleştiren İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) usûl olma iddiası taşıyan *Muḳaddimetu't-tefsīr* (*Tefsire Giriş*) risalesindeki temel yaklaşımda da Şâfi'î etkisi var mıdır? Ayrıca, bu risaledeki teklif ve öneriler ne kadar nesnel ve bilimseldir?

Usûl-i fıkıh, Kur'an'ı her yönüyle anlamayı mümkün kılan enstrümanlara sahip midir? Yanı sıra, Usûl-i fıkıhtan bağımsız bir tefsir usûlü geliştirmek mümkün müdür? Usûl-i fıkhın büyük ölçüde lafız-mânâ ilişkisine dayanan anlama modelinin, özellikle muamelat ve ukubatla ilgili ayetlerdeki tikel hükümlerin öteden beri tarih-üstü geçerliliğe sahip normatif buyruklar olarak algılanmasındaki katkı payı nedir?

1. Tefsirde Usûl Probleminin Kaynağı

Tefsirde usûl ve usûlsüzlükten bahis açıldığında, Kur'an metnini anlama çabasıyla özdeş bir sorundan söz ediliyor demektir. Peki, Kur'an'ı anlamanın anlamı nedir? Bu bağlamda, vahiyle kendisi arasındaki tarihsel mesafeyi ortadan kaldırdığı zannıyla ilahi hitabı anlama hususunda hiçbir zihinsel çabaya ihtiyaç bulunmadığına inanan bir Müslümandan beklenen cevap şudur: Kur'an'ı anlamak,

haddi zatında, Allah'a adanmayı ve O'nunla barışık olmayı taahhüt etmiş bir insan (Müslüman) olarak 'ben'i anlamaktır. Bu tür bir anlam arayışında, anlamak isteyenle (ben) anlaşılmak istenen şey (Kur'an) arasında izolasyon yoktur. Diğer bir deyişle, burada sözü edilen anlama modelinde özne-nesne dikotomisine / ontolojisine icazet yoktur. Çünkü Kur'an, 'ben'den yalıtık bir biçimde orada duran otonom bir nesne ve yine 'ben'den bağımsız anlamlar taşıyan metinsel bir entite değildir. Aksine o ancak 'ben'le vardır ve 'ben'le birlikte anlam kazanır. Ben ve Kur'an arasında iman ve teslimiyet üzerinden kurulan bu varoluşsal ilişki, kimilerince estetik diye tavsif olunan bir ilişkiyi anımsatır. Bu ilişki dolayımında gerçekleşen anlama çabasında öznel tecrübe hâkimdir. Çünkü bu, dışsal-kuramsal değil içsel-varoluşsal yönü ağır basan bir anlama çabasıdır.

Bu düzeyde bir anlama, tabiri caizse, mü'minin hidayete ermiş, daha doğrusu, Müslüman bir çevrede dünyaya gözlerini açtığı için henüz yolun başında iken hidayete erdirilmiş olmanın hazzını tatmak için kendisini Kur'an'ın kollarına bırakmasına tekabül eder; sanki bizzat Allah söyler, o da can kulağıyla dinler... Buradaki temel motivasyon, söylenenden ziyade söyleyene matuftur. O kadar ki, mü'minin muhatap olduğu hitap, makulleştirilmesi çok zor beyanlar içerse dahi sırf ilahi olduğu için makuldür, manidardır, hatta esrarlıdır.

Burada betimlemeye çalıştığımız anlama biçimi, özü itibarıyla sufilerin irfanına karşılık gelir. Bilindiği üzere, sufilerin özellikle fıkıh ve kelam ulemasının elinde ruhu kabzolan ilahi mesajı hiç olmazsa kendi gönüllerinde ihya etmek maksadıyla geliştirdikleri irfani usûllerindeki tek asıl, Kur'an mesajıyla kalbî –zihnî değil!– empati kurmak, yani kelam-ı ilahideki temel hissiyatı paylaşmak ve bu hissiyatı içselleştirip bilfiil yaşamaktır. Bu öznel tecrübe içinde hâsıl olan manevi ve deruni anlam tecelliyatını, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) dediği gibi, beşerî dildeki mahdut kelimelerin dar kalıplarına sığdırmak olanaksızdır.[1] Çünkü zât-ı ilahiyyenin bitip tükenmez kelamıyla tenezzül buyurduğu mahal, Arabistan değil ârifin kalbidir. Dolayısıyla Kur'an'ı okuyan ârif o ân ne hissediyorsa, murad-ı ilahi de odur.[2]

Teosofik temalar içeren bu yaklaşım, son derece öznel/kişiye özel addedilebilir; ama gel görelim ki bizzat Kur'an da buna benzer bir anlama tecrübesini salık vermektedir. Nitekim, taakkul, tedebbür, tefekkür ve tezekkür gibi Kur'ani kavramlar, zihinsel ve kuramsal düşünme çabasından öte dominant karakterini büyük ölçüde kognitif temelden yoksun bir adanışın (imancılık) belirlediği bir *praxis*i imlemektedir. Şöyle ki, Allah'ın tefekkür ve tedebbürle ilgili buyrukları, ilk Müslüman nesil için, "Şimdi şurada kendisine bizzat refakat ettiğiniz elçinin dilinden sâdır olan ayetler üzerinde düşünün ve gereğini yapın" mealinde bir anlam içeriyor, dolayısıyla buradaki anlama, muhataba ait

[1] Bkz. Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, *Tenezzulu'l-emlāk min 'ālemi'l-ervāḥ ilā 'ālemi'l-eflāk*, nşr. Tâhâ Abdulbâkî Surûr-Zekî Atiyye, Beyrut 1961, s. 116.

[2] Bkz. Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, *el-Futūḥātu'l-mekkiyye*, Beyrut, ty., I. 279; III. 94.

bir lisanla/lisanda söze dökülmüş emir ve buyrukların gereğini ifa/icra çağrısına *lebbeyk* demeye tekabül ediyordu. Davete icabet edilmesi hâlinde, bu tavrın adı *ta'aḳḳul*, *tedebbur* ve *teẕekkur* olarak konuyor; aksi yöndeki tavır ise *inkār*, *istiġnā* ve *istikbār* gibi kavramlaştırmalarla formüle ediliyordu. Kısaca, vahyin nazil olduğu sırada Kur'an'ı anlamak, haddi zatında Hz. Peygamber'in Allah kelamı olarak ilan ettiği bildiriyi, peşinen iman etmiş olmak koşuluyla mahza amel, yani sağduyu ve tezellülle kulak verip dinlemek ve bildirinin mucibince edip eylemek biçiminde gerçekleşen ve hemen hiçbir zihinsel çaba gerektirmeyen bir süreçten ibaretti.[3]

Peki, ilahi hitap ile ilk muhataplar arasında son derece canlı ve dinamik bir ilişkinin tesis edildiği bu dönemi izleyen zamanlarda ne oldu? Tarihin sonraki uğraklarında olan şuydu: Hz. Peygamber ve ona refakat edenler gitti, ortada 'Mushaf' diye isimlendirilen bir yazılı metin kaldı. Öncekiler gitti, sonrakiler geldi; dil değişti, dünya değişti, tabiatıyla anlama ve anlamanın anlamı da değişti. İşte bu değişim sürecinde Allah artık Hz. Peygamber'in dilinden değil yazılı metin üzerinden konuşur oldu. Bu konuşma, hem şifahi hitabı anlamayı kendiliğinden kılan zaman, mekan, yani bizzat tecrübe edilen ortam gibi faktörlerden, hem de hitabın mübelliğ ve mübeyyininden sadır olan jest, mimik, tonlama vb. unsurlardan yoksundu. Tarihsel süreçte ilahi hitabın yazılı kayda geçmesi, diğer bir deyişle, sözün teknolojileşmesi, ister istemez sonraki Müslüman nesiller ile Kur'an arasında bir yabancılaşma yarattı. Çünkü o artık bizden bağımsız bir şekilde orada duran, somut varlığı bulunan bir 'şey'e (nesne) dönüşmüştü.

Bu durum karşısında sonraki nesil Müslümanların yapacakları ilk iş, pek tabii ki Allah'ın ne söylediğini (*ma'nā*) tespit etmekti. Bunun tespiti de dil konusunda çok iyi bir teknisyen olmayı gerektiriyordu. Bu maksatla, önce dilin elementer kuralları belirlendi; sonra bu kurallar çerçevesinde hicrî 2. asırdan itibaren telif edilmeye başlanan *Ġarību'l-ḳur'ān*, *Ma'ānī'l-ḳur'ān* ve *İ'rābu'l-ḳur'ān* türünden filolojik tefsir kitaplarında Allah'ın ne dediği mümkün mertebe tayin ve tespit edildi. Allah'ın özellikle normatif hükümler içeren beyanlarında ne demek istediğini tespite yönelik ilkeleri belirleme görevi ise usûlcülere tevdi edildi.

2. Tefsirin Mahiyeti

Sözlükte, 'açmak' (keşf ve izhār) anlamına gelen *f-s-r* veya *s-f-r* kökünden türetilmiş olan tefsir, teknik bir terim olarak kısaca, beşer takatinin imkân ve sı-

[3] Bu noktada, bugün böyle bir spontane anlamanın imkan dahilinde bulunup bulunmadığı veya Kur'an'ı anlama sorunuyla ilgili aktüel tartışmalarda sözü dönüp dolaşıp, şu ânki tek yitiğimizin ümmi pamuk ninenin iman, teslimiyet ve haşyet dolu gözyaşlarında saklı olduğu noktasına getirmenin, dolayısıyla bu alanda eser veren yüzlerce hatta binlerce müfessirin, boşu boşuna kendilerini yorduklarını ima etmenin ne kadar insaflı bir yaklaşım olduğu meselesini enine boyuna irdelemek gerekir. Biz bu bahsi şimdilik paranteze alıyor ve Kur'an'ı anlama sorununu salt yaşama (amel etme) meselesine indirgeyen çevrelere, anlamanın tek boyutlu bir sorun olmadığına işaret makamında şu soruyu sormak istiyoruz: Hz. Peygamber'in iman, teslimiyet ve takvasında hiç kimsenin kuşku duyamayacağı eşi Ummu Seleme (ra.), acaba niçin Kur'an ve kadın

nırları içinde ilahi kelamı izah ya da murad-ı ilahiyi keşfetme çabası olarak tanımlanabilir.[4] Peki, bu icmali tanım çerçevesinde tefsirin, yaygın ve yerleşik anlamıyla ilmî bir disiplin olduğu söylenebilir mi?

Bizim bu soruya vereceğimiz cevap olumsuz olacaktır; çünkü tefsirin konusu, her ne kadar sınırlı sayıda nassla (Kur'an metni) mukayyet olsa da, klasik literatürdeki bazı eserler, örneğin Fahruddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Mefâtîḥu'l-ğayb*'ı, zerreden kürreye kadar hemen her şeyle ilgili malumatın bir şekilde Kur'an'la irtibatlandırılıp tefsir diye sunulduğunu belgelemektedir. Bu panoramada tefsiri malum ve mahud bir ilmî disiplin olarak değil, Müslümanların muhtelif bilim ve kültürlere ilişkin müktesebatının teşhir edildiği bir alan olarak değerlendirmek daha doğrudur. Nitekim, müteahhir dönemlerde yetişen Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Kâfiyecî (ö. 879/1474) gibi bazı ulemanın konuyla ilgili tanımları, bu değerlendirmenin yerden göğe kadar haklı olduğuna tanıklık etmektedir. Mesela Zerkeşî tefsiri şöyle tanımlamaktadır:

> Tefsir, Hz. Peygamber'e inzal edilen ilahi kitabı [hitabı] lügat, sarf, nahiv, beyan, usûl-i fıkh ve kıraat ilimlerinden istifade etmek suretiyle anlamayı, mânâlarını açıklamayı, hüküm ve hikmetlerini ortaya koymayı (istihraç) mümkün kılan, yanı sıra esbâb-ı nüzûl ve nasih-mensuh bilgisini de gerektiren bir ilimdir.[5]

Bu tanıma göre müfessir, ilim adına ne var ne yok hepsini bilmek zorundadır. Çünkü Kur'an ve ondan üretilen ilimler, mutasavvıf-muhaddis İbn Ebi'd-Dunyâ'nın (ö. 281/894) dediği gibi, sahili olmayan bir ummandır.[6] Bu yüzdendir ki, klasik dönem İslam âlimleri, müfessir adayının lügat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî', kırâat, esbâb-ı nüzûl, âsâr ve ahbâr ilmi, ilmu's-sunen, usûl-i fıkıh, fıkıh ve ahlak, kelam ve ilm-i mevhibeden müteşekkil on beş ilmi bilmesi gerektiğini söylemiş, bazı ulema ise müfessirin bilmek zorunda olduğu ilimlerin muayyen bir sayıyla tahdit edilemeyeceğine dikkat çekmiştir.[7]

Hâlen pek çoğu dünyadaki muhtelif kütüphanelerin tozlu raflarında araştırmacısını bekleyen yüzlerce, hatta binlerce ciltlik devasa literatür dikkate alındığında denebilir ki, tefsir müstakil bir ilim olmaktan ziyade gayri muayyen ilimlerin mecmuu ve/veya cümlesidir. Nitekim şu ân matbu hâlde bulunan klasik tefsir kitaplarının pek çoğu, bir bakıma geçmiş dönemlere ait bilimler ve

konusunda serzenişlerde bulunmuştu? Samimiyetsizlikten mi? Allah'ın buyruklarını yerine getirme hususundaki isteksizlikten mi? Yoksa gerçekten inanmış bir kadın gözüyle okuduğu Kur'an'ın ataerkil dinî söylem tarzına prim veren beyanlarını anlamakta güçlük çekmesinden mi?

[4] Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1995, s. 63; Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, II. 3.

[5] Bedruddîn Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut, ty., I. 13.

[6] Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Beyrut, ty., II. 232.

[7] **Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fî ḳavâidi 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dımaşk-Riyad 1990, s. 144-147.**

kültürler ansiklopedisi hüviyetindedir. Peki niçin böyledir? Bizce bunun en temel sebebi, Kur'an'ın icmalen de olsa varlık âlemindeki her şey hakkında açıktan veya zımnen bir beyanda bulunduğuna ilişkin genel kabuldür. Ehl-i irfanın yanı sıra ehl-i beyan arasında da epeyce taraftarı olan bu kabulü İmam Şâfi'î'ye borçlu olduğumuz hususunda hiç kimse şüphe etmemelidir. Çünkü o, Kur'an'ın her mesele hakkında mutlaka bir şey söylediği kanaatindedir.[8] Bu da demektir ki, Kur'an, tüm Müslüman nesillerin mazi, hâl ve istikbaldeki her türlü dinî ve dünyevi problemine mutlak surette bir çözüm sunmuş ve sunacaktır. Vahiy metninin ilgi ve işlevsellik alanını maksimize etmeyi salık veren Şâfi'înin bu nassçılığı sayesindedir ki, İslam, geçen yüzyıllardan bugüne nassla te'vil arasında sıkışıp kalmış, tabiatıyla bilgi, değer, sanat ve siyaset üretiminde büyük ölçüde kısırlaşmış bir medeniyeti temsil edegelmiştir.

Tekrar tefsirle ilgili mahiyet tartışmasına dönersek, bizce İmam Mâturîdî'ye (ö. 333/944) ait tefsir-te'vil ayırımından –ki, bu ayırım hâlen geçerliliğini muhafaza etmektedir– hareketle tefsirin alanını bir ölçüde tahdit etmek mümkündür. Şöyle ki, Mâturîdî'nin ayırımına göre tefsir sahabeye, te'vil fukahaya aittir.[9] Buna göre tefsir rivayet, te'vil dirayet merkezli bir faaliyet olup ilki daha ziyade açıklama, ikincisi ise anlama ve yorumlama çabasını ifade eder. Yine bu ayırıma göre tefsirde öznenin hemen hiçbir dahli (re'y ve ictihad) yoktur; çünkü tefsir sadece rivayet ve nakilden, diğer bir deyişle, ilk Müslüman nesillerin Kur'an'ı nasıl anlayıp yorumladıklarına ilişkin birer tarihsel belge mesabesindeki rivayetlerin aktarımından ibaret olup aslında hadis ilminin kapsamına dahildir. Bu noktada, Hz. Peygamber ve sahabeye isnad edilen tefsir rivayetlerinin ilk olarak hadis musannefatındaki ilgili başlıklar altında toplandığı nazarı dikkate alındığında, müsteşrik Carra De Vaux'un, "*'Ilm al-ḳur'ān va'l-tafsīr* diye bilinen bu ilim şubesi, Hadis'in hususi ve mühim bir kısmını teşkil eder." şeklindeki görüşüne katılmamak elde değildir.[10]

İlk nesil Müslümanların tefsir alanındaki sükutlarını, dinî endişe, gündelik yaşamdaki ihtiyaçların az oluşu ve herhangi bir ayet üzerine konuşmanın Allah adına beyanda bulunmak veya O'nu beşer sözüne şahit tutmakla eşdeğer kabul edilmesi gibi faktörlere bağlayan Emîn el-Hûlî de, Vaux'un dile getirdiği gerçeğin İslam âlimlerince de teslim edildiğine dikkat çeker:

> Tefsir ilk olarak, 'Rivayet Tefsiri' veya başka bir ifadeyle 'Eser Tefsiri' şeklinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla da hadis ve rivayet âlimleri bu sahada ilk rol alan kimseler olmuşlardır. Bundan dolayı, ilimlerin ortaya çıkışını inceleyen âlimlerin –adetleri üzere– her ilim için bir ilk kurucu tayin ederken, Tefsir İlmi'nin ilk vâzıı [kurucusu] olarak, –tedvin eden değil de toplayan

[8] Bkz. Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 160.

[9] Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehli's-sunne*, nşr. Muhammed Mustefîz Rahmân, Bağdad 1983, s. 5.

[10] B. Carra De Vaux, "Tefsîr", *İA*, İstanbul 1993, XII/I. 117.

[derleyen] anlamında– Medine İmamı, İmam Mâlik b. Enes el-Asbahî'yi ileri sürdüklerini görüyoruz.[11]

3. *'Ulūmu'l-ḳur'ān'ın Mahiyeti*

Tefsirde usûlden söz açıldığında akla gelen ilk ıstılah, *'Ulūmu'l-ḳur'ān*'dır. Türkçe'de genellikle 'Kur'an İlimleri' diye karşılanan bu ıstılahın içeriği, lügat ilminden astronomiye, kıraatten hendese ve tıbba kadar Kur'an'la doğrudan ve dolaylı olarak ilgisi kurulan çok geniş bir malumat alanından oluşmaktadır. Bu bağlamda, *'Ulūmu'l-ḳur'ān*'ın, teknik anlamda dahi usûlle hemen hiçbir ilgisi bulunmayan malumattan ibaret olduğu gerçeğini teslim eden Adnân Zarzûr, Hâlid Abdurrahmân el-Akk ve Nureddîn Itr gibi bazı son devir Müslüman araştırmacılar Kur'an ilimlerinden bağımsız bir tefsir usûlünün imkânından söz etmişlerdir. Mesela Hâlid Abdurrahmân el-Akk'a göre tefsir usûlü; Kur'an ayetlerinin tefsirinde müfessirin takip etmesi gereken yöntemi belirleyen ilkeler bütünüdür.[12] A. Zarzûr'un konuyla ilgili temel varsayımı da şudur: Tefsirde usûl, Kur'an'ı nasıl anlamak ve yorumlamak gerektiği konusuna açıklık kazandırmayı amaçlayan metodik bilgilerden oluşur ve tematik olarak *'Ulūmu'l-ḳur'ān*'dan çok daha dar bir alanı kapsar. *'Ulūmu'l-ḳur'ān* ise, doğrudan veya dolaylı şekilde Kur'an'la ilgisi bulunan/kurulan her konuyu ihtiva eder.[13]

Esasen, *'Ulūmu'l-ḳur'ān* ve *'Uṣūlu't-tefsīr* şeklindeki bu ayırım son derece sun'î ve sanal (mevhum) bir ayırımdır. Bunun temelsiz bir iddia olmadığını tespit etmek için, el-Akk'ın *'Uṣūlu't-tefsīr ve ḳavāiduh* (*Tefsir Usûlü ve Kuralları*) adlı eserine kabaca bir göz atmak yeterlidir. Zira müellifin müstakil bir tefsir usûlü geliştirme projesinin ürünü olarak ortaya koyduğu bu eser, aslında klasik *'Ulūmu'l-ḳur'ān* kitaplarından derlenmiş bilgiler ile fıkıh usûlündeki delalet bahislerinden özetlenmiş bilgilerin son derece başarısız bir sentezinden ibarettir. Genellikle, 'tefsir usûlü' tabirinin mucidi olarak kabul edilen Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1764) *el-Fevḍu'l-kebīr fī 'uṣūli't-tefsīr* adlı eserindeki bilgiler ise, yine sadece klasik *'Ulūmu'l-ḳur'ān* kitaplarından seçilmiş birkaç konuyla ilgili mülahazalardan ibarettir.

Tefsirde müstakil bir usûl ihdas etmeye yönelik bu başarısız girişimler, yukarıda da işaret edildiği gibi, *'Ulūmu'l-ḳur'ān* literatüründeki hiçbir eserin usûl vasfını haiz olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu savı ispat sadedinde Zerkeşî'nin *el-Burhān*'ı ile Suyûtî'nin *el-İtḳān*'ına dair birkaç mülahazada bulunmak faydalı olacaktır. Bilindiği gibi, Zerkeşî'nin, sahasındaki ilk eserlerden biri olma vasfı taşıyan ve bu yüzden iç düzeni oldukça dağınık bir görünüm arz eden *el-Burhān* adlı eseri, tefsir alanındaki usûl boşluğunu doldurmak için telif edilmiştir. Müel-

[11] Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, İstanbul 1995, s. 17.
[12] Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *'Uṣūlu't-tefsīr ve ḳavāiduh*, Beyrut 1994, s. 30.
[13] M. Adnân Zerzûr, *'Ulūmu'l-ḳur'ān*, Beyrut 1991, s. 123.

lifin ifadesiyle, erken dönemlerde yaşayan âlimler, hadis usûlünde olduğu gibi, Kur'an ilimlerine dair etraflı bir eser yazmadıkları için iş başa düşmüştür.[14]

Zerkeşî, kırk yedi bölümden (*nev'*) oluşan bu eserini, kapsayıcı (*câmi'*) bir eser olarak nitelendirmekle birlikte, *'Ulûmu'l-ḳur'ân*'ın tüketilebileceğine inanmaz. "Çünkü", der Zerkeşî, "Kur'an ilimleri sınırsız, mânâları sonsuzdur. (...) O kadar ki, insan Kur'an'daki herbir ilmi enine boyuna incelemeye kalkışsa, ömür kifayet etmez."[15]

Zerkeşî'nin *'Ulûmu'l-ḳur'ân*'a ilişkin bu kanaatinin me'hazı, fıkıhtaki mezhep imamı olan Şâfi'îden başkası değildir. Aynı hüküm Suyûtî için de geçerlidir. Zira, bu iki âlimin konuyla ilgili eserlerindeki "Kur'an'da yok yoktur" tezini desteklemeye yönelik referans çerçeveleri büyük ölçüde Şâfi'î'ye nisbet edilen sözlerden oluşmaktadır.[16] Aynı referans çerçevesi içinde el-Hasen el-Basrî, Zunnûn el-Mısrî ve Sehl b. Abdillâh et-Tusterî gibi meşhur sufilere de atıfta bulunulmuş olması,[17] epeyce ilginç, ilginç olduğu kadar da düşündürücüdür. Öte yandan, Kur'an'daki ilim ve anlamların nihayetsiz olduğu noktasında tebellür eden bu Şâfi'î-sufi (tasavvuf) ittifakı –ki buna özellikle Gazâlî sonrası dönemde Şâfi'î-sufi-Eş'arî ittifakı da denebilir–, Sünni gelenekteki hâkim Kur'an tasavvurunun orijinini tespit bakımından da son derece önemlidir.

Özetle denebilir ki, içerdiği varsayılan sayısız ilim ve anlam bakımından adeta Hadramut'taki Berhut kuyusunu andıran bir kelamı anlamanın usûlünü belirlemek imkânsızdır. Kuşkusuz, Zerkeşî ve Suyûtî de bunun farkındadır; ama onlar malum eserlerinde, imkânsızı mümkün kılmayı denemekten de geri durmamışlardır. Bu denemelerinde ne kadar başarılı oldukları meselesine gelince, *el-Burhân* ve *el-İtḳân*'ın usûl vasfını haiz eserler olduğunu söylemek olanaksızdır. Anılan iki eserin usûl vasfı taşımadıklarına ilişkin en somut gösterge ise, içerdikleri bilgi malzemesidir. Bu malzemenin önemli bir bölümü, Kur'an'ın metinsel muhtevasına ilişkin ham bilgilerin muhtelif başlıklar altında tasnif ve dökümünden ibarettir. Özellikle *el-İtḳân*'daki, Kur'an'ın ve surelerin isimleri, Kur'an'daki sure, ayet, kelime ve harf sayısı, Kur'an'daki çeşitli edatlar, yabancı kelimeler, hitaplar, Kur'an'daki isim, künye ve lakaplar, fâsıla ve seci, surelerin başlangıç ve sonları, *Ğarîbu'l-ḳur'ân, Emṯâlu'l-ḳur'ân, Aḳsâmu'l-ḳur'ân,*

[14] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 9.

[15] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 9, 12.

[16] Suyûtî, *el-İtḳân*'ın "Kur'an'dan İstinbat Olunan İlimler" başlıklı altmış beşinci bölümünde Şâfi'î'nin şöyle dediğini nakleder: "Ümmetin söylediklerinin tamamı Sünnet'in şerhidir. Sünnet'in tamamı da Kur'an'ın şerhidir. (...) Allah'ın kitabında, bir kimsenin din konusunda karşılaştığı her meseleyi çözüme kavuşturacak bir delil mutlaka vardır." Öte yandan Şâfi'î, Mekke'de bulunduğu sırada, "Dilediğinizi sorun, size Kur'an'dan cevabını vereyim" demiş; bu söz üzerine, "Eşek arısını öldüren ihramlı bir kişinin durumu hakkında ne dersin?" diye sorulunca Şâfi'î cevap olarak, "Rasul size ne getirdiyse onu alın; size neyi yasakladıysa ondan kaçının" (59. Haşr/7) ayetini okumuştur (Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 160.).

[17] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 6-9.

Mubhemātu'l-ḳur'ān gibi bahisler, esas itibarıyla, Kur'an'da ne var ne yokla ilgili bir envanter çalışmasından ibarettir.

Öte yandan umum-husus, mücmel-mübeyyen, mutlak-mukayyet, mantukmefhum gibi konular tefsirden ziyade fıkıh usûlünün; hakikat-mecaz, teşbih-istiare, kinaye-ta'riz, hazf, hasr ve ihtisar, îcâz-ıtnâb, haber ve inşâ gibi bahisler ise belâgatın konusudur. Kur'an'ın yazım şekli ve adabı, tefsir ilminin değeri, *feḍāilu'l-ḳur'ān*, faziletli ve en faziletli ayetler, *Ḫavāṣṣu'l-ḳur'ān* ve *Ġarāibu't-tefsīr* gibi konulara gelince, bunların usûlle uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Nitekim, *Ḫavāṣṣu'l-ḳur'ān*'la ilgili bölümde, özellikle esmâ-i hüsnâ ile bazı sure ve ayetlerin belli bir tertibe göre yazılıp okunması kaydıyla hastalıklara şifa, dertlere deva olacağını bildiren ve bir kısmı sahih hadis mecmualarında yer almakla birlikte önemli bir kısmı hiçbir sıhhat değeri taşımayan çok sayıda rivayet aktarılmıştır.

Bu bağlamda, vahiy-tarih ilişkisine ışık tutan esbâb-ı nüzûl, Mekki-Medeni ve nasih-mensuh gibi konulara ilişkin malumatın tefsir sürecinde müfessire önemli katkılar sağlayacağı ileri sürülebilir. Ancak, adı geçen konular dikkatlice incelendiğinde, mevcut malumatın zannedildiği kadar faydalı olmadığı görülür. Çünkü, bu bahisler çerçevesinde aktarılan bilgiler de büyük ölçüde rivayet tasnifinden ibarettir. Sözgelimi, esbâb-ı nüzûl konusunda hazarî-seferî, nehârî-leylî, sayfî-şitâî, firâşî-nevmî, arzî-semâî ayetler şeklinde başlıklandırılan bilgiler, sadece tasnif edilmiştir. Sebeb-i nüzûlle ilgili rivayetlerin aktarımında kullanılan muhtelif sîga kategorileri ise, hadis usûlündeki sübut kriterleri dikkate alındığında çok fazla bir değer taşımamaktadır. Bir başka deyişle, herhangi bir ayetin nüzûlüne yol açan olay veya sebebi tayin noktasında *sebebu nuzūli'l-āyeti keẕā* (Bu ayetin nüzûl sebebi şudur) şeklindeki ibarenin kesinlik, *nezelet hāẕihi'l-āyetu fī keẕā* (Bu ayet şunun hakkında nazil oldu) ibaresinin ise ihtimal bildirdiğini söylemek, müsellem bir hakikatin ifadesi olmaktan ziyade kadim müfessirlerin belki de üzerinde çok fazla düşünmeden kullandıkları muhtelif sîgalardan çıkarsanan zanni bir sonuçtur.

Öte yandan nasih-mensuh kapsamında zikri geçen, "metni mensuh, hükmü baki ayet" vesair kategoriler, Kur'an'ı anlamaya yardımcı olmak şöyle dursun, ilahi kelamın metinsel mevsukiyetine halel getirecek bir mahiyet arz etmektedir. Muhkem-müteşabih bahsine gelince, pek tabii olarak Sünni akideye uygun şekilde yapılan muhkem-müteşabih ayırımında da yine rivayet ağırlıklı bir malumat tasnifinde bulunulduğu dikkati çekmekte, ilgili ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ise büyük ölçüde selefin sözlerini aktarmakla ve/veya Sünni kelam kitaplarındaki malumatı özetlemekle yetinildiği görülmektedir. Kur'an'daki tekrarlar, müşkül ifadeler, ayetler arasındaki tenasüb ve insicam türünden konular ise, Kur'an'ı yazılı bir belge ya da kitap gibi okuma alışkanlığının mukadder sonucu olarak, onun edebî eşsizliğine, her harfinde ayrı bir i'câz vechi bulunduğuna vurgu yapan ve fakat nesnel-bilimsel kriterlerden ziyade dinî hamiyete dayanan basmakalıp ifadelerle geçiştirilmektedir.

Burada yeri gelmişken İbn Teymiyye'nin *Muḳaddimetu't-tefsir* adlı risalesinden de söz etmek gerekir. Çünkü bu risale, müellifinin de belirttiği gibi, Kur'an'ı doğru şekilde anlama ve yorumlamanın usûllerini içeren bir eser olma iddiası taşımaktadır. Mevcut tefsirlerden hangilerinin okunup hangilerinin okunmaması gerektiğini salık verecek kadar ideolojik ve bir o kadar da mütecaviz bir üslûbun hâkim olduğu bu eserde, Kur'an'ı doğru anlamanın usûlleri, "Tefsirdeki en güzel yöntemler nedir/nelerdir?" sorusuna cevap sadedinde, sırasıyla, Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın Sünnet'le, Kur'an'ın sahabe ve tâbiîn kavliyle, son olarak da Kur'an'ın re'yle tefsiri şeklinde belirlenmiştir.[18] Esas itibarıyla Muaz Hadisi diye bilinen hadisten mülhem olmasının yanında Şâfi'î'nin dinin asıllarına ve bilhassa Sünnet'e ilişkin görüşlerini tebcil eden bu sıralama, birkaç yönden tartışmaya açıktır. Sözgelimi, ayetin ayetle tefsir yönteminin verili mi yoksa müfessirin dirayetine mi bağlı olduğu, klasik tefsirlerdeki rivayet malzemesinin oran itibarıyla ne kadarının Hz. Peygamber'e ne kadarının sahabe ve tâbiîne ait olduğu gibi hususlar, enine boyuna tartışılmaya muhtaçtır; fakat bu tartışmanın mahalli burası değildir. Burada asıl üzerinde durulması gereken husus, İbn Teymiyye'ye ait usûl projesinin, günümüzdeki eserler de dahil olmak üzere, öteden beri mutlak kabul görmüş olmasıdır. Bu düşündürücü durumun kuvvetle muhtemel sebebi, mevcut literatürde tefsir usûlü denebilecek tek malumatın bundan ibaret olmasıdır. Nitekim yukarıda tefsir usûlünü *'Ulūmu'l-ḳur'ān*'dan farklı bir disiplin olarak düşündüğünü söylediğimiz el-Akk'ın, "En Güzel Tefsir Metotları" (*Aḥsenu ṭuruḳi't-tefsīr*) başlığı altında sunduğu yorum yöntemi de hemen hemen aynıyla İbn Teymiyye'den aktarılmıştır.[19]

Bu bahsi kapatmadan önce bir ân için Sünni âlimlerin *'Ulūmu'l-ḳur'ān* diye tesmiye ettikleri eserlerin birer usûl kitabı olduğunu farz ederek birkaç soru soralım: Bu kitaplarda, sözgelişi, Kur'an kıssalarının ne şekilde anlaşılması gerektiğine ilişkin herhangi bir kriter mevcut mudur? Kur'an'da mitolojik anlatılar var mıdır? Yoksa kıssaların tümü geçmişte yaşanmış birer tarihsel gerçekliğin hikayesi midir? Bu türden soruların cevabını aramak için başvurduğumuz malum kitaplarda, "Kur'an kıssalarının hepsi gerçektir. Çünkü Allah, masal ya da tarihsel gerçekliği olmayan hikaye anlatmaz; dolayısıyla Kur'an kıssası hikaye diye adlandırılmaz" şeklindeki imancı önermelerden başka bir izah bulmak mümkün müdür?

Yine klasik *'Ulūmu'l-ḳur'ān* kitaplarında Kur'an'daki temsilî anlatımları ne şekilde anlamamız gerektiğine ilişkin bir usûl mevcut mudur? Örnek vermek gerekirse, "İşte o gün, yeryüzü [bütün] haberlerini aktarır" mealindeki 99/Zilzâl, 4. ayeti anlamanın usûlü, "Allah yeryüzüne pekala can ve dil verir; o da bildiklerini kendine mahsus lisan-ı makaliyle tek tek anlatır. Bu, Allah için çok kolaydır" demek[20] suretiyle İmam Eş'ârî'nin sırf kudretle özdeşleştirdiği Tanrı

[18] Takiyyuddîn İbn Teymiyye, *Muḳaddimetu't-tefsīr*, (*Mecmū'ü fetāvā* içinde), Riyad 1398, XIII. 363-375.
[19] Bkz. Akk, *'Uṣūlu't-tefsīr*, s. 79-80.
[20] Bu yorum için bkz. Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtīḥu'l-ğayb*, Beyrut, ty., XXXII. 59-60; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988, XX. 102.

tasavvurunu tebcil etmek midir? Yine bu eserlerde, Allah'ın öfkelenmesi, gelmesi, gitmesi, arşa istiva etmesi gibi haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin te'viline dair sadra şifa bir yöntem bilgisi mevcut mudur? Bu noktada, "Ehl-i Sünnet ulemasının yazdığı kelam kitaplarına başvurulması gerekir" denirse, "Niçin sadece Ehl-i Sünnet kelamına?" sorusunun pekala tahmin edilebilen cevabı ne kadar nesnel ve bilimseldir?

Netice itibarıyla, klasik *'Ulūmu'l-ḳur'ān* literatüründeki bilgi malzemesi, teknik anlamda bir usûl bilgisinden ziyade Kur'an'la doğrudan ve dolaylı ilgili görülen malumat içermektedir. Bunun en temel sebebi, başta da ifade ettiğimiz gibi, tefsirin bilinen anlamda bir ilim dalı olmaması yahut belli bir ilim dalıyla sınırlandırılamayacak kadar geniş bir alanı kuşatmasıdır. Kur'an'da, Allah'ın isim ve sıfatlarından kulların fiillerine, kader-kaza, hidayet-dalâlet ve ru'yetullah gibi meselelerden şer (kötülük) problemine, mükellefin davranışlarına ilişkin şer'î-amelî hükümlerden ahlaki buyruklara, tarihsel ve mitolojik anlatılardan darb-ı mesellere kadar pek çok konuyla ilgili beyanlar bulunduğu dikkate alınırsa, tefsirin ne kadar sınırsız bir ilim olduğu, daha doğrusu bilinen anlamda bir ilim olmadığı, kendiliğinden anlaşılır. Bunun yanında hadis, kelam, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilmî disiplinlerden bağımsız bir tefsir usûlünden söz etmenin imkânsızlığı da sübut bulmuş olur. Bu noktada, hemen her müfessirin kendine mahsus bir usûlü olduğundan söz edilebilir. Ancak, mevcut literatürdeki tefsirlere, mesela Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi'* ile İbn Atiyye'nin (ö. 546/1151) *el-Vecîz*'inin mukaddimelerine göz atıldığında, maalesef buralarda da özgün bir usûlün izine rastlanmaz.

4. Fıkıh Usûlünün İmkan ve Sınırları

Usûl-i fıkh, ilgilendiği alan dahilinde gerçekten müstakil bir usûldür. Ancak, Kur'an'ı bir bütün olarak anlamak söz konusu olduğunda, bu usûl –sadece şer'î-amelî ahkamın istinbatındaki esasları anlamaya hizmet etmesi hasebiyle–, sahip olduğu imkânlar bakımından oldukça sınırlıdır. Bu sınırlılık, ilk dönemlerde, "bir şeyi bilmek ve derinlemesine kavramak" şeklindeki sözlük anlamında kullanılan fıkhın, hicrî 2. yüzyılın sonlarından itibaren İslam'daki amelî hükümlerle ilgilenen bir ilim dalını ifade eden bir terim hâline dönüşmesi ve bu çerçevede "şer'î delillerden ictihad ve istidlal yoluyla çıkarılan hükümleri bilmek" şeklinde tanımlanarak dinin fürûuna tahsis edilmiş olmasıyla ilgili bir olgudur.

Bu bağlamda fıkıh, şer'î-amelî hükümleri tafsili delilleriyle bilmekten ibaret olunca, fıkhın usûlü de, doğal olarak, şer'î-amelî hükümleri tafsili delillerinden istinbat etmeyi mümkün kılan kurallar bütünü olarak tanımlanmıştır.[21] Bu tanımda 'amelî' sözcüğünün niçin kullanıldığı ise şöyle izah edilmiştir:

> Usûl ilminde sadece amelî hükümlere ulaştıran kurallardan bahsedildiği için, tarifte 'amelî' kelimesini kullandık ve böylece itikâdî ve ahlâkî hükümleri dı-

[21] Abdulvehhâb Hallâf, *'İlmu 'uṣūli'l-fıḳh*, Kuveyt 1983, s. 11-12.

şarıda bırakmış olduk. Çünkü bunlar usûl ilminde incelenmez; itikâdî hükümler 'tevhid' veya 'kelâm' ilminde, ahlâkî olanlar ise 'tasavvuf' veya 'ahlak' ilminde incelenir.[22]

Buradaki alanlar ayırımına göre Kur'an'daki amelî hükümler fıkıh ilminin; inanç hükümleri akaid ve kelam ilminin; ahlaki hükümler tasavvuf ilminin konusudur. Peki, tefsir ilminin konusu nedir? Diğer bir deyişle, amelî hükümlerin dayandığı külli kuralları belirlemek fıkıh usûlüne, inanç umdelerini belirlemek kelam ilmine ait ise tefsir usûlünün belirlediği şey nedir? Bu sorunun cevabını daha önce verdiğimizi düşünüyor ve fıkıh usûlüyle ilgili mülahazalarımıza kaldığımız yerden devam ediyoruz.

Bilindiği gibi, fıkıh usûlünün istinbat metodlarına tahsis edilen bölümündeki merkezî ilgi, lafız-mânâ ilişkisi üzerinde odaklanır. Bu ilişki düzeyinde mânâ asıl, lafız fer'dir. Çünkü insanın dış dünyadan algıladığı nesneler (*a'yân*) önce zihinde tasavvur olunur, ardından lafızlarla somutlaşıp söze dökülür. Bu süreçte lafzın alet işlevi görmesi, mânânın asli unsur olmasını gerektirir.

Lafzın mânâya delaletine gelince, kimi usûlcüler her ne kadar delaletin tayininde sözün siyakına, söylenenin ve muhatabın konumuna dikkat edilmesi gerektiğini dile getirmişlerse de lafzi delalete mebni yorum yöntemi, nassların bütünlük ve maksadına, tarihsel ve sosyal şartlarına ağırlık veren diğer yorum tarzlarına göre daha şeklî, katı ve objektif bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte, nasslardan hüküm çıkarmada lafzi delalete ağırlık verilmesini, hukukta objektif ve sabit ölçüleri hâkim kılmak, sübjektif ve değişken bir zemine kaymasi muhtemel yorumların önünü almak türünden birtakım haklı kaygılardan kaynaklandığını söylemek de mümkündür.

Usûl-i fıkıhta, tikel hükümlere mesnet teşkil eden tümel kurallar dilin imkân ve sınırları dahilinde belirlenir. Bu çerçevede lafızlar, mânâ ve hükme delalet açısından vaz', kullanım, açıklık-kapalılık ve delalet tarzı şeklinde incelenir ve bu inceleme kapsamında lafızlar, vazolundukları mânâ itibarıyla hâs, âm ve müşterek; vazolundukları mânâda kullanılıp kullanılmaması bakımından ise hakikat, mecaz, sarih ve kinaye gibi kısımlara ayrılır. Ayrıca, lafzın mânâya delaletinin açık ve kapalı olması ve bizzat delaletin keyfiyeti gibi konularda da kategorik ayırımlara gidilir.

Nazmın ahkamına vukufiyet yollarını ifade eden bütün bu ayırımlarda aslolan, mânânın lafızdan üretilmesidir. Bu nedenle, en güçlü delalet tarzı, lafzın söylendiği alana delaletidir (ibarenin ve mantukun delaleti). Bu delalet tarzında nassın lafız ve sîgasından ilk bakışta anlaşılan harfî-literal mânâ kastedilir. Usûlcülere göre lafzın ifade ettiği mânâ nassın sevk ediliş gayesine tekabül eder. Kısaca, geleneksel usûlde esas mânâ, ibare ya da mantukun delaletidir. Gerçi, işaretin delaletinde, anlamaya konu olan nassla ilgili hadisler ile nüzûl

[22] Zekiyuddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûli'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1990, s. 25.

dönemindeki örf ve kültüre de atıfta bulunulur; ama işârî ya da iltizâmî delalette aslolan, anlamın/hükmün yine de dil ve mantık kuralları çerçevesinde belirlenmesidir. Aynı durum, evlâ delalet, delaletin delaleti, mefhûm-i muvafakât ve fahve'l-hitâb gibi farklı isimlerle de anılan nassın delaleti için de geçerlidir.[23]

Özetle, geleneksel fıkıh usûlündeki anlamanın temel gayesi, sadece Kur'an metnindeki şer'î-amelî hükümlerle ilgili istinbat kaidelerini belirlemeye yönelik olduğu için, öznenin buradaki çabası büyük ölçüde lafız-mânâ arasındaki ilişki biçimlerini keşfetmekten ibarettir. Anlamayı, Kur'an metnindeki dilsel kodları çözme çabasına indirgeyen bu yöntemin sahibi de, yine İmam Şâfi'î'den başkası değildir. Daha açık bir şekilde söylersek, fıkıh usûlünde, gerek dinî metinlerden hüküm çıkarmada lafız-mânâ ilişkisinin esas alınması, gerekse ibarenin delaletinin en güçlü delalet türü olarak kabul edilmesi gibi temel prensiplerin ana kaynağı, Şâfi'î nassçılığıdır. "Çünkü", der Şâfi'î,

> Kur'an Arapça olup hükümler zahir ve umuma göre belirlenir. Allah'ın Kitabı'nda veya Hz. Peygamber'in Sünneti'nde yahut âlimlerin icmâında âmmın hâs olduğuna veya zahirden öte bâtına itibar edildiğine ilişkin bir gösterge bulunmadıkça Kur'an'ın zahiri bâtına tahvil olunamaz. Bu hüküm hadis için de geçerlidir.[24]

Şâfi'î, bu anlayıştan yola çıkarak şekil yönünden sıhhat vasfını haiz olan her akdin geçerliğini savunmuştur. Ona göre akitte aslolan, niyet değil şekil ve surettir. Çünkü İslam niyete itibar etmemiştir. Bu itibarla, herhangi bir akit veya alışveriş, harama yol açacağı bilinse dahi, şeklen hukuka uygunluk koşuluyla geçerlidir. Sözgelişi, cinayet işleyeceği bilinen bir kişiye silah satışı yapılabilir. Çünkü, hükümlerde aslolan sedd-i zerâî değil şekle uygunluktur.[25]

Hukukta literalizm ve formalizmin mutlak hakimiyetini tesis eden bu anlayış, bir taraftan, İslam'ın bir nass ve te'vil medeniyetine dönüşmesinde başat rol oynamış, diğer taraftan da tarihsel süreçte Yahudilerin yevm-i sebt balıkçılığına benzer bir gayri ahlaki hukuk normunun (hîle-i şer'iyye) vücut bulmasına zemin hazırlamıştır.[26] Bütün bunların yanında, ümmetin gündelik yaşamda karşılaştıkları problemleri çözme veya olup bitenler karşısında vaziyet alma –ki buna bir ölçüde İslamilik sorunu da denebilir– konusunda epeyce zayıf bir reflekse sahip olmasının ardında da yine aynı anlayışın izlerine rastlamak mümkündür.[27]

[23] Geleneksel fıkıh usûlündeki delalet bahsi hakkında derli toplu bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA*, İstanbul 1994, IX. 120-122.

[24] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *İḫtilâfu'l-ḥadîs*, Beyrut 1985, s. 48.

[25] Şâfi'î, *el-Umm*, Bulak 1321, III. 65.

[26] Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şer'iyye)*, İstanbul 1996, s. 81-90.

[27] Bu bağlamda, geleneksel usûl-i fıkhın formalist bir karaktere sahip olduğuna dikkat çeken Fazlur Rahman'ın şu sözleri, burada eleştirisini yaptığımız anlayışın teolojik temellerine ışık tutması bakımından son derece önemlidir: "Gerçekten de Ehl-i Sünnet tarafından ileri sürülüp kabul edilen dogmaların ve benimsenen tutumların bazı sonuçları fıkhın temellerini etkilemiştir. Mesela, Ehl-i Sünnet aklın rolü konusunda Mutezilenin tutumunu reddetmiştir. Bu yüzden kelâmî

Mamafih, pratik yaşamda her gün bir yenisiyle yüzleşmek durumunda kalınan problemleri sınırlı sayıdaki nass ekseninde halletmenin pek mümkün olmadığı, daha hicrî 2. yüzyılın başlarında İyâs b. Muâviye (ö. 122/740 [?]) ve İbnu'l-Mukaffâ' (ö. 142/759) gibi şahsiyetler tarafından fark edilmiş ve bu çerçevede, kıyasın yetersizliği hâlinde daha doğru ve daha güzel bir çözüm yolu bulma yönünde birtakım teklifler gündeme getirilmiştir. Büyük ölçüde mevcut kıyas formüllerinin kifayetsizliğinden kaynaklanan arızayı gidermeye yönelik bu teklifler bilahare İmam Ebû Hanîfe tarafından istihsan diye formüle edilmiştir.

Bu bağlamda, Hz. Ömer'in hilafet döneminde müellefe-i kulûbun zekat payının kaldırılması, kıtlık zamanında hırsıza had uygulanmaması, tek celsede telaffuz edilen üç talakın üç ayrı talak sayılması, belli durumlarda Ehl-i kitap kadınlarıyla nikahın yasaklanması, ekonomik şartlardaki değişim sonucu diyet miktarlarının yeniden düzenlenmesi gibi uygulamaların da bir tür istihsan anlayışına dayandığı söylenebilir. Ne var ki, temelde pratik fayda ve hakkaniyet mülahazasını hukuk mantığının katılığına üstün kılma fikrinden yola çıkılarak günlük hayatın ihtiyaçlarına ve sosyal şartlara uygun kurallar koymanın aracı olarak devreye sokulmak istenen istihsan formülü de yine Şâfi'î tarafından reddedilmiştir. Her problemi lafız-beyan formülüyle çözebileceğini düşünen Şâfi'î, önceden bilinen bir çözüme dayandırılmaksızın hüküm icat etme gerekçesiyle istihsanı, "zevke göre hüküm vermek" (*telezzuz*) diye mahkum etmiştir.[28]

Şâfi'î, istihsanın şer'î hükümlerde bir istidlal metodu olarak kullanılmasına karşı çıkarken belki de genelde nassların otoritesini muhafaza etme ve istidlali kurala bağlayıp keyfiliği önleme, özelde ise yegâne ictihad metodu olarak gördüğü kıyası –ki onun kıyas yönteminde aklın işlevi, fer'lere asıl aramaktan ibarettir– sağlam bir zemine oturtmak ve terk edilmesine engel olmak gibi bir amaç güdüyordu.[29] Ancak onun İslam hukuk düşüncesinde tıkanmaya yol açan bu literalist tutumu, iyi niyete mebni bile olsa, istihsan damarının kurumasına yol açtı ve bu durum, tarihsel süreçte İslam hukukuna dinamizm kazandıracak yeni yöntem arayışlarını kaçınılmaz kıldı.

sahadaki akıl karşıtı bu tutumları, fıkhi düşüncedeki tutumlarını da etkilemiştir. Bunun sonucu olarak Usûl-i Fıkıh alanındaki önemli eserlerde, hüküm çıkarmada aklın rolünü kesinlikle reddetmişlerdir. Hatta Ehl-i Sünnet'in en akılcı ve en liberal düşünceli temsilcilerinden biri olan, Şafii mezhebine mensup Âmidî (ö. 631 H.) bile Usûl-i Fıkh'a dair meşhur eserinde bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: 'Bilmen gerekir ki, Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur ve dolayısıyla O'nunkinden başka hüküm de yoktur. Bunun zorunlu sonucu şudur: Akıl eşyanın iyi ya da kötü olduğunu söyleyemez. Nimetleri verene karşı şükrü de gerekli kılamaz. Şu hâlde, Şeriat'ın getirdiği vahiyden önce hiçbir hüküm yoktur...' İşte dogmatik teolojinin Fıkıh Usûlü'ne sokmuş olduğu en önemli öğreti budur. Yine aynı şekilde, insan iradesinin etkisizliği gibi, Fıkıh Usûlü'nü etkilemiş olan başka öğretiler de mevcuttur." Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995, s. 157.

[28] Bkz. Şâfi'î, *el-Umm*, VII. 294 vd.

[29] İstihsan hakkında derli toplu bilgi ve değerlendirme için bkz. Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 339-346.

Bu cümleden olmak üzere, hicrî 8. yüzyılın Endülüs muhitinde yetişen Şâtıbî (ö. 790/1388), geleneksel usûlün pratik yaşamdaki sosyal değişimlerin meydan okuyuşuna karşı tüm imkânlarını kullandığını düşünerek makâsıd kuramı üzerine inşa ettiği alternatif bir anlama (fıkh) metodolojisi önerdi. Nassların tatbikinde insanların faydası ilkesini ön plana çıkaran Hanbelî hukukçusu Necmuddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) ise, özellikle muamelat alanında maslahatın nass ve icmâdan daha güçlü olduğuna, dolayısıyla bu alanda maslahatın nassa mukaddem kılınması gerektiğine vurgu yaptı. Ancak, Tûfî ve Şâtıbî'nin İslam hukuk düşüncesindeki tıkanıklığı gidermeyi hedefleyen bu projeleri, son dönemlere kadar çok fazla bir ses getirmedi. Kur'an ve tarihsellikle ilgili aktüel tartışmalarla birlikte Türkiye'deki İlahiyatçıların da ilgisine mazhar olan bu projeler, gelenek taraftarlığıyla temayüz eden kimi çevrelerce, sözüm ona yerli müsteşrıkların İslam'ı Protestanlaştırmaya yönelik çabalarını meşrulaştırma aygıtı olarak değerlendirildi.

Sonuç

Bugün Kur'an'ı anlamak, eğer salt iman ve amel sorunundan ibaret ise, hiçbir usûl ve yönteme gerek yoktur. Nitekim şu ân pek çok Müslüman, bu makaleye konu olan tartışmadan hiç haberdar olmadığı hâlde büyük ölçüde ebeveyninden veya din görevlilerinden öğrendiği diniyle barışık bir şekilde hayatını sürdürmektedir. Üstelik Kur'an söz konusu olduğunda, hiçbir anlama sorunu da yaşamamaktadır. Anlamadan maksat buysa şayet, ne usûle ihtiyaç vardır ne de usûl hakkında tartışmaya. Yok eğer Kur'an'ı anlamadan maksat, aynı zamanda zihinsel ve entelektüel çaba gerektiren bir faaliyet ise, usûl elbette en öncelikli ihtiyaçtır. Bizce bu tür bir anlamanın usûlü, lafız-mânâ ilişkisi üzerine değil metin-tarih ilişkisi üzerine kurulmalıdır. Bu çerçevede Kur'an, kendi tarihsel özgüllüğü içinde Hz. Peygamber'in siretine paralel bir şekilde okunmalı ve ilahi iradenin bizden ne istediği, bu okumadan elde edilecek veriler ışığında ortaya konulmalıdır.

'Ulūmu'l-ḳur'ān literatürü, Kur'an'ın bu şekilde okunup anlaşılmasına katkı sağlayacak türden hemen hiçbir veri içermemektedir. Aynı hüküm, ilk döneme ait rivayetler hariç tutulmak kaydıyla, tefsir için de geçerlidir. Kaldı ki tefsir, muayyen bir ilim dalı da değildir. Çünkü Kur'an'da bahsi geçen her şey tefsirin konusudur. Bu yüzden sınırı yoktur. Sınırı olmadığı için hadis, kelam ve fıkıh gibi disiplinlerden bağımsız bir usûlü de yoktur. Genellikle 'tefsir usûlü' anlamında kullanılan *'Ulūmu'l-ḳur'ān* tabiri ise, anlama ve yorumlamaylà ilgili bir yöntem bilgisine değil Kur'an'la doğrudan veya dolaylı şekilde ilgisi kurulan çok geniş bir malumat alanına delalet etmektedir.

Fıkıh usûlü, mükelleflerin davranışlarına taalluk eden hükümlerin bilinmesi anlamında müstakil bir usûldür. Ancak bu, nassları re'sen veya yeniden anlamanın yöntemi olmaktan ziyade, daha önceden gerçekleştirilmiş olduğu varsayılan anlama ediminin sonuçlarını, birtakım metinsel ve dilsel esaslara dayan-

dırma girişiminden ibarettir. Ayrıca burada söz konusu olan anlama, sadece şer'î-amelî hükümlerle sınırlıdır. Bu sınırlılık, daha önce belirtildiği gibi, fıkhın dinin fürûuna tahsis edilmesinin bir sonucudur.

Geçmiş asırlarda, bireysel ve toplumsal yaşantının tamamen nassa göre düzenlenmesi gerektiği fikrine istinaden Kur'an'ın anlaşılması meselesi ahkam ayetleriyle sınırlandırılmış, dolayısıyla fukaha, sair konularla ilgili ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorununa kafa yormamış olabilir. Ancak bugünkü durum çok farklıdır. Bu farklılık, Kur'an'ın bir bütün olarak nasıl anlaşılması gerektiği noktasında düğümlendiği için, ilgi alanını amelî hükümlerle sınırlandıran geleneksel fıkıh usûlünün bu düğümü çözmesi pek mümkün gözükmemektedir.

Öte yandan, geleneksel usûlde, Şâri'in hitabı olarak kabul edilen hükmün bir defada tüm zamanlar için vazedildiği düşünülmüş; tabiatıyla zıhar, ilâ, iddet, liân, hul', kölelik ve çok evlilik gibi, tamamen mümkün bir tarihsel ortam içinde vücut bulan, diğer bir deyişle, cahilî Arap örfünden tevarüs edilen uygulamaların İslam'ın temel ahlak ilkeleri çerçevesinde tashihini hedefleyen hükümler, hesabı verilmemiş bir evrensellik söylemine bağlı olarak her zaman ve zeminde mucibince amel edilmesi gereken hükümler olarak görülmüştür.

Kur'an'daki her hükmün tarih-üstü geçerliliğe sahip olduğu düşüncesinden hareket edildiği taktirde, usûl kaidelerinin metindeki lafız mânâ ilişkisi üzerine bina edilmesi son derece makuldür. Yine söz konusu düşünce esas alındığında, geleneksel usûlün, hâlen dinamik ve işlevsel bir usûl olduğu söylenebilir. Buna mukabil, söz konusu hükümlerin, bilhassa muamelat ve ukubatla ilgili hükümlerin, ilahi hitabın müstakbel muhataplarının muhtemel durumları da göz önüne alınarak vazedilmediğine, dolayısıyla ilgili hükümlerden bir kısmının tarihsel süreçte menatını kısmen veya tamamen yitirmiş olduğuna inananlar için, geleneksel usûlün bugünkü anlam arayışlarına katkı sağlayacak çok fazla bir imkân içerdiği söylenemez.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 85-104

Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?

MEHMET PAÇACI
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
pacaci@divinity.ankara.edu.tr

özet
Çalışmanın ilk bölümünde İslam'ın temel kaynakları ve bu kaynakları yorumlamak için geliştirilmiş, hadis, tefsir, fıkıh ve kelam gibi dinî bilimler, klasik dönemde birbirleri ile ilişkileri bakımından incelenmektedir. Bu bilimler, betimsel ve kuralsal yapılarıyla birbirlerini tamamlayan bir yapıya sahiptirler. Çalışmanın ikinci kısmı ise çağdaş dönemde çağdaşlığın, seküler ve Protestan dünya görüşlerinin etkisi altında söz konusu kaynakların, özellikle Kur'an'ın geçirdiği tanım değişikliği ve sonuç olarak klasik dönemde geliştirilmiş disiplinlerin nasıl işlev ve tanım değişikliğine uğradığı ele alınmaktadır. Çağdaşlığın bir sonucu olarak söz konusu disiplinler arasındaki birbirini gerektiren ilişki biçimi bozulmuş ve mesela tefsir, Protestan metinciliğinin etkisiyle klasik dönemdeki betimleyici özelliğine karşıt olarak, kural koyucu bir özellik kazanmıştır. Ayrıca klasik dönemin kural koyucu disiplinleri olan kelam ve özellikle fıkıh, çağdaş dönemde büyük oranda işlevlerini yitirmişlerdir.

anahtar kelimeler
Nakli Bilimler, Tefsir, Hermeneutik, Çağdaşlık, Yabancılaşma

Bilimlerin tanımlanması ve dizinlenmesi, uygarlıkların kendi-bilinçleri, dış dünyaya nasıl baktıkları ve nesneleri nasıl anlamlandırdıkları ve kümelendirdikleriyle doğrudan ilgilidir. İçinde bulunduğumuz dönemde Müslümanların yaşadığı önemli kimliksel bunalımlardan birisi de, nesneleri kümelendirmeye ilişkin güçlükler ve belirsizlikler içinde bulunmasıdır. Onun âfaktaki ve enfüsteki bilgi nesnelerini dizinlemeye ilişkin zihinsel bulanıklığı, kaçınılmaz olarak kimliksel bir bunalım olarak ortaya çıkmaktadır. Kadîm dönemin güçlü birikiminin çarçabuk terk edilemezliği ile çağdaş dönemin en azından eşdeğer çekim gücünün baskısı, bugün Müslüman zihinde onulmaz bir gerilim yaratmaktadır. Aynı ânda eskiye ve yeniye duyduğu öykünmelerle, geleneksele ve çağdaşa karşı geliştir-

diği taklit tutumları ve gözü kara aşklarla Müslüman kişi bugün, çağın hâkim aklı karşısında ötelenmiş bir dünya görüşünün izleyicileri olma iddiasındadır.

Bu çalışma, temelde iki farklı geleneğin Kur'an bağlamındaki bilgi üretim çabalarına atıfta bulunacaktır. Kadîm Müslüman gelenek, kendi kavram dünyasını geliştirmişti. Yaklaşık iki yüzyıl önce, çağdaş döneme girilmesiyle birlikte Müslüman dünyada bir dönem bitti ve bir yenisi başladı. Çağdaşlık Müslümanlıkta birçok temel unsurun yeniden tanımlanmasına neden oldu.

Din Bilimleri ve Sekülerizm

Eski dönemde din bilimleri dünya görüşlerinin odağında bulunuyordu. Bu merkezi konum, bilimlerin sınıflandırılmasında kendisini açıkça ortaya koymuştur. İslam bilim geleneğinde bilimler, naklî bilimler ve akli bilimler olarak, temelde iki kısma ayrılmıştır. Buna göre tefsir, hadis, fıkıh ve kelam temel naklî bilimler olarak sayılmıştır. Akli bilimler arasında ise, mantık, aritmetik, geometri gibi alt disiplinleri ele alan riyazi bilimler, müzik, tabiiyyat ve ilahiyat bilimleri sayılmaktadır.[1]

Ne var ki, seküler dünya görüşünün çağın aklının en temel karakteri olmasıyla birlikte, hangi dinden olursa olsun din bilimleri diğer disiplinler arasındaki merkezî yerini yitirdiler. Dinî gelenekler, modern döneme kadar insanlık tarihinde uzun bir süre, oldukça kapsamlı dünya görüşleri sunmuşlardı. Dinî dünya görüşleri, yaratılıştan ölüm-ötesine, ritüellerden hukuka kadar hayatın bütün alanlarını içeriyorlardı.[2] Böylece, insanın bütün zihinsel çabaları da buna göre tanımlanıyor, bütün bilimler dinî geleneklerin sunduğu dünya görüşlerinin belirlediği çerçeve içinde görülüyordu. Bu ise toplumların insani ve maddi kaynaklarının bu alana aktarılmasını doğuruyor, bu da gerçekten din bilimlerinin güçlü ve etkili bir şekilde temsil edilmesi sonucunu doğuruyordu.[3] Dinî dünya görüşünün emrine verilen bu disiplinler ve ortaya koydukları ürünler de, diğer zihinsel çalışmaların ve kültürel etkinliklerin temelini oluşturuyordu. Ancak, çağdaşlıkla birlikte dinî geleneklerin sunduğu bu çerçeve köklü bir şekilde değişti, yerine aşkın varlık fikrinin dışlandığı bir dünya görüşü konuldu. Daha önce gerek Doğu'da gerekse Batı'da ilahi kaynaklı kutsal kitaplara dayanarak dünya görüşleri kurgulayan mütekellim ve fakihlerin yerini, sadece insanın bilgi yetileriyle elde ettiği bilgilerine dayanan, yetenekli bilim adamları aldı. Bütün bilimler artık bu temel anlayışla yeniden tanımlandı. Çağdaş dönemle birlikte, bütün bilim alanları bu defa dindışı bir çerçevede üretilen dünya görüşünü meşrulaştırmak ve işler kılmak için bilgi üretmeye koyuldular. Bugün din, beşerî bilimler genel alanı içerisinde, daha çok felsefenin, sosyolojinin, psikolojinin ve tarihin alt alanlarından birisi olarak tarihte yaşanmış ve izleri günümüz toplumlarında hâlâ devam etmekte olan

[1] Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986, II. 555 vd, 566 vd.; Gazâlî, *Mustasfa*, terc. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994, I. 2.

[2] İbn Haldûn, din sahibi diğer bütün kavimlerin de bu türden şer'î ilimlere ihtiyaç duyduklarını belirtir. *Mukaddime*, II. 458.

[3] Bkz. İbn Haldûn. *Mukaddime*. II. 485.

ve kuralsal bir değeri bulunmayan bir olgu olarak ele alınmaktadır. Aydınlanma ile birlikte, bilim adamlarından dinin dışına çıkıp ona bir nesne olarak bakmaları ve bu nesne hakkında betimleyici bir yöntemle nesnel sonuçlar üretmeleri isteniyor.[4] Bundan böyle, din disiplinleri ya dinin tarihte oluşturduğu külliyatı çalışmak ya da bir kültürel geleneğin sınırlarını aşmayan çalışmalar yapmak durumunda kalmışlardır. Din bilimlerinin bu alanın dışına çıkması ve dünyanın dinî dünya görüşü temelinde yorumlanması çağdaşlığın en büyük günahlarından kabul edilmiştir. Kutsal kitapların bilimsel bir çerçevede işlenmesi kural koyucu değerler üretmek amacıyla değil, ama tarihin bir döneminde belirmiş bir dokümanın çeşitli açılardan çözümlemesi çerçevesinde görülmektedir. Mesela, esasen kelam ve fıkıh gibi kural koyucu olan disiplinlerde yapılacak çalışmaların tarihteki üretimleri ve tartışmaları konu alan çalışmalar olarak kalması istenmektedir. Bir şekilde kurallar konulduğunda ise, bunların çağdaş ilkeleri doğrulaması buyurulmakta, aksi takdirde bunların alabildiğine gayri meşrulukları ilan edilmektedir.

Çağdaş dönemde din bilimlerinin geldiği yeri görebilmek için, çalışmamıza öncelikle naklî bilimler olarak adlandırdığımız disiplinlerin özgün ortamlarında kazandığı tanım ve işlevleri inceleyerek başlayacağız. Bu disiplinler, İslam geleneğinin kurucu metinlerini oluşturmak, onları yorumlamak, temel düşünme ve bilgi üretme biçimlerinin ayırıcı özelliklerini ortaya koymak ve nihayet geleneği sürdürmek görevini yüklenmiş durumdaydılar.

Kur'an, Tefsir ve Diğer Dinî Disiplinler

Kur'an, İslam'ın diğer metinsel kaynağı olan Sünnet gibi, yorumsamanın bütün biçimlerine muhatap olmuştur. Bütün İslam disiplinleri kendi konuları, işlevleri ve bu işlevlere uygun yöntemleri doğrultusunda Kur'an'ı konu edinmiş ve onu yorumlamıştır. Kur'an, farklı okumalar ve telaffuzlar (kıraat ve yedi harf) bakımından, kayda geçirilmiş sözlü hitabın bir ürünü olarak inceleme konusu edilmiştir. Ayrıca, ayetlerin kronolojisine dair haberler, yorumlamanın kaynaklarından birisi olmuştur. Kur'an'ın cümleleri tarihsel sözler olarak görülmüş ve bu bağlamda ayetlerin söylendiği genel ve özel tarihsel ortam, hadis rivayetleri ve tarih kaynaklarının kullanılmasıyla tarih bilgisini temel alan yorumsamanın konusu olmuştur. Yine Kur'an, İslam ilimlerinde temel olarak birer dil nesnesi olarak görülmüş ve dilbilimsel araştırmalara konu edilmiştir. Kur'an'ın ayetleri ve kelimeleri, lügat, nahiv, sarf ve iştikak yönünden ele alınmıştır. Kur'an, ma'âni, beyan ve bedîî incelemelerinde edebî bakımdan ele alınmıştır. Bundan başka, Kur'an, teoloji, ahlak, siyaset ve hukuk gibi normatif alanlarda da İslam geleneğinin metinsel kaynaklarından biri olmuştur. İslam geleneği, insan hayatının bu alanlarında Kur'an kaynaklı kuralsal sonuçlar üretmiş ve bu hükümleri hayata geçirmiştir. Bu üretim için de Kur'an, metinsel bir kaynaktan hüküm üretmenin yöntemleriyle ele alınmış ve yorumlanmıştır. Öyleyse Kur'an, İslam disiplinle-

[4] Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, s. 49, 19.

rinde, hem tarihsel söz, hem de tarihsel bağlamından bağımsızlaşmış bir söylem[5] ve metin olarak görülmüştür. Esasen böyle de görülmesi gerekiyordu. Özellikle kelam ve fıkıh, bir geleneğin işletilmesi ve canlılığını koruyabilmesi için gerekli olan kuralsal üretimleri, Kur'an'a ve diğer metinsel kaynaklara, farklı metin yorum yöntemleri uygulayarak başarabilmişlerdir.[6]

Bu aşamada İslam geleneğinin temel disiplinlerine tefsiri merkez alarak daha yakından bakmak istiyoruz. Yorumsama açısından tefsir disiplininin Kur'an metnine 'açıklama' getirmeyi amaçladığını söyleyebiliriz. Bu amacı yerine getirebilmek için tefsirde iki temel alanda çalışma yapılır. Bunlardan birisi Kur'an'ın dil, diğeri ise tarih açısından incelenmesidir.[7] Tefsir disiplininin alt konu başlıkları ve Kur'an'ı konu alan araştırma alanları olarak görebileceğimiz *Kur'an ilimleri* gözden geçirildiğinde, bunların temel ilgisinin, daha önce belirtilen, belli başlı iki alan çerçevesinde kaldığı görülecektir.[8] Tefsir, diğer disiplinlere nazaran Kur'an'ı İslam'ın kurucu döneminde söylenmiş bir 'söz' olarak görür. Ayetin sebeb-i nüzûlünü dikkate almak, onun tarihin belli bir dönemiyle bağlantılı bir anlatım olduğunu öncelikle kabul etmenin kaçınılmaz bir sonucudur.[9] Yine Kur'an

[5] Klasik yöntembilimdeki *"el-'ibre bi umûmi'l-lafz"* ilkesi bunun açık göstergesidir. Diğer taraftan, *te'vîl* kavramında da, tarihsel bağlamından uzaklaşmış bir söz veya metin anlamının içkin olduğunu söyleyebiliriz. Bu kavramda dilin olanaklarını kullanarak çeşitli muhtemel anlamları telaffuz etmek anlamı bulunmaktadır. Bkz. Mâturîdî, *Ayatun ve Suverun min Te'vîlât'il-Kur'ân*, tahk. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul: İmam Ebû Hanîfe ve İmam Maturidi Vakfı, 2003, 3 vd. Poul Ricour, bu duruma *autonomization* (bağımsızlaşma) terimiyle atıfta bulunmaktadır. Ona göre, yazılı söylemle birlikte, yani söylemin yazıya geçirilmesiyle birlikte, "Artık metnin söylediği şey, yazarın söylediğinden fazla bir şeydir ve her yorum (*exegesis*) kendi prosedürlerini, yazarın psikolojisiyle bağlarını koparmış bulunan bir anlam dairesi içinde açar." Paul Ricour, "Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anlamlı Eylem", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, der. ve ter. Hüsamettin Aslan, İstanbul: Paradigma, 2002, s. 104.

[6] Nitekim *te'vil* İmam Mâturîdî tarafından, fukahanın işi olarak görülmüştür. Mâturîdî, *Ayatun ve Suverun*, s. 3.

[7] İbn Haldûn, tefsir ilminin içeriğini anlatırken, Kur'an'ın Arap dili ve Arap dilinin belagatiyle inen, Kur'an'ın Allah'ın birliğini ve dinî vazifeleri, vaka ve hâdiselere uygun olarak ayet ayet inerek bildirdiğini belirtmektedir. Kur'an'ı incelemek de bu konulardaki bilgilere dayanmaktadır. *Mukaddime*, II. 464 vd.

[8] Kur'an'ın iç düzeni ve okunuş biçimlerini ele alan tecvid ve kıraat gibi konuları bir kenara bırakacak olursak, *'ulûmu'l-kur'ân* konularını temel olarak iki ana başlık etrafında toplamak mümkündür. *İtkân*'ın ilk konusu, "Mekki ve Medeni Bilgisi"dir. Bunun ötesinde Suyûtî, Rasulullah'ın seyahati sırasında, uyurken veya uyanık iken, kışın veya yazın vb. inen ayetleri çok daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirmektedir. Nüzûl sebebi bilgisi, ilk inen, en son inen, ayrı ayrı ve bütün olarak inen ayetler şeklinde oldukça ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Temeldeki bu tarihsel bakış açısının çarpıcı kanıtları arasında, "Bazı Sahabe'nin Diliyle İnen Ayetler" ve "Kendisi Hakkında Ayet İnenlerin İsimleri" gibi konu başlıklarına da rastlamak mümkündür. Diğer taraftan, geri kalan konular büyük oranda Kur'an'ın dili ile ilişkilidirler. Kur'an'da Hicaz dilinin dışındaki kelimeler, daha da ileride yabancı kaynaklı kelimeler, eşanlamlı, eşsesli kelimeler, kapalı ve açık anlamlı kelimeler gibi semantik konular, edatların anlamları, irab kuralları gibi gramatik konular ve kinaye, mecaz ve başka edebî sanatlar gibi, edebiyat alanı altında ele alınacak konulardır. Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1978.

[9] Tefsir kavramının tanımları bunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim İmam Mâturîdî tefsiri, ayetlerin indiği şartlara şahit olmuş sahabenin bir işi olarak görmektedir. Mâturîdî, *Ayatun ve*

ilimleri ve tefsir, ayetlerin Mekki ya da Medeni olması bakımdan tanınabilmeleri için belli ölçütler getirmeyi dener. Böylece, tefsirin, büyük oranda anlamı belirlemeye yönelik bir metin çözümlemesi yöntemi uyguladığını söyleyebiliriz.

Burada yorumsama tarihindeki temel yöntemsel bir ayrışmanın dikkate alınması gerekir. İslam yorumsama geleneği Hıristiyan geleneğinin büyük oranda benimsediği gnostik/alegorik-tipolojik karakterli yorum çizgisine iltifat etmemiştir. Bütün İslam ilimleri, metni ve onun kendiliğini esas alan bir özelliğe sahiptir.[10] Tefsir disiplini de aynı karakterde bir yorumsama anlayışı üzerine kurgulanmıştır. Tefsir, dilbilimsel ve tarihsel bir çözümleme yöntemini izlemektedir ve bu amaç için gerekli olan alt bilimleri kullanmaktadır. Mesela bu süreçlerin tamamında işlenilen konu gereği, gramer, belagat, ma'ânî, bedîî ve tarihsel atıflarıyla hadis ve tarih gibi bilimler kullanılmıştır.[11] Başka bir metin çözümlemesi disiplini olan hadis şerhi de, yaptığı iş gereği tefsir benzeri bir metodla çalışmak durumundadır. İslam din ilimleri geleneğinin temel yorum kuramını oluşturan usûl-i fıkh, sözünü ettiğimiz tercihin en açık göstergesidir.[12] Buna karşın, bâtını ve işari tefsir, daha çok, metin dışı öznel bilgilenmeyi (*keşf*), metnin zahirî anlamını dışlayarak onun içsel ve deruni anlamına ulaşmayı esas alan bir yorum yöntemini benimsemiştir.[13] Ancak bu, büyük oranda geleneğin meşru kabul ettiği yöntemsel sınırlar içerisinde yer bulamamıştır.

Eski yöntembilim, tefsir ve diğer disiplinler bağlamında da gördüğümüz gibi, metni temel alan bir çalışmayı esas almakta ve bu çalışma için de çeşitli alt disiplinleri kullanmaya dayanan bir temel özelliği yansıtmaktaydı.[14] Bu temel yaklaşım esasen, ilk olarak İslam uygarlığının keşfettiği yöntemsel bir yaklaşım değildir. Hıristiyanlık öncesinde İskenderiye ve Antakya yorum kuramı geleneklerinin rekabeti, Hıristiyan gelenekte, bizim bâtını dediğimiz alegorik-tipolojik tutumu benimseyen İskenderiye çizgisinin yükselmesiyle devam etmişti. Buna karılık Yahudi gelenek, metnin dilini ve tarihsel bağlamını dikkate alan ve böylece metnin sahibinin kastını ortaya çıkarmayı hedefleyen Antakya çizgisini sürdürmüştü.[15] Daha sonra Müslüman uygarlık da temel olarak aynı çizgiyi benim-

Suverun, s. 3 vd. Yine Zerkeşî, Huveyyi'den aktardığı tefsir tanımında, mütekellimin muradını bilmenin ancak ondan sözü işitmekle ya da işiteni işitmekle mümkün olabileceğini belirtmekte ve Kur'an bağlamında da bunun Resulullah'ı işitmekle mümkün olabileceğini belirtmektedir. *El-Burhân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y., s. 16; Zerkeşî'nin kendi tefsir tanımı da tefsirin yöntemindeki bu iki alana atıfta bulunmaktadır. *Age.*, s. 148.

[10] İbn Haldûn, Kur'an ve hadisin ancak lügat, nahiv, beyan ve edebiyat gibi dilbilimleri yardımıyla anlaşılabileceğini belirtmektedir. *Mukaddime*, II. 458.

[11] Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, II. 231.

[12] Bkz. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, 1997, s. 207.

[13] Pierre Lory, *Kaşani'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yay. 2001, s. 15 vd.

[14] Bkz. Hallaq, *A History*, s. 207 vd.

[15] Hıristiyan yorum geleneğinin izlediği alegorik çizgi, eski Helenistik Yunan'da Stoacılara kadar gitmektedir. Daha sonra bu yaklaşım İskenderiye'de Yahudi filozof Filon tarafından geliştirilmiştir.

semiştir. Bu seçim, esasen, Resulullah'ın tefsir örneklerine kadar götürülebilir.[16] Bu örnekler, Müslüman uygarlığın özelliğini ve yorumbilimsel anlamda kaderini büyük oranda belirlemiştir. Yahudi ve İslam geleneklerinin birer hukuk uygarlığı olarak benzerliklerinin ve bâtını, işari yorum yönteminin İslam geleneğinde fazlaca zemin bulamayışının nedenlerini burada aramak yanlış olmaz. İslam uygarlık geleneğinde fıkıh usûlü geleneği, Antakya yorum çizgisinin son derece gelişmiş bir kuramını oluşturmuştur. Fıkıh usûlü, İslam geleneğinde metin oluşturma ilkelerini koymaktan başlayarak, yorumsamanın betimsel noktasından kuralsal son noktasına kadar farklı yorum biçemlerinin yöntem kuramı bağlamında ele alındığı bir alan olarak[17] yorumlanan metnin kendiliğini korumayı esas almaktadır.[18] Bütünüyle hadis, tefsir, kelam ve nihayet fıkıh bu karakterdeki bir yorum anlayışı üzerine oturtulmuştur. Hıristiyanlık ise gnostik-tipolojik yorumbilimsel seçimini Reform dönemine kadar büyük oranda sürdürmüştür. Augustine'nin (354-430) Antakya çizgisi lehindeki çıkışı da, çok etkili olamamıştır. Ancak Aydınlanma ile birlikte, Protestan Hıristiyanlık, Antakya yorum kuramı geleneğine daha köklü bir şekilde yeniden yönelmiştir.

Bu bakımdan tefsirde temel olarak izlenen dil ve tarih ağırlıklı yöntemin öncelikli amacının, Kur'an metnini korumak ve onun öznel eğilimlerce aşılmasına izin vermemek olduğunu açıklıkla görmekteyiz. Bu yöntemsel tercih sayesinde tefsir ürünlerinde metni tehdit eden ön-yargılar belli bir düzeyde tutulabilmiştir. Mesela gelenekteki hemen her bir kelami duruş, Kur'an üzerinden bir meşruiyet arayışıyla kendi görüşlerine tefsir ürünlerinde yer vermiş olsalar da,

Ona göre, sıradan okuyucunun anlayabileceği zahirî anlamın ötesindeki ve Tanrı'nın sıradan okuyuculardan gizlediği anlama, ancak belli bir süreçten geçmiş ve belli tecrübeler edinmiş olanlar varabilir. Bu anlam ise, zahire değil de ruha yönelen çok nadir kişilere açılmıştır. Daha sonra Hıristiyanlığın erken dönemlerinde Origen bu yorum biçimini sürdürmüştür. Metnin kendiliğini aşan bu yöntem Hz. İsa'nın Eski Ahit'te haber verildiği şeklindeki Hıristiyan tezini doğrulamada kullanılmıştır. Alegorizmin Hıristiyanlıkta aldığı bu biçim de tipoloji olarak adlandırılmıştır. Origen *On Principles* adlı yapıtında anlamın üç tabakasından söz etmektedir. Daha sonra bu üç sayısı dörde çıkarılmıştır. Ortaçağ Hıristiyan hermeneutiğine göre, literal, alegorik (dogmatik yorum), ahlaki ve anagojik (eskatolojik yorum) olmak üzere anlamın dört düzeyi bulunmaktadır. Buna karşılık Antakya okulu geleneğini izleyen Augustine metindeki kapalı yerlerin açık olanlarına başvurularak açıklanmasını önermektedir. (Bu yaklaşım, İslam geleneğinde "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" şeklinde formüle edilecektir.) Augustine ayrıca, yorumcunun yorumunda başarılı olabilmesi için, metinsel kaynakları okumuş olmalı ve İbranca ve Yunanca gibi dilleri bilmelidir. Yorumda başarı için mecazi ifadeler belirlenmeli, belagat da bilinmelidir. Protestan döneme gelindiğinde Luther, Hristiyanlıkta hâkim olan alegorik yorumu reddederek Augustine'yi izlemiştir. Bkz. Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, London: Yale University Press, 1994, s. 23-44.

[16] Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: Elif Ofset, 1979, s. 231-234.

[17] Bkz. Gazâlî, *Mustasfa*, I. 4; İbn Haldûn, fıkıh usûlünde Kur'an ve hadis gibi metinlerin subutu sorunsalından sonra, onlardaki lafız ve kelimelerin mânâlara delaletinin incelendiğini belirtir. Bunları öğrenmek için de gerekli olan dil kanun ve usûllerinin de gramer ve beyan ilimlerinde öğrenildiğini ekler. Ancak ibarelerin delalet ettikleri anlamları anlamak da yeterli değildir. Aryıca şer'î hükümleri elde etmeyi sağlayacak birtakım ilkeleri de bilmek gerekmektedir. *Mukaddime*, II. 505vd.

[18] Gazâlî, *Mustasfa*'da bir delil olarak Kitab'ı incelerken onda olan ve olmayan şeyleri, subut yolunu, hakikat-mecaz, Arapça ve yabancı dil gibi hususları ve nasih gibi konuları ele alacağını belirtmektedir. I. 8

tefsirin yöntemi, onların metnin kendiliğini –gnostik-bâtını yöntemde olduğu gibi– aşmalarına izin vermemiştir. Zemahşerî her ne kadar Mutezili olsa da, söz konusu yöntem onu metnin çerçevesinde kalmaya zorlamıştır. Bunun sonucu olarak *Keşşâf* kendisinden sonraki hemen bütün Sünni tefsir ürünleri tarafından alıntılanmıştır.[19] Hatta onun söz konusu yöntemi uygulamadaki başarısı her zaman kabul edilmiştir. Oysa Sünni paradigma içinde yer bulabilen işari tefsir ürünlerine iltifat edilmemiştir. Bunun temel nedeni, yorumsamadaki yöntemsel ayrılıktır.[20] İşari yorum yönteminde, metnin ve lafzın kendiliğini koruyan temel duruş aşılmış ve yorumcunun öznel kabulleri metnin kendiliğini tahakkümü altına almıştır. İşari yorumların kelami ve yöntemsel meşruiyeti ise metnin zahirî anlamına yakınlığıyla ölçülmüştür.[21]

Ancak, hemen belirtilmelidir ki, İslam geleneğinde herhangi bir bilimsel ürüne meşruiyet kazandıran unsur, son kertede, ilk muhataba ve nesle kadar uzandığı kabul edilen dünya görüşü veya meşru kelami duruş olmuştur.[22] Öyleyse yorum bu kelami duruş çerçevesinde gerçekleşmelidir.[23] Bu bakımdan Kur'an'ın 'rey' ile tefsiri kabul edilmemiştir. Buradaki rey, çağdaş dönemde çoğu zaman anlaşıldığı gibi, 'salt akıl' değil, geleneğin paradigmatik belirleyiciliğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve öncüllerini meşru kelami paradigma dışından alan belli bir tür akıldır.[24] Esasen, ön-anlamasız olarak bir sistem oluş-

[19] Nesefî ve Beydavî tefsirleri, Zemahşerî'nin birer Ehl-i Sünnet versiyonu durumundadır. Bunun dışında Zemahşerî bugüne kadar, Ehl-i Sünnet tefsirlerinin başlıca iktibas kaynaklarından biri olmayı sürdürmektedir. Ayrıca bkz. Abdulazîz Buhârî, Pezdevî şerhinde, Mutezilenin görüşlerini eleştirdiği sayfalarda, *Keşşâf*'tan alıntılar yapmaktadır. *Keşfu'l-esrâr*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1994, I. 35-38

[20] Pierre Lory, *Kaşani'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri*, s. 20, Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınilik ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Ankara: Kitâbiyât, 2003.

[21] Bkz. Pierre Lory, *Kaşani'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri*, s. 20

[22] Zerkeşî, Kur'an ilimlerinin anası olarak 'tevhid', 'tezkir' ve 'ahkâm' temel alanlarını saymaktadır. Bu alanlar, bir paradigmayı tanımlayan temel inançsal ve amelî normatif alanlardır. Bunlar Allah'ın sıfatları, ahiret ve ceza konuları ve amellere değer biçilmesini içermektedir. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, s. 17. Ayrıca bkz. Gazâlî, kelamı bütün naklî ilimlerin üzerinde külli bir ilim olarak görmektedir. Buna göre kelam, akli bir disiplin olarak tefsir, hadis, fıkıh gibi diğer cüz'i disiplinlerin kullandığı delillerin tanımlarını yapar ve onların aklen meşruiyetlerini belirledikten sonra Kur'an, Sünnet, icmâ gibi dinî delillerin işlenmesini diğer ilimlere bırakır. *Mustasfa*, I. 4.

[23] Pezdevî, ilimlerin iki çeşit olduğunu ve bunlarını ilkinin *'ilmu't-tevhîdu ve'ş-şıfat* olduğunu belirtmektedir. Bu ise, Kitab'a Sünnet'e sarılmak ve bid'atlardan uzak kalarak ashabın ve tâbiûnun ve daha sonra salihlerin sürdürdüğü, Ehl-i Sünnet yoluna uymak olarak açıklamaktadır. Bunun onun şeyhlerinin erkânı olduğunu belirtmekte ve Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserine atıfta bulunmaktadır. Daha sonra, Pezdevî *'ilmu'ş-şera'i'u ve'l-ahkam*'ı ikinci ilim olarak belirtmektedir. *Keşfu'l-esrâr*, I. 29-34.

[24] İbn Kesîr, tefsirine yazdığı mukaddimesinde bunu aktardığı rivayetlerle açık olarak belirtmektedir. Kişi, eğer rey ile tefsir ettiğinde, meşru yol olan rivayete dayanarak tefsir etmek yolu seçilmediğinde, elde edilen sonuç, meşru yol olan rivayete dayanarak elde edilen sonuçla aynı olsa bile, bu kabul edilemez bir tefsirdir. Çünkü kişi meşru yolu takip etmemiştir. Burada rey ile tefsire karşı olan tutum, esasen aklın her hâlükârda belli öncüllerle işleyebildiğini görmektedir ve bu öncüllerin İslam'ın meşru kaynaklarından sağlanması gerektiğini belirtmektedir. Akıl eğer bu kaynakları dikkate almadan işletilirse, her durumda belli öncüllerle hareket edeceğinden bu öncülleri meşru bir kaynaktan almamış olacak ve yaptığı tefsir paradigma dışında kalan bir tefsir olmuş olacaktır. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1969, s. 5. İslam gele-

turmak hiçbir gelenek ve seküler ideoloji için düşünülemez.[25] Bu bakımdan belli bir kelamı ön-anlamaya esas kılma tutumu son derecede evrenseldir. Bu yüzden bâtını yöntemle oluşturulmuş bâtını din anlayışını kabul eden Kur'an yorumları, meşruiyet sınırları dışında tutulurken, aynı yöntemle yazılmış dahi olsa Sünni görüşü yansıtan ve ideolojik olarak paradigma içinde kaldığı kabul edilen işari tefsir ürünleri, tartışmalı da olsa, meşru kabul edilebilmiştir.[26]

Tefsir, metin çözümleyici ve betimleyici karakteriyle, hermeneutik anlamda, metinsel temel kaynakların birincil anlamlarının pekiştirilmesini sağlamıştır. Esasen tefsir, kurucu dönemin dili, tarihi, temel metinleri (Kur'an ve hadis) ve yaşantıları ile geleneği her nesilde yeniden buluşturarak onun, başlangıç noktasını sürekli göz önünde tutmasının en önemli aracı olmuştur. Böylece, geleneğin zaman içerisinde yeni kültürler ve kavram dünyaları karşısında kaybetme tehlikesiyle karşılaştığı zeminin korunması sağlanmıştır. Tefsirin İslam geleneğinde yorumsamanın ileriki noktalarını gerçekleştiren kelama ve fıkha temel metinsel kaynağın, yani Kur'an'ın birincil düzeyde işlenmesiyle zemin hazırlamada önemli bir rol üstlendiği de söylenmelidir. İşte bu yüzden gelenekte tefsire dayanmayan bir 'te'vil' kabul görmemiştir.[27]

Her ne kadar İslam'ın tartışmasız bir kaynağını konu ediniyor olsa da tefsir, kural koyucu bir karaktere sahip değildir. Onun yorumsal işlevi sadece Kur'an metnine açıklama getirmekle sınırlıdır.[28] Başka bir deyişle, tefsirin ürettiği bilginin bir yaptırım gücü bulunmamaktadır. Tefsirin kuralsal bir sonuç ürettiği şeklindeki yanılsama ise, onun İslam geleneğinde kuralsal değeri bulunan bir metni, Kur'an'ı çalışma konusu edinmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Öyleyse, *es-sariḳu ve's-sariḳatu fe'ḳṭa'u eydiyehuma ceza'en bi-mā kesebē nekēlen min'Allāhi...*" (5/Mâ'ide, 38) şeklindeki ayet ile tefsirin ilişkisi, bu ayetten kuralsal bir sonuç üretmek şeklinde değil, ayetin mealen "erkek ve kadın hırsızın elini yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak kesin" şeklinde anlaşılabileceğini ortaya koymaktan ibarettir. Bu anlamdan belli tikel durumlar için kuralsal bir sonuç üretmek fıkhın işlevi ve görevidir ve bu onun kendine özgü yorumsama biçimiyle gerçekleştirilebilir. Bu, metnin tarihsel bir söz olarak görülmesiyle, bağımsızlaşmış bir metin olarak görülmesi arasındaki

neğinde, tefsir temel olarak bir naklî ilim olarak görülmüştür. Gazâlî en üstün ilimin akıl ve sem'in eşleştiği ilim olduğunu belirtmektedir. Böyle bir bilim, ne sırf akılla hareket eder ne de sadece taklit üzerine kurulmuştur. O fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilimleri bu düzeyde görür. *Mustasfa*, I. 2.

[25] Wael b. Hallaq, fıkıh usûlünün kendisine insan zihni ile kavranabilen Allah'ın değişmez kanunlarını kendisi için tartışmasız bir öncül kabul ettiğini belirtmekte ve bu bağlamda onu Marksizm ve emprisizmle karşılaştırmaktadır. "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition, *Journal of Islamic Studies*, 3 (1992), sayı: 2, s. 172-202, s. 178.

[26] Bu meşruiyet de zahirî anlama uygunluk şartına bağlanmıştır. Bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 20 vd.

[27] Zerkeşî, *el-Burhān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, II. 157; Ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 285.

[28] Gazâlî, tefsirin görevini sadece Kur'an'ı anlamlarıyla ilgilenmek olarak görmektedir. *Mustasfa*, I. 4.

farktan ötürüdür. Tefsir, Kur'an'ı temel olarak kendi dilbilimsel ve olgusal anlamda tarihiyle bağlantılı bir söz olarak görür. Oysa kelam ve fıkıh, Kur'an'ı böyle görmez. Onlar Kur'an'ı, büyük oranda tarihî bağlamından bağımsızlaşmış bir metin olarak görmektedirler. "Lafzın umumiliği" ilkesinin bu disiplinlerde vurgulanması bunun açık bir göstergesidir.[29]

Ayrıca tefsirin bir sözün tarihsel bağlamındaki anlamını ortaya koyma bakışıyla ürettiği[30] sonuçlar, Kur'an'ı yorumsal anlamda tüketmeye yeterli değildir. Bunun için Kur'an'ın, ilaveten normatif karakterdeki fıkıh ve kelam disiplinlerinin yöntemleriyle işlenmesi ve onlardan yaptırım karakterli yeni sonuçların üretilmesi gerekmektedir. Tefsirin, ayetin dilsel ve tarihsel açıklamasından çıkardığı sonuçla, fıkıh tarafından üretilen bir hüküm örtüşebilse bile, söz konusu iki farklı özellikli yorum süreçleri sonucunda üretilen bilgiler, mahiyet ve değer itibarıyla birbirlerinden tamamen farklı bilgilerdir. Başka bir deyişle, tefsirin ürettiği bilgiler, onlarla amel edilmesi için değildir. Tefsir ile üretilen bir bilginin yaptırım değeri kazanabilmesi için, onun konusuna göre fıkıh veya kelam disiplinlerinin yorum sürecinden geçmesi gerekmektedir.[31] Disiplinlerin temel karakterleri, birbirlerinden farklı alan ve işlevleri ve yorumsama yöntemleri dikkate alınmadığında ciddi karıştırmalar ortaya çıkmaktadır.

Esasen yorumbilimsel olarak metin ile yaşanan durum arasında, metinden kuralsal yargı üretecek bir yorum sürecinin ve yorumcunun bulunması gereklidir. Yorumcu, nassın anlamı ile kendi tarihselliğinin olaylarını bağdaştırmakla yükümlüdür.[32] İslam geleneğinde yorum sürecini bu noktaya kadar götüren ve metinsel kaynaklardan kuralsal değerler üreten yorumcu mütekellim[33] ve/veya fakihtir.[34] Yorumun hukuk ve din alanlarında tamamlandığına dair Ga-

[29] Bkz. Gazâlî, *Mustasfa*, II. 113; ayrıca bkz. Ömer Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında 'İtibar Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umumiliğinedir' İlkesine Usulcülerin Metodik Yaklaşımları* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, 2001, s. 278 vd.

[30] Ebû Tâlib es-Sa'lebî yaptığı tefsir tanımında tefsirin bu yönünü vurgulamaktadır, Suyûtî, *el-İtkān fî 'ulūmi'l-kur'ān*, II. 221.

[31] Bu noktada, farklı yorum düzeylerini belirtme bakımından *müftî* ile *kâdî*'nın normatif yorum açısından karşılaştırılması ilginç olacaktır. İslam geleneğinde *fakih* normatif yorum üretimi açısından farklı düzeylerde ele alınmışlardır. Müftinin ürettiği kural, genel bir kural olduğundan yaptırım özelliğine sahip değildir. Kadı'nın ürettiği kural ise, tikel bir olay veya durum içindir ve burada anlama sürecinin son noktası olan uygulamaya kadar ulaşılmaktadır. Kadılık veya kaza makamı bu disiplinlerin hepsinin ürettiklerini yaptırım noktasına kadar getiren bir kurumdur. Kadı, nasslar ve onlardan üretilen sonuçlar kadar ve belki de daha çok, hakkında karar vereceği olayı göz önünde bulundurmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı, "Kitâbu'l-İftâ ve'l-Kazâ", *islâmiyât* I (1998), sayı: 3, s. 118-139.

[32] Te'vil tanımlarında da yorumun yorumcuyu öne çıkaran yanı belirtilmektedir. Bkz. Mâturîdî, *Ayatun ve Suverun*, s. 3 vd. Zerkeşî, ayetin muhtemel anlamlarına yönlendirilmesi olarak tanımlamaktadır. Ayrıca kelimenin 'siyaset' kelimesiyle yakınlığını belirtmekte ve kelimeye mu'evvilin sözü yönlendirerek bir noktaya getirmesi anlamını vermektedir. *el-Burhān fî 'ulūmi'l-kur'ān*, II. 148 vd.

[33] İbn Haldûn'a göre, nasıl fıkıh bedensel mükellefiyetleri ortaya koyuyorsa, kelam da kalbe ve imana ait emir ve mükellefiyetleri ortaya koymaktadır. *Mukaddime* II. 457.

[34] Gazâlî, fakihin mükellefin fiillerini vucûb, hazr, ibâha gibi sınıflamalarla şer'in hitabına olan nisbetini incelediğini belirtmektedir. Buna göre, nasslarla olayları kuralsal hükümler yoluyla birleştiren yorum-

damer'in doğru tespitini burada bir kez daha aktarmak istiyoruz.[35] Gadamer'e göre, teolojik ve hukuki hermeneutik, anlama sürecini, anlama ve yorumlamanın ötesine taşıyarak uygulama (*application*) noktasına kadar götürür. Mesela, Gadamer'e göre tarihçi anlama sürecini sonuna kadar götürememektedir. Tarihçi çalıştığı konunun tarihsel değerini tespit etmek için çalışmasını yapar, ancak bir hâkim/kadı yorumsamayı sürdürerek, yorumsal çalışmanın sonucunu bir duruma uygular. Bu bakımdan sadece tarih ve dil alanlarına ait disiplinlerle sınırlı kalan müfessir de anlama sürecini sonlandırmamaktadır.

Bu durumda kelam ve fıkıh ile yorum sürecinin bir başka düzeyine geçmiş olmaktayız. Kelam ve fıkıh, yorumbilimsel olarak nispeten nesnel sonuçlar veren ve betimleyici karakterdeki tefsirin Kur'an'ı açıklama çalışmalarından farklı özellikler taşır. Onlar, anlama sürecini âdeta tefsirin bıraktığı yerden devam ettirerek, pratik sonuçları olan hükümler üretme noktasına kadar giderler. Böylece, esasen anlama sürecinin tamamlanması mümkün hâle gelir. Kelam ve fıkıh da Kur'an'la ilgilenir; ancak, onların ilgisi, tefsir disiplininin ilgisinden farklı bir ilgidir. Kelama, bir dünya görüşü, dinsel ideoloji kurma görevi verilmiştir. Kelam Müslüman cemaat için inançsal ve ideolojik bir çerçeve çizer ve Tanrı, ahlak, siyaset vb. alanlarda, temel metinlerden kuralsal teolojik-ideolojik sonuçlar üretir. Mesela dinî dünya görüşünün en temel unsuru olan Tanrı kavramını kelam tanımlar ve müminlerin Tanrı'yı nasıl tanımlamaları gerektiğini buyurur.[36] Bu bağlamda, mesela Kur'an'ın ve Sünnet'in dinî ideolojideki sembolik ve ideolojik değerlerini belirlemek de kelamın konusudur. Aynı alanda Sünni kelama karşı Mutezile kendi beş ilkesini Şiilik de kendi kelami ilkelerini geliştirmiştir. Fıkıh da kelamla aynı yorum düzleminde, dinî-hukuki kuralsal sonuçlar üretmiştir.

Kelam ve fıkıh için Kur'an'ın anlamı da farklıdır. Tefsir için Kur'an bir *konu* ve malzeme iken, kelam ve fıkıh için Kur'an, şer'î delil kaynaklarından biri olarak pratik akıl yürütmenin girdisi durumundadır. Kaynaklara açıklama getiren ve onların birincil anlamlarını pekiştiren disiplinler olarak, tefsir ve hadis şerhi bir anlamda bu kuralsal disiplinlerin kaynağı olmaktadır. Bu yüzden fıkıh usûlünde Kur'an ve kıyas veya akıl, İslam'ın asılları (*uṣūl*) arasında aynı kategorik düzlemde sıralanmaktadır.[37]

cu fakih olmaktadır. *Mustasfa*, I. 5; Pezdevî, fıkıh ilminin son noktasının 'amel' olduğunu ve bunun ilmin amacı olduğu için böyle olduğunu belirtmektedir. *Keşfu'l-esrār*, s. 47 vd.; Wael b. Hallaq, İslam hukuk geleneğinde kuram ile pozitif hukukun hiçbir zaman birbirinden ayrılmadığının, son yapılan çalışmalarla ortaya konduğunu belirtmektedir. Ona göre, yorum kuramı (fıkıh usûlü) her zaman toplumsal ekonomik, siyasi ve diğer gerçeklikleri dikkate almıştır. Wael b. Hallaq, "Usul al-Fiqh", s. 181vd.

[35] Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, ter. Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall, London: Sheed and Ward, 1989, s. 308-310, 326; Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

[36] Gazâlî'ye göre, kelam ilmi en genel ilimdir ve tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimleri kelamın külli olarak ilgilendiği alanları kendi konularına göre paylaşır ve inceler. Bu yüzden usûlcü, fakih, müfessir ve muhaddisin kelam ilmini bilmesi gerekir. *Mustasfa*, I. 5; bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 527, 538.

[37] Pezdevî, Şeriat'ın asıllarının Kitap, Sünnet ve icmâ olmak üzere üç tane olduğunu, dördüncü aslın ise, bu ilk üçünden hüküm çıkarsayan kıyas olduğunu belirtmektedir. *Keşfu'l-esrār*, s. 62.

Yukarıda aktarmaya çalıştığımız tanımlar, klasik dönemde geleneği oluşturan ve onu sürdürmede göreve koşulan disiplinlerin birlikte oluşturdukları bütünlüğü ortaya koymaktadır. Bu yorum sürecinin amacı, sonunda uygulama noktasına kadar ulaşmaktır. İslam kültürü, bütün diğer dinî disiplinlerin bu amaca yönelik olarak yapılanmasını sağlamıştır.[38] Temel bir yorum kuramı olarak fıkıh usûlünün içeriği de, bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Ancak, çağdaş dönemde seküler paradigmanın bütün yapıyı belirleyecek düzeyde etkili olmasıyla, metinsel kaynakları belli düzeylerde yorumlayan disiplinler arasındaki bütünlük ilişkisi bozulmuştur. Yine bu dönemde, İslam geleneğinin yaşattığı disiplinlerden bazılarının işlevlerinin düştüğünü, aynı isimlerle yaşamaya devam eden bazılarının da içerik değiştirdiğini kabul etmek durumundayız. Mesela fıkıh, hem alan hem de kurum olarak neredeyse tamamen, kelam alan bakımından olmasa da klasik kurumsal bir disiplin olarak büyük oranda işlevlerini yitirmiştir. Tefsir de, önceki bütünlük içindeki işlevini yitirmiş ve giderek yeni işlevlerle tanımlanmıştır.

Çağdaş Dönem

İslam uygarlığı, çağdaş dönemle birlikte, bir daha eskisi gibi olmadı. Artık Müslümanların uzunca bir süredir içinde yaşadıkları kavram dünyalarındaki kendi hâlindelik ortamı bitti ve İslam toplumunun öncelikleri, bu dönemde büyük oranda baskısı altına girilen Batı medeniyetinin saldırılarına cevap vermek ve ona karşı *isbât-ı vücûd* etmek şeklinde gelişti.[39] İslam toprakları ve düşünce dünyası giderek hızlanan bir ivme ile 18. yüzyıldan itibaren her türden saldırıya ve giderek işgale uğradı 19. ve 20. yüzyıllar Batı'nın ürettiği seküler aklın, çağın aklı olduğu yüzyıllar oldu. İslam medeniyetinin içinde geliştiği çağların aklı, artık tarihten siliniyordu. İslam dünyası sömürgecilerin her anlamdaki istilalarına direnmeye çabalarken, ilişkiye girdiği çağın aklının ona daha çok nüfuz ettiğini gördü. Çağdaşlığın din yorumu oryantalizm yoluyla İslam düşüncesi üzerinde giderek daha etkin olmaya başladı.[40] Müslüman zihin bu duruma kabaca iki şekilde karşılık verdi. Müslümanlar, ya kendilerini zihinsel ve kültürel gettolar oluşturup dışarıya kapatarak, eskiye dair bir 'geleneksicilik' tutumuyla olanları görmezden gelmeye çabaladılar ve bu eski disiplinlerin üretimlerini, eski çalışma tekniklerini ve yöntemlerini sanki dünyada hiçbir şey değişmemiş edasıyla taklit ederek sürdürmeye çalıştılar; ya da bir 'çağdaşçılık' tutumuyla Batı'nın yarattığı ve dayattığı durumun kaçınılmaz yegâne ve zorunlu

[38] Wael B. Hallaq, İslam kültürünün bütünüyle bir hukuk kültürü olarak tanımlanmasının abartı olmayacağını belirtmektedir. *A History of Islamic Legal Theories*, s. 209.

[39] Mesela Reşîd Rızâ, *Menâr*'ın "Mukaddime"sinde bir Fransız'ın İslam'a karşı eleştiriler yöneltmesi üzerine yabancılara ve çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir tefsir yazması için Abduh'u nasıl üç buçuk ay ikna etmeye çalıştığını anlatmaktadır. Ona göre Kur'an ve İslam temizdir ama Müslümanlar Kur'an'a ters düşerek İslam'ı kirletmişlerdir. Muhammed Reşîd Rızâ, *Menâr*, I. 12-14

[40] Bkz. Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *islâmiyât* IV (2001), sayı: 4.

gerçeklik olduğunu kabul ettiler. Buna göre, Müslümanlığa ait her şey bu yeni duruma uygun hâle getirilmeliydi. Psikolojik olarak bu noktaya kadar gelindiğinde, esasen tam da kesin bir yenilgi gerçekleşmiş oluyordu.

Burada bize göre, çağdaş İslam'ın en belirleyici tutumu, çağlar boyunca Müslüman cemaatlerin yaşantısının İslam'a en genel anlamda sağladığı çerçevenin kırılması ve terk edilmesi çabasıdır. Çağdaşçılar, çağın aklını izleyerek geçmişte kalmış olan geleneği, eski aklı bir kenara bırakarak sadece kutsal metinden, Kur'an'dan 'ilham almak' tutumunu benimsediler. Buna göre, artık sadece Kur'an, İslam'a kaynaklık etmesi için yeterli görülüyordu. Böyle bir kutsal kitap ve din anlayışı, Batı'da Reformasyon ile başlayan ve Aydınlanma ile devam eden çağın din anlayışına oldukça uygundur. Reformasyon ile birlikte Batı'da Katolik geleneği bir kenara bırakmak ve bu geleneğin Kutsal Kitap üzerindeki egemenliğinden kurtulmak yaklaşımı güç kazandı. *Sola scriptura* ilkesi, Protestan zihin için önemli idi. Buna göre Kilise kurumu ve gelenek yerine Kutsal Kitap tek otorite ve kurtuluş kaynağı olarak görülüyordu. Kutsal Kitap, İncil yazarlarının ölmesiyle birlikte sona eren vahyin tamamını içeren tek kaynak olarak tanımlandı. Kutsal Kitap kurtuluş ve iman için gerekli ve yeterli bütün bilgileri içerdiği ve bunlar sıradan müminler tarafından bile kolaylıkla anlaşıldığı için, ilave kaynaklara ve din bilginlerinin yorumlarına gerek bulunmuyordu. Kutsal Kitap'a beşerî geleneklerle ve geldiği kabul edilen başka vahiylerle ve yorumlarla bir ilavede bulunmak, kesinlikle yanlıştı. Kitab-ı Mukaddes yeterli ve mükemmel idi ve onun hiçbir beşerî katkıya ihtiyacı yoktu. İnsanı bağlayan tek bilgi Kutsal Kitap'ta öğretilen bilgi olmalıydı.[41] İslam çağdaşçığıyla birlikte İslam'da da bu kutsal kitap anlayışının bütün belirgin özelliklerini görmeye başladık. Çağdaşçı İslam da, geleneği dışarıda bırakmayı hedefleyen ve büyük oranda bir *solo corano* ilkesini benimseyen bir özellik ortaya koydu.

Bu yaklaşımın belirgin niteliklerini, çağdaşçılığın başlangıç noktası olarak kabul edilen Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'dan itibaren görmekteyiz. Onlara göre, Kur'an vahyine ait olmayan birçok beşerî unsur, gelenekte Kur'an tefsirlerine alınmış ve tefsirlerde Kur'an'ın bizzat kendisinin konuşmasına izin verilmemiştir. Kur'an, Müslümanların dünya ve ahiret kurtuluşları için gerekli olan bilgileri içeren bir *hidayet* kitabıdır ve insanları temizleyen, akılları aydınlatan bir rehberdir.[42] Hukukçuların, kelamcıların ve filologların maharetlerini gösterdikleri tefsirler, Kur'an'ı asıl amacından uzaklaştırmıştır. Oysa müminleri

[41] Bkz. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Dictionary of Theology*, ed. 2. New York: Crossroad, 1985, s. 480; *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, XII. 28 vd.; ayrıca bkz. Ali Erbaş, "Protestan Reformu ve Martin Luter", *Hıristiyanlık Dünü Bugünü ve Geleceği*, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002, s. 224 -227.

[42] Tefsirler, peygamberlerin kıssalarını anlatırken, kıyamet saatinden söz ederken birçok hurafe ve iftiralarla doldurulmuştur. Muhammed Reşîd Rızâ, *Menâr (Tefsîru'l-ḳur'âni'l-ḥakîm)*, Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1954, I. 8. Rivayet tefsirleri Kur'an'ı örtmektedir. Bunları okuyanlar Kur'an'ın makasıdından uzaklaşırlar. Muhammed Reşîd Rızâ, *Menâr*, I. 10.

doğru yola iletmek için Kur'an yeterlidir. Abduh, Kur'an'ın yorumlanmasında da Kur'an'ın kendi kendisine yeterli olduğu ve onun dışındaki malzemenin gereksiz olduğu görüşündedir.[43] Çünkü o herkesin anlayabileceği kolaylıktadır.[44] Kur'an'da kapalı gelen ifadeler de aslında kapalı olarak söylendikleri için değil, öyle gerektiği için açıklanmadan bırakılmıştır. Çünkü ona göre, Kur'an bu hâliyle mükemmeldir ve Allah, Kur'an metninde ayrıntıların yararlı olmasını dilemiş olsaydı, onları da belirtirdi.[45] Ayrıca Abduh'a göre, Kur'an herkese kendisini açıklar. Kur'an'da kelimelerin açık anlamlarına ters düşen mucizelerin savunulması amacıyla ona ilavelerde bulunmaya gerek yoktur.[46]

Çağdaşçılığın başlangıcındaki bu temel yaklaşımın doğurduğu sonuçlar oldukça etkili olmuş ve yeni çağda Kur'an tanımında önemli bir farklılaşma meydana gelmiştir. Bundan böyle Kur'an, en başta ve açık olarak gelenekten bağımsız, kendi başına bir doküman olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Buna göre Kur'an tek başına, katışıksız bir İslam'ın temel kaynağı olmalıydı. Oysa gelenekte, Kur'an, onun ilk Müslümanda hayatlaşmış şekli olarak Kur'an'a eklemlenen Sünnet, Kur'an'ın ve Sünnet'in Müslüman cemaat tarafından hayata geçirilmiş ve yaşanmış şekli olan icmâ ve bu tecrübeleri izleyerek işleyen bir akıl yürütme olarak kıyas-ı fukaha ile birlikte bir kaynak olarak görülmekteydi. Bu ise Kur'an'a, ilk sırada yer alsa da, bir cemaati ve onun geleneğini yaşatmada yetkiyi diğer kaynaklarla paylaşan bir konum vermekteydi. Başka bir ifadeyle, Kur'an tek başına değildi. Kur'an, geleneği oluşturan diğer kaynaklarla birlikte Kur'an idi ve Kur'an onların da bulunduğu bir bağlamda okunup anlaşılmaktaydı. Ancak, çağdaş dönemde Kur'an, artık Sünnet ile birlikte çok daha az,[47] icmâ ile birlikte ise hiç anılmaz olmuştur. Bundan böyle, bütün yorum çalışmaları Kur'an üzerine yoğunlaşacaktır ve artık önemli olan, sadece "Kur'an'ın doğru anlaşılması" olacaktır.

Kur'an'ı, kurtuluşun yegâne kaynağı, geleneğin bunun önündeki en büyük engel ve atılması gereken bir yük olduğu anlayışını taşıyan bu yaklaşımın çe-

[43] Müfessirler tefsirleri güvenilmez bilgilerle doldurmuşlardır. Abduh, kendisinin Kur'an metni ile yetineceğini ve onu aşmayacağını belirtmektedir. Muhammed Reşîd Rızâ *Menâr*, I. 347. Müfessirlerin çoğu, Kur'an'ın ayetler hakkında gereksiz detaylara girmişlerdir. Muhammed Reşîd Rızâ *Menâr*, I. 17-19, 25 vd.; Fazlur Rahman'a göre de, Kur'an "bir bütün" ve tutarlı bir sistem ortaya koymaktadır. Ancak, Müslümanlar bunu asırlardır anlayamamışlardır. *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Ankara Okulu, 1999, s. 74. Sünnilerin büyük çoğunluğu Kur'an'ın derinliklerine nüfuz edememiş, kuru lafızcılar hâline gelmişti. Kur'an'ı parçacı, lafızlara bağlı, yüzeysel ve ruhsuz bir katılık içinde ele almışlardı. *Age.*, s. 209 vd.

[44] Muhammed Reşîd Rızâ, *Menâr*, I. 293.

[45] Muhammed Abduh, *Tefsîru Cuz'i Âmme*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1322, s. 59; Ayrıca bkz. Reşîd Rızâ *Menâr*, I. 344

[46] Reşîd Rızâ *Menâr*'da izlenen metodu anlatırken siret bilgisini (*el-'ilmu bi's-sîre*), beş maddelik, tefsirde bilinmesi gerekenler listesinin sonuna yerleştirir. Muhammed Reşîd Rızâ, *Menâr*, I. 21-24; Abduh, hadis konusundaki fikirlerini açıkladığı *Risâletu't-tevḥîd* adlı eserinde dinde sadece mütevatir haberlerin bağlayıcı olduğunu kabul eder. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001, s. 247; Abduh'un tefsirde hadis kullanımına dair tutumu için ayrıca bkz., J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, E.J. Brill: Leiden, 1974, s. 27,

[47] Muhammed Reşîd Rızâ, *Menâr*, III. 293.

şitli versiyonlarını hemen bütün çağdaş dönemde gördük. Bu yaklaşıma göre, İslam toplumunun sıkıntılarının yegâne sebebi Kur'an'ın doğru anlaşılmamasıdır ve bunun başlıca müsebbibi de gelenektir. İslam toplumunun kurtulmasının tek yolu da sadece Kur'an'ın doğru anlaşılmasından geçmektedir.[48] Gelenek ise onu doğru anlamadığı için eleştiriyi sonuna kadar hak etmektedir.[49] Abduh ve Reşîd Rızâ sonrasında aynı görüş, mesela Fazlur Rahman[50], Muhammed Arkun[51] Ebû Zeyd[52] ve hatta Seyyid Kutub[53] tarafından benzer ifadelerle sürekli olarak tekrar edilecektir.

Diğer taraftan, çağdaşçılık, geleneksel dinî disiplinlerin de işlevini yitirdiği en azından artık eskiden olduğu gibi bir işlev ve tanımla devam edemeyecekleri anlayışına sahiptir. Mesela, klasik tefsir disiplini, yerleşmiş yöntemsel çerçevesiyle çağdaşçılığın en başından beri bir hedef olmuştur. Abduh-Rızâ ikilisinden sonra çağdaşçılık kendini neredeyse aynı cümlelerle tekrarlayacaktır.[54] Hûlî'ye göre, müfessirler değişik fıkhî ve kelamî akımları Kur'an'dan okumuşlardır.[55] Âişe Abdurrahmân, Arap asıllı olmayan müfessirlerin mezhebî kaygı-

[48] "İslam'ın bekası ancak Kur'an'ın doğru anlaşılmasıyla mümkündür." Muhammed Reşîd Rızâ, *Menâr*, I. 29; Ayrıca bkz. I. 12 vd.

[49] Mesela, çağdaşçıların geleneğin siyasal sultanın baskısı ve etkisi altında geliştiği şeklindeki yaygın kabulleri vardır. Buna karşın Wael Hallaq, siyasi erkin muhakeme sisteminde (*court system*) bir miktar etkisi olmakla birlikte, devletin kanunun oluşum sürecine müdahale etmediği ve bunun hukukçulara has kılının bir alan olduğunu ve onların bu alanda büyük oranda bağımsız hareket ettiklerini belirtmektedir. *A History of Islamic Legal Theories*, s. 208.

[50] İslam'daki uyuşukluk, fıkhın temellendiği esaslarda bulunmaktadır ve bu çok önceki tarihlere dayanmaktadır. *İslam ve Çağdaşlık*, s. 80. Âlimler mevcut düzeni meşrulaştırmak için çalışmışlardır. İslam hukuku rasgele bir şekilde Kur'an ve Sünnet'e dayanıyordu ve Kur'an'ın toplumsal-ahlaki değerleri sistemleştirilememişti. Ayrıca başlangıçtan itibaren hayatın ihtiyaçlarından kopuk idi. Hatta fıkıh bir hukuk olarak bile adlandırılamaz. *Age.*, s. 83.

[51] Muhammed Arkun'a göre ise, Kur'an Arap putperestliğinin sembolleri yerine kendi sembolik dünyasını başarıyla kurmuştur. Ancak, bu sembolizm hukuk kodları, mekanik ibadet biçimleri, skolastik doktrinler ve tahakküm ideolojilerine dönüşerek bozulmuştur. Bu bozulma ve yozlaşma, daha Peygamber'in ölümü ve Emevilerin iktidar olmasıyla başlamıştır. Böylece Kur'ani söylemin sembolizmi resmî ve ortodoks bir İslam'ın teşkili ve dayatılması için kullanılmıştır. İslam hukuku ve fıkıh usûlü bu şartlarda resmî anlayışa destek vermek için oluşturuldu. Esasen Arap dininin putperest kutsallaştırmaları sona ermemiştir. Kur'an ve hadis kullanılarak daha da çoğalmıştır. Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s. 127-132.

[52] Ebû Zeyd'e göre, bugün Müslümanların uluslararası emperyalizm karşısındaki başarısızlığının nedeni, gerici bir geleneği miras almalarıdır. Metinle olguyu birbirinden ayıran, sosyal ve siyasal güçleri desteklemiş olan gelenek ve onun bu gericiliğini sürdürenler, bugünkü meydan okuyuşlara karşı bizim önümüzde engel oluşturmaktadırlar. O daha sonra çağdaş dönemde hep sorulan şu soruyu tekrar sorar "İslam'a dönmeyi nasıl gerçekleştireceğiz?" O ise, Kur'an'ı doğru anlamak için metin ve olgu ilişkisini kuran yenileşmeci bir yaklaşım önermektedir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 35-37; 129.

[53] Kur'an'ı anlama isteğinde olan kişi, kafasında önceden sahip olduğu bütün fikirleri atarak Kur'an'ın kendisini yönlendirmesine imkân hazırlamalıdır. Müfessir kafasındaki bütün kültürel bağları bırakmalı ve onun tefsirdeki tek kaynağı Kur'an'ın kendisi olmalıdır. Böylece Kur'an'ı anlamak, onu çevreleyen geleneğin üretimi olan metinleri aşmakla mümkündür. Seyyid Kutub, *Fi-Zilal*, Kahire, 1980; VI. 3730.

[54] Bkz. Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", s. 105vd.;

[55] Emîn el-Hûlî, *Menâhicu't-tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1961, s. 223 vd.

larla ayetlerle ilgisi olmayan yorumlar yaptıklarını söyler.[56] Halefullâh da, müfessirlerin ortaya koyduğu görüşlerin çelişkili ve hiçbir temele dayanmadığını belirtir. Taberî, Râzî ve Zemahşerî de Kur'an'ı doğru anlamada hep hataya düşmüşlerdir.[57] Fazlur Rahman'a göre de geçmiş ulema Kur'an'ı bir bütün hâlinde anlamamıştır ve onu doğru bir şekilde anlamaya dair bir yöntem de geliştirmemiştir. Ayrıca, sürekli olarak birbiriyle çelişen görüşler ortaya koymuşlardır.[58] Kur'an "parçacı ve lafızlara bağlı kalan bir yüzeysellik ve ruhsuz bir katılık ve sertlikle" ele alınmıştır.[59] Hasan Hanefî ise, lügavi tefsirlerde Kur'an'ın bir dil kitabı gibi ele alındığını; fıkıh tefsirlerinin kuru bir şekilciğe büründüğünü; tarihçiler tarafından yapılan tefsirin, tarihçilerin tarih bilgisini göstermek istedikleri bir zemin olarak görüldüğünü; kelami tefsirlerin kelam okullarının yorumlarını desteklemek için bir araç olarak kullanıldığını belirtmektedir.[60]

Çağdaş dönemde Kur'an'a yüklenen yeni tanıma koşut olarak artık tefsirin de klasik dönemdekinden farklı bir işlevle görevlendirilmesi gerekiyordu. Çağdaş dönemde, elde sadece İslam'ın tek ve saf kaynağı olarak Kur'an vardı ve eskiye ait unsurlardan arıtılmaya çalışılan ve yeniden tanımlanan tefsir yorum biçemi, her şeye yeniden başlamak ve Kur'an etrafında yeni paradigmatik çevrelemeyi başarmak için en iyi aracı oluşturuyordu. Bu yeni tefsir tanımını bütün çağdaş tefsir çalışmalarında açıklıkla görebilmek mümkündür. Akılcı, ilmî ve ideolojik eğilimlere ortam oluşturan çağdaş dönem tefsiri, bunun örnekleriyle doludur.[61] En başta Abduh ve Reşîd Rızâ, Kur'an'ın bir hidayet kitabı olma özelliğinin tefsirde de görülmesini istiyordu.[62] Tefsir artık akademik bir çalışma olmaktan çıkmalıydı.[63] Böylece Kur'an'a ait bir işlev tefsire yansıtılmış oluyordu. Oysa, klasik dönemde 'hidayet', bir Kur'an yorum biçemi olan kelamın görevi idi. Fazlur Rahman'ın bir tefsir yöntemi olarak önerdiği "ikili hareket"[64] de, buna benzer olarak, daha çok bir hüküm çıkarma yöntemi, kuramsal olarak bir fıkıh yöntemi önerisidir. Nitekim bu yöntemle o tekeşlilik, kölelik, faiz vb. konularda kuralsal hükümler önerebilmiştir. Hasan Hanefî, "tabii

[56] Âişe Abdurrahmân, *el-Ḳur'ān ve ḳaḍaya'l-insān*, Beyrut, 1982, s. 301.

[57] Muhammed Ahmed Halefullâh, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu, 2002, s. 32 vd.

[58] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000; s. 21; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 70.

[59] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 210.

[60] Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", *The Qur'an as Text*, ed. Stefan Wild, Leiden: E.J. Brill, 1996, s. 198 vd.

[61] J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, E.J. Brill: Leiden, 1968; J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, E.J. Brill: Leiden, 1974.

[62] Fazlur Rahman, Kur'an'ın bir hidayet kitabı olduğunu tekrarlar. *İslam ve Çağdaşlık*, s. 223

[63] Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, s. 18; Reşîd Rızâ *Menār*'ın yazılış amacını, okuyanların doğru yolu bulması, ümmetin ıslahı ve milletin gençlerinin yenilenmesi olarak belirtmektedir. Yine, çağdaş dönemde dini güçlendirmek ve küffara ve sapkınların düşmanlıklarına karşı Müslümanları güçlendirmek de amaçlar arasındadır. *Menār*, I. 16.

[64] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 56-58.

tefsiri"yle klasik sınıflamalara göre esasen bir kelam oluşturmayı önermektedir. Buna göre, tefsir nasstan değil olgudan yola çıkmalı ve fakirlik, baskı, insan hakları gibi sosyopolitik sorunlara dair konuşmalıdır. Müfessirin önceliği nassta olguyu görmek olmalıdır.[65] Böylece tefsir, fıkıh ve kelam gibi farklı adlarla adlandırılan ve bir bütünlük ortaya koyan yorum biçemlerinin görevi, çağdaş dönemde "sadece Kur'an'ı doğru anlama" işleviyle tefsir genel başlığı altına alındı.[66] Sonuç olarak, yeni dönemde fıkıh ve kelam âdeta Kur'an'ın ve tefsirin rakipleri olarak da görüldü.

Bu bağlamda, Kur'an kaynaklı çağdaş bir geleneğin oluşturulması için ve bu geleneğin gereksinim duyduğu yeni sonuçları çıkarabilmek için yeni disiplinler ve bunlar için yeni yöntemler gerekiyordu. Bunlar ise doğal olarak çağın aklının ürettiği belli başlı eğilimlerden kotarılmıştır. Böylece yeni dönemde işe yarayabileceği düşünülen yenilerin göreve çağırılmasının yanı sıra, eskiler yeniye göre yeniden tanımlanmışlardır. Akıl ve akılcılık bu dönemde sürekli olarak gündeme gelen bir kavram olmuştur. Oysa, gelenekte kelamcılar ve fakihler akılcılığı terk etmişlerdi. Bu bağlamda gelenekteki akılcılar, yani Mutezile ve filozoflar özellikle gündeme getirilmiştir.[67] Buna ilaveten Halefullâh'a göre mutlaka edebiyat eleştirisi yöntemini edinmek gerekiyordu.[68] Batı'da tarihsel-eleştirel yaklaşımın öne çıkmasıyla, çağdaşçılar için en önemli şey bunun İslam düşüncesine yerleştirilmesiydi. Mesela, Arkun için artık dinî bir yöntem yoktur, bütün dinler için bir yol, "bilim ve teknolojinin yolu vardır."[69] Arkun, Daniel Ros'un Kitab-ı Mukaddes'e yaptığı tarihsel eleştiriyi Kur'an'a uygulayarak, "Kur'an metnini çağdaş bilimsel araştırmaların alanına" sokmuş oluyordu.[70] Onun Arap-İslam geleneği üzerine uyguladığı yöntemler "bizzat Fransız bilim adamlarının" kendi geleneklerine uyguladıkları dilbilimsel, tarihsel, antropolojik yöntemin aynısıdır.[71] Nihayet Arkun, uygulamalı antropoloji üzerine

[65] Hasan Hanefî, *Kaḍaya mu'aṣıra*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 175 vd. Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", s. 203-210.

[66] Fazlur Rahman'a göre bizzat Kur'an'ı anlamak için yeterli bir tefsir metodu geliştirilememişti. Müslümanın çağdaş dünyadaki sorunlarına cevap vermek için ise bir yorumbilim yönteminin geliştirilmesi gerekiyordu. Onun yöntem önerisi, Kur'an'ın mesajını anlamayı amaçlar. *İslam ve Çağdaşlık*, s. 54 vd. Bkz. Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *islâmiyât* IV (2001), sayı: 4, s. 91-110, s. 99 vd.

[67] Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Medoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu, 1997, s. 84 vd.

[68] Halefullâh, müfessirlerin Kur'an anlamalarını beğenmeyerek, Batılı bilim adamlarının ve özellikle Fransız edebiyat bilimcisi ve eleştirmeni Gustav Lanson'un yöntemini izlemeye çalışmaktadır. Ona göre, "bu adamların izlediği metod ile bizim izlediğimiz metod arasında dağlar kadar fark vardır. Bizim mutlaka bu farkı kapatmamız gerekmektedir." Yoksa durumumuz bundan da kötü olacaktır. Halefullâh, s. 39 vd.

[69] Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset*, s. 37.

[70] Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset*, s. 72vd.

[71] Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset*, s. 42. Ayrıca Fransız Annales Okulu'ndan çok etkilenmiş, ancak o, daha sonra başka bir yöntem keşfetmek adına 'tarihsel psikoloji'yi daha çok benimsemiştir. *Age*, s. 43, 46.

kurulan bir uygulamalı İslambilimi önerisinde bulunur.[72] Hasan Hanefî'ye göre de, Descartes'ın Avrupa kültüründe yaptığını İslam kültüründe de gerçekleştirerek, "teosantrik bir kültürü antroposantrik bir kültüre çevirmek" gerekmektedir.[73] Ebû Zeyd, Emîn el-Hûlî'yi ve Halefullâh'ı izleyerek "edebî inceleme yöntemini", Kur'an'ın her türlü ideolojiden bağımsız yorumunu sağlayacak bir yöntem olarak görmektedir.[74] Özgür düşünceyi savunan, değişimci ve ilerlemeci bilimsel zihniyet, böylece geleneğe egemen olan gerici zihniyete karşı mücadelesini sürdürecektir.[75] Fazlur Rahman için ise, tarihselci yöntemin izlenmesiyle birlikte keyfî yorumlar derhâl ortadan kalmış olacaktır.[76]

Görünüşteki bütün bu eklektik yöntem devşirme girişimlerinin yanı sıra, çağdaşçı düşünürlerin üzerinde oydaştığı temel yöntem, klasik bir kavram olan *makasıdı*, "Kur'an'ın evrensel ilkeleri"ni tespit etmek üzerine kurgulanmıştır. Bu yüzden bu kavramı işleyen Şâtıbî'ye sıklıkla atıflarda bulunulmuştur. Buradaki temel kaygı, metnin zahirî anlamını aşarak, kuralsal yargılarda bulunmak amacıyla, Kur'an'ın 'evrensel ilkelerini' ortaya çıkarmaktır. Mesela Fazlur Rahman, önerdiği ikili hareketle, evrensel genel ilkelerin sadece ve sadece Kur'an'dan çıkarılmasını öngörmektedir. Ayetlerin arka planındaki sebepleri bulup bu sebeplerden genel ilkeler çıkarılmalıdır. Bu arka plana ise nüzûl sebepleri ile gidilir.[77] Diğerlerinde olduğu gibi, Ebû Zeyd de dinin gaye ve hedeflerinin zina yapanın recm edilmesine, hırsızın elinin kesilmesine, içki içenin dövülmesine vb. konulara indirgenmesi dinin maksatlarını ve vahyin hedeflerini bilmezlikten gelen bir anlayışın ifadesidir. Bunun için vahyin tarihsel bağlamda ele alınması ve onun asıl makasıdının kavranması gerekmektedir.[78] Mağribli Muhammed Âbid el-Câbirî de çağın getirdiği yeni şartları karşılayabilmek için geniş imkânlar sağlayacağını düşündüğü ve tarihselcilikle temellendirdiği maslahat ve makasıd odaklı bir yöntem önermektedir.[79] Ancak, Hallaq'a göre bu yöntemsel yaklaşım ciddi keyfilikler ve boşluklar taşımaktadır.[80] Fazlur Rahman da bir çağdaşçı olarak bu tespiti ayrıca yapmaktadır. Ona göre, çağdaşçılar, Batı ile etkileşim sonucunda ortaya çıkan konuları, sadece makul bir tarzda çözmenin

[72] Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset*, 156-172.

[73] Hasan Hanafi, "Teoloji mi Antrolpoloji mi?", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (1978), s. 505-531, s. 506.

[74] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 31,40 vd., Ebû Zeyd 'Kur'an İlimleri' tanımını başka bir yerde vermektedir. s. 34.

[75] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 30.

[76] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 209.

[77] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 58, 71, 73vd.

[78] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 37 vd.

[79] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 58-66.

[80] Wael Hallaq'a göre bu yöntemsel yaklaşım boşluklar taşımaktadır. Çağdaşçılar, sözünü ettikleri bu maslahatın nasıl belirlendiğine dair kesin ve ikna edici bir yönteme ulaşamamışlardır. Ayrıca o, Kur'an'ın maslahat, yarar ve gereklilik gibi ilkelere atıfta bulunduğunu ancak herhangi bir uygun kuramsal gerekçe göstermeden, diğer hükümleri ve öncülleri reddetmenin sadece açık bir keyfiliğin so-

dışında hiçbir yöntem geliştirememişlerdir.[81] Ne var ki, Fazlur Rahman da benzeri bir eleştiriyle karşılaşmıştır. Hallaq daha iyi düşünülmüş, ikna edici ve metin ile bağlam arasında neredeyse mükemmel bir yöntem öneren Fazlur Rahman'ın da oldukça ciddi düzeyde bir öznelliğe düştüğünü belirtmektedir.[82]

Yeni bir yöntembilimin henüz geliştirilememiş olması, çağdaşçı yaklaşımın ufkuyla ve çağdaş dönemde kendisine sunulan hareket alanıyla ilgili bir durumdur. Çünkü yeni yöntembilim geliştirme çabası, kendisini, esasen geleneksel çerçeveyi kırmak, çağdaşçı dünya görüşünün öncüllerini sadece Kur'an temelinde doğrulayabilmek ve belli kuralsal sonuçları Kur'an'dan türetebilmek gibi bir amaçla sınırlamaktadır.[83] Kur'an'ı doğru anlama, büyük oranda kadının eşitliği, şahitliği, tekeşlilik, kölelik kurumunun inkârı, faizin yeniden tanımı, haddler ve şûrâ konuları gibi Fransız Devrimi'nin eşitlik, kardeşlik, hürriyet ilkeleri altına alınabilecek ve bir elin parmaklarını aşmayacak sayıdaki çağdaş kelami sorunsulara indirgenmiştir.[84] Esasen çağdaşçılığın bunun ötesinde de ciddi bir talebi olmamıştır.

Sonuç

Dünya İslam toplumu, çağdaş zamanlarda kimliğini bulmaya çalıştığı İslam imgelerine Hıristiyan Batı toplumlarından daha bağlı kalmayı sürdürdü. Bu da onun düşünürlerinin bu imgelere daha çok atıfta bulunmalarına neden oldu. Ancak Müslümanlar çağdaşlığı da göz ardı edemediler. Bu çatışkılı durum Müslüman zihnin çağdaş gerilimlerinin başlıca nedenini oluşturmaktadır. Çağdaşçı Müslümanlar, yaşanan zor durumlardan kurtulmanın çaresini çağdaş akılda gördüler. İslam'a ait imgeler bırakılmaksızın seküler ilkeleri benimseme tutumu, Müslüman zihninin en çelişik kimlik sorunlarının da nedeni oldu. Bunun sonucunda seküler değerlerin ne kadar gerçekleştirilebildiği İslam coğrafyasına üstün körü bir bakışla bile göze batan bir açıklıktadır. Çağdaş dönemde İslam imgelerinin de alabildiğine bozulmaya uğradığı bir o kadar ortadadır.

nucunda olabileceğini belirtmektedir. Hallaq, *A History*, s. 224. Ona göre, *maslahat* ve *makasıd* kavramını temel alan bir kuram geliştirmedeki başarısızlık Reşîd Rızâ'dan yarım asır sonra bile hâlâ devam etmektedir. Çağdaş dönemde benimsenen eklektik yöntem geleneksel kuram ile bağlarını koparmıştır; ancak, anlaşılabilir bir kuramsal temelden yoksundur. *Age.*, s. 224, 226 vd., 229, 241. Ayrıca Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Abdulvahhab Hallaf, Hasan Turabi, Muhammed Sa'îd Aşmavî, Fazlur Rahman ve Muhammed Şahrur gibi çağdaş isimlerin yöntemsel eleştirisi için bkz. *Age*, 207-254.

[81] *İslam ve Çağdaşlık*, s. 208 vd., Fazlur Rahman'a göre de çağdaşçılar, insan hakları, sosyal adalet, eşitlik ve kadın hakları gibi konulara değinmişler, ancak bunları net olarak ortaya koyamamışlardır. *Age*, s. 220 vd.

[82] Wael Hallaq, *A History*, s. 245.

[83] Abduh-Rızâ ile başlayan geleneksel ile çağdaş gereksinimleri sentez eden bu yaklaşımlar, akademik tartışmalar olarak kalmış pratize edilememiştir. Hallaq, *A History*, s. 220.

[84] Hallaq'a göre, Fazlur Rahman'ın yönteminin zayıflığı, sadece genel ilkeleri şu ândaki durumlara uygulama noktasında değil, bunun ötesinde onun bütün hukuksal konulara değil de sürekli olarak tekrar ettiği oldukça az sayıdaki durumlara uygulayabilmiş olmasındadır. F. Rahman, başka yöntemsel yetersizliklerinin yanı sıra, tekrarladığı hususların dışında Müslümanların farklı mahiyetteki çağdaş sorunlarını çözebilmek için yeterince kapsamlı bir yöntem sunabilmiş değildir. *A History*, s. 245.

Çağdaşçı tutum, Kur'an'ın geleneğin nüfuzundan kurtarılması, ama yabancı bir unsurun nüfuzuna açılması sonucunu doğurmuştur Eski çerçeve bir kenara bırakıldığında, temel bir kopuş ve bir yabancılaşma yaşandı ve böylece İslam'ın en temel kaynağı Kur'an, yabancı bir aklın yorumsamasına maruz bırakılmış oldu. İslam çağdaşçılığı Kur'an'dan ama sadece Kur'an'dan "saf ve bozulmamış" yeni bir gelenek inşâ etmeye giriştiğinde, ona öncül sağlayan kaynak on iki asırlık İslam cemaatinin geleneği değil, İslam topraklarının batısında birkaç yüzyıl önce oluşmuş bir dünya görüşü oldu. Eski çağın "muharrif, Kutsal Kitap'tan uzaklaşmış" olduğu kabul edilen aklı geride kalmıştı. Artık Fransız Devrimi'nin ilkeleri, Kur'an yorumumun temel öncülleri oldu. Bunlar, iki yüz yıldır hemen her nesilde Batı'da geliştirilen yeni yöntemsel yaklaşımlar yakından izlenerek "sadece Kur'an'dan" çıkarsandılar.[85] Gariptir ki, Müslüman cemaatin *maslahatı* bu ilkelere uygunlulukta görüldü.

Çağdaş görüşler, Müslüman çağdaşçılar tarafından yegâne kaynak olarak kabul edilen Kur'an ve yegâne meşru disiplin olarak görülen tefsir ortamında oluşturuldu. Çağdaş dönemde kelam ve fıkıh gibi kuralsal yorum disiplinleri işlevsiz kaldılar. Bu, çağdaş aklın 'sadece Kur'an' anlayışına da oldukça uygun düşüyordu. Çağdaş dönemde, klasik bilimler tasnifi dağılmış ve Kutsal Kitap ve buna bağlı olarak onun yorumunu gerçekleştiren disiplinler içerik ve işlev değiştirmiş ve bilimler tasnifinde beşerî bilimlerin sıradanlığı içine yerleştirilmiştir.

Öncüllerini ve sorunsallarını kendi paradigmasından almayan bir yöntembilim talebinin, eski ve fakat yerli yorum yöntemlerinin derinliğine ve kapsamına ulaşması mümkün olamamıştır. Aksine, yeni yöntem çabaları, Aydınlanmacı görüşlerin ortaya koyduğu kuramsal sonuçları Kur'ani söylemle tekrar tekrar doğrulama paralelizminden ve hatta özür dilemeciliğinden ve öykünmeciliğinden kurtulamamıştır. Yeni ilm-i kelam ve ilm-i fıkıh gibi normatif disiplinlerin, böylesi bir ufukla üretilmesi mümkün olmamıştır. Çağdaşçılık özgün bir model oluşturma görevini yüklenebilmek için Batı çağdaşlığının ve sekülerizmin dünyada geçerli dünya görüşü olmaktan çıktığı zamanları beklemek durumunda görünmektedir. Öyleyse esasen önerilen mekanik yöntemler bir yana, burada önemli ve hayati olan, anlamaya öncüller sunan dünya görüşü veya kelamdır.

Bu durumda İslam çağdaşçılığı ciddi bir meşruiyet sorunu yaşamaktadır. Geleneğe karşı dışlayıcı ideolojik tutumundan kaynaklanan bu meşruiyet sorunu, İslam'ın ilk kaynağı olan Kur'an'a ve hatta parçacı bir tutumla geleneğin üretimlerine referansta bulunması[86] da onun bu sorununu çözememiştir. Oysa, Kur'an'ın kendisine kuruculuk yaptığı geleneğin yurdu, Kur'an'ı arayanların ilk aklına gelecek yer olmalıydı. Kur'an, İslam'da Sünnet, icmâ ve fukahanın kıyas örnekleriyle birlikte Kur'an'dır. Ancak çağdaşçı Müslümanlık Kur'an'ın bu birlikteliklerini bozmayı hedeflemiştir. Kur'an bu birliktelik bozulduğunda ve asıl

[85] Bkz. Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", s. 107 vd.
[86] Bkz. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 37.

yurdundan çıkarıldığında çağın seküler aklının oluşturduğu atmosferin içine çekilmiş ve bu sürecin doğal sonucunda Kur'an'a yüklenen görev ise çağın aklının doğrulayıcılığı olmuştur. Geleneksel olanın parçalanmasıyla Kur'an, çağdaşçı ideolojinin nüfuzuna ve kullanımına son derecede açık hâle getirilmiş ve çağdaş kelama boyun eğdirilmiştir.

Günümüz Müslümanlığının 'geleneksicilik' ve 'çağdaşçılık' ikileminden kurtulabilmesi ve yoluna sağlıcakla devam edebilmesi, bize göre, onun düşünce dünyasının, gerçek yurduna, Müslümanlığın bedenini oluşturan Müslüman cemaate yönelmesi ve onun gerçek varlıksal sorunlarını temel alan bir *kelam* oluşturabilmesiyle mümkün olabilir. Ne geçmişteki üretimleri ne de yabancı bir kelamı taklit ederek değil.

İslam uygarlığı, farklı yabancı kültürlerle önceki karşılaşmalarında temel kelami duruşunu koruyarak, onları görmezlikten gelmeden ama onları içine alarak ve onları dönüştürüp zenginleşerek yoluna devam etmişti. Batı çağdaşlığıyla Müslümanlığın bu son karşılaşma tecrübesi de eninde sonunda benzer bir kadere doğru evrilecek ve Müslümanlık insanlık tarihindeki özgün konumuna yeniden oturacaktır. *v'allahu a'lem*

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 105-120

Hadis İlminde Alan Evrilmesi

MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ozafsar@hotmail.com

özet
Bu yazıda, hadis ilminin 'alan'ı konusu ele alınacaktır. Bu satırların yazarı, zaman içerisinde hadis ilminin alanında eksen değişimlerinin yaşandığı tezini savunmaktadır. Hadis ilminin bütün tarihi boyunca odağına üç temayı aldığı ileri sürülebilir. Bunlardan ilki hadislerin aktarımıyla ilgili olup, "isnad merkezli sübut" konusudur. İkincisi, hadislerin yoğun ve yaygın aktarımının durağanlaştığı, isnadın öneminin görece gerilediği, sırada hadis metinlerinin odağa alındığı "metin merkezli açıklama" konusudur. Üçüncüsü, hadislerin sened ve metinleri ile ilgili konuların, ilk ve orta zamanların imkân ve talepleri doğrultusunda geliştirilip, tüketilmesinin ardından gelinen evrenin konusudur. Bu konu, tüm tarihi boyunca hadisin kültürel ve edebi ürünlerinin anlam ve değeri üzerinde odaklanmaktadır.

anahtar kelimeler
Evrilme, Hadis, Hadis İlmi, İsnad, Metin, Rivayet, Dirayet

Bu yazıda hadis ilminin 'alan'ı konusu ele alınacaktır. Klasik literatürde buna, ilmin 'mevzu'u da denilmektedir. Bu satırların yazarı, zaman içerisinde hadis ilminin alanında eksen kaymalarının yaşandığı tezini savunmaktadır. Eksen kaymaları bir önceki yapıyı içerisine alarak gerçekleştiğinden, değişim, dönüşüm, başkalaşma veya yenileşme kelimeleri yerine 'evrilme' ifadesi tercih edilmiştir. Evrilme kelimesi, İngilizce *evolution* ve Arapça *numuv* ve *taṭavvur* kelimeleriyle aynı anlamda kullanılmıştır.

Hadis ilminin bütün tarihi boyunca odağına üç temayı aldığı ileri sürülebilir. Bunlardan ilki hadislerin aktarımıyla ilgili olup, 'isnad merkezli sübut' konusudur. Hadis ilminin kurucu zamanları, bu konu ekseninde yaşanmış, dolayısıyla *'ilmu rivāyeti'l-ḥadīs̱* de denilen ilmi, bu konu şekillendirmiştir. Hemen hemen bu ilmin bütün terminolojisi, prensip ve esasları onunla belirlenmiştir: O bakımdan hadis ilminin belkemiğini oluşturur.

İkincisi, hadislerin yoğun ve yaygın aktarımının durağanlaştığı, isnadın öneminin görece gerilediği, buna koşut olarak da hadis metinlerinin odağa alındığı 'metin merkezli açıklama' konusudur. Hadis ilminin orta zamanları, muhtelif ilim dallarındaki gelişme ve etkileşimlerin de tazyikiyle *'ilmu dirāyeti'l-ḥadīs̱*

denilen hadis etkinliğine şahit olmuştur. Dirâyetu'l-hadîs çalışmaları, Arap dili ve edebiyatı, fıkıh usûlü, kelam ve mantık gibi birçok disiplinden yararlanan bir etkinlik olduğundan, bağımsız bir terminoloji ve metodoloji geliştirememiştir. Hadis metinlerinin açıklanması ve onlardan fıkhi hükümler çıkartılmasını gerçekleştirdiği için, hadislerin metinlerini çözme çabasına hizmet etmiştir.

Üçüncüsü, hadislerin sened ve metinleriyle ilgili konuların, ilk ve orta zamanların imkân ve talepleri doğrultusunda geliştirilip, tüketilmesinin ardından gelinen evrenin konusudur. Hadisin, tüm tarihi boyunca üretilen kültürel ve edebî ürünlerin anlam ve değeri konusu üzerinde odaklanmaktadır. Bu itibarla onu da öncekilere paralel bir isimle adlandırmak gerekirse, ona *'ilmu ṣaḳāfeti'l-ḥadīṣ*, yani 'hadis kültürü ilmi' denilebilir. Modern zamanlarda dil, tarih, toplum, kültür ve medeniyet tarihi konularında yaşanan ilmî gelişmeler, hadis ilminin alanında da böyle bir evrilmeyi zorunlu kılmaktadır.

Şimdi, genel hatlarıyla hadis ilmindeki bu alanların nasıl eksene yerleştiğini kronolojik olarak tespite çalışılacaktır. Bu sırada, hadis usûlü ve *mevḍu'âtu'l-'ulūm* kaynakları esas alınacaktır.

1. Hadiste Alan Tartışması

Onuncu asır ulemasından Tebrizî'nin, Seyyid Şerîf Curcânî'ye (816/1413) ait *ed-Dībāc el-muẕehheb* adlı kısa hadis usûlü üzerine yazdığı şerhin girişinden aşağıya alınan ifadeler, hadis ilminde bir alan tartışmasının hep yapıldığını yansıtmaktadır:

> Bil ki 'ilmu'l-isnâd' da denilen 'ilmu'l-hadîs': ravilerinin nitelikleri ve nakil ifadeleri bakımından hadisin sahih veya zayıflığının araştırıldığı bir ilimdir; bunun sonunda hadisle ya amel edilir ya da terk edilir. Buradan onun 'mevzu'u ve amacı da anlaşılır. Buna yakın olarak şöyle de denilmiştir: Hadis, Hz. Peygamber'den sahih veya zayıf olarak nakletmek, elde edip aktarmak bakımından hadislerin durumlarının incelendiği esasların ilmidir. Denilmiştir ki; hadis ilminin 'konu'sunu peygamber olması yönüyle Hz. Peygamber'in zatı oluşturmaktadır. Tanımı ise şöyledir: "O, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve tavırlarının incelenip öğrenildiği bir ilimdir. Amacı ise, iki dünyada mutlu olmakla kurtuluşa ermektir." Bu tanım açık değildir. Bilakis ilk tanımın gereği olarak şöyle denilse daha iyi olur: "Konusu, hadis ilminin kendisidir; amacı: hadisle amel etmek yahut terk etmektir."[1]

'Hadis ilmi' için bugün de bir alan sorunundan bahsetmek mümkün müdür? Hadis ilminin alanı bir defa belirlenmiş ve bir daha değişmemek üzere sabitlenmiş midir? Hadis ilmi için yeniden bir alan tanımlaması yapmaya ihtiyaç var mıdır? Bu soruların cevabı, hadis ilminin tarihî gelişiminde saklıdır. Oradan hareketle bir karara varmak mümkündür.

2. Sened ve Sübut Merkezli Rivayet İlmi Evresi

Hadis ilminin doğuşu ve gelişimi; sistematik bir yapıya kavuşması ve kavramsal çerçevesinin tamamlanması, yaklaşık olarak tarihinin ilk dört asrını kapsar. Bi-

[1] Şemsuddîn Muhammed Tebrizî, *Şerḥu'd-dibāc el-muẕehheb fî muṣṭalaḥi'l-ḥadīṣ*, Halebî, Mısır 1952², s. 3-4.

lindiği üzere Hz. Peygamber'in sağlığında ve hatta vefatını takip eden birkaç on yılda dinin bilgi kaynakları, bilgi nazariyesi (*epistemoloji*) olarak ele alınmamış, o vakitler herhangi bir 'dinî-ilmî disiplin' vücut bulmamıştır. Söz konusu bilgi kaynakları, daha çok pratik açıdan değerlendirilmiş ve bilgi verileri arasında değer felsefesi (*aksiyoloji*) açısından da bir sınıflandırma ve ayrıştırma yapılmamıştır.[2] Dinî bilginin tamamı, bireysel ve toplumsal hayatta uygulama gerektiren bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Ancak, zamanla bu bilgilerin sınıflandırılması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in arkadaşları hayatta iken inanç ve hukuk, ibadet ve ahlak, siyaset ve ticaret sahalarında yaşanan bazı gelişmeler, bu alanlardaki bilgi kaynaklarının ve uygulamaların *sistematize* edilmesi zorunluluğunu doğurmuştur. Daha hicrî birinci asır bitmeden bugünkü adıyla hadis, fıkıh, kelam, tefsir ve benzeri ilmî disiplinlerin temelleri atılmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber'in kendisi, sağlığında bilimsel bir soyutlamanın konusu olmadığı gibi, vefatının ardından onun bıraktığı bilgi mirası da uzunca bir müddet böyle bir soyut sisteme konu edilmemiştir. Arkadaşlarının kişilikleri ve bilgi birikimleri için de aynı durum söz konusudur. Zamanın akışı içerisinde, tabii olarak, Hz. Peygamber'e ve arkadaşlarına ait haberlerinin toplanması, derlenip bir araya getirilmesi, sınıflandırılması, yapılan işe uygun bazı kelime ve kavramların üretilmesini zorunlu kılmıştır. Böylece, hadis ve hadisçilik faaliyetlerine has bir *üstdil* oluşmuştur. Zamanla bu dil o kadar zenginleştirilmiş, o kadar rafine hâle getirilmiştir ki, hadis etrafında isim, sıfat ve terkip olarak yüzlerce terim tespit edilmiştir. Bütün bu terimler, hadis ilminin 'rivayet dönemleri' denilen bu ilk evresine aittir. Hatta bu terimlerden kimisinin anlam alanı zamanla çok farklılaşmış ve ilk ortaya çıktığında sahip olduğu çağrışımlardan oldukça farklı imalar yüklenmiştir. Bugün, rivayet etme eksenli hadis ilminin sistemleştirildiği dönemlerle olan irtibatı ve ona yapısal özelliklerini veren şartlarla mukayeseli tetkiki incelenmeyi bekleyen bir konu olarak hâlâ araştırmacıların önünde durmaktadır. Hadis usûlü olarak bilinen ve en erken örneklerine dördüncü asrın ortalarında rastlanan literatür de bu hususta hazır bilgiler verememektedir. Ne Şâfi'î'nin (204/819) *er-Risâle*'si, ne Muslim'in (261/874) "Muḳaddime"si, ne Tirmizî'nin (279/892) *el-'İlel*'i ne de Râzî'lerin, Tahâvî (321/933), İbn Hibbân (354/965) ve Dârakutnî'nin (385/995) eserleri, hadis ilminin sistemik yapısının oluşumuna etki eden amilleri izleme bakımından yeterince incelenebilmiştir.[3] Râmehurmûzî'nin (360/970) *el-Muḥaddiṣu'l-faṣıl*'ı, Hâkim'in (405/1014) *Ma'rifetu 'ulûmi'l-ḥadîṣ*'i ve Hatîb'in (463/1070) *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*'si hadis usûlünün nispeten gelişmiş örnekleri olmalarına karşın, bağımsız bir ilim dalı olarak hadis ilmi üzerine *epistemolojik* değerlendirmeleri sorunsal olarak ele almazlar. Orijinal tarafları bulunmasına karşın İbn Abdilberr'in (463/1070) *Câmi'u beyâni'l-'ilm* adlı eseri de hadis alanında bir nazariye kitabı olmaktan çok, hadisçi çevrelere tavsiyeler içeren bir

[2] İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uṣûl* (12 cilt), Beyrut 1980, I. 714.

[3] Bilhassa İbn Hibbân'ın *et-Teḳâsim ve'l-envâ'*; *Kitâbu'l-mecrûḥîn ve Kitâbu's-ṣiḳât*'a yazdığı mukaddimeler hadis usûlü açısından zengin bilgiler içermektedir. Hattâbî'nin *Ma'âlimu's-sunen*'e yazdığı kısa giriş ve Ebû'l-Hasen el-Kabîsî'nin (403/1012) *Muvaṭṭa*'ın muhtasarı olan *el-Mulaḫḫaṣ* adlı esere yazdığı mukaddime hadis ıstılahları konusuna hasredilmiştir.

âdab ve nasihat kitabı niteliğindedir.[4] Bu eserler, daha çok, hadis ilminin üstünlüğü, hadisçilik faaliyetinin işleyişi ve terminolojik yapısına dair önemli detay bilgiler sunar. Yazılış gerekçeleri de çoğu zaman savunma ve malumat aktarma amaçlıdır. Mesela Hâkim'in elli iki hadis konusunu tanıttığı kitabını yazış gayesi şöyle dillendirilir: "Zamanımızda bid'atların çoğaldığını, ihmalkâr ve gafil çok sayıda hadis talebesi bulunmasına ve yoğun biçimde haberleri yazma gayretine karşın, Sünnetlerin kaynağı konusunda halkın bilgisinin azaldığını görünce, bu durum beni, haberleri elde etmeyi arzulayan talebeler için onların gereksinim duyduğu muhtelif hadis konularını içeren küçük bir kitap yazmaya sevk etti..."[5] el-Hatîb el-Bağdâdî'yi de *el-Kifâye*'yi yazmaya sevk eden nedenler hemen hemen aynıdır. O da devrinde hadisle meşgul olan kesimlerdeki cehaletten yakınır. Onların yetersizliğinin geçmiş büyük hadisçilere ve hadis ilmine tenkitlerin yöneltilmesine sebep olduğunu söyler ve hadis öğrencilerine hadis ilminin yol ve yordamını öğretmek üzere kitabını kaleme alır.[6] Kâdî İyâz'ın (544/1149) *el-İlmâ*'ı önceki eserlere nispetle daha sistemlidir. Onun eseri de didaktiktir ve hadis öğrencisine bu ilmin çerçevesini tanıtmayı ve bilgilenmede uyulacak hiyerarşiyi tanıtmayı hedefler.[7] Hadis eğitim ve öğretiminin işleyişi konusunda mühim bir eserdir ve Hatîb'in aynı nitelikteki *el-Câmi*'i ile benzerlik arz etmektedir.

Bu eserlerin temel özelliği, kendi zamanlarında hâlâ aktif olan bilimsel bir yapıyı tasvir etmeleridir. Bu yapının ayırıcı özellikleri arasında 'sabit' hadis eğitim kurumlarının olmayışı, hadis öğrenimi için muhtelif şehir ve merkezlere seyahatlerin yapılması, rivayetlerin imlâ, müzakere, kıraat, arz vb. yollarla elde edilerek kaydedilmesi vb. hususlar zikredilebilir. Kitapların yazım sistemi de bu yapının ayırıcı özelliklerini taşımakta ve bilgilerin isnadlı aktarımına dayanmaktadır.

3. Metin Öncelikli Dirayet İlmi Evresi

İbnu's-Salâh'ın (643/1245) *'Ulûmu'l-ḥadîs* adlı eseri, hadis usûlü literatürü içerisinde önemli bir aşamayı temsil etmektedir.[8] O, eski dönemlere kıyasla oldukça az sayıda kimsenin hadisle meşgul olduğu bir zamanda kaleme alınmıştır. İbnu's-Salâh'ın tabiriyle az sayıdaki bu kimseler, yeterince, hadis ilmine hazırlıklı olmadıkları gibi, tek yapabildikleri de hadisleri gelişigüzel dinlemek ve rasgele yazmaktır. İbnu's-Salâh, Eşrefiye Dâru'l-Hadîs'inin yönetimini üstlendiği sırada, hadis ilminin temel kavramlarını ve prensiplerini içeren bu eserini yazmakla bu alandaki boşluğu gidermek istemiştir. Hadis ilimlerini 65 alt başlık hâlinde kitabına derc etmiştir.[9] Sonraki zamanlarda onun eseri üzerine 30'dan fazla çalışma yapılmıştır.[10] Kitap, öncekilerden farklı olarak, özgün bir tasnif yapısına sahiptir. Konularla ilgili hassas bir bölümleme yapılmış, görüşler titizlikle seçilerek karşı-

[4] İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve faḍlih*, Kahire 1982².
[5] Hâkim, *Ma'rife*, Beyrut 1980, s. 1-2.
[6] Hatîb, *Kifâye*, yy., ty., s. 3-7.
[7] Kâdî İyâz, *İlmâ'*, thk. A. Sakr, Kahire, ty., s. 4-5.
[8] Nuruddîn Itr, *'Ulûmu'l-ḥadîs*, (Giriş) s. 20.
[9] İbnu's-Salâh, *'Ulûm*, s. 6.
[10] İbnu'l-Hanbelî, *Ḳafvu'l-eser*, Ebû Gudde'nin giriş yazısı, Beyrut 1408, s. 18-24.

laştırmaları yapılmıştır. Terimler dikkatli biçimde tanımlanmış, örneklendirmeler yapılmış, değişik kanaatler tartışılmıştır. Bu ve benzeri özellikleriyle, aslında İbnu's-Salâh'ın kitabı, devrinin revaçta bilim dalları kelam ve fıkıh usûlü eserlerinin yapı özelliklerini anımsatmaktadır. İbn Hacer'in (852/1448) *Nuḫbetu'l-fiker* adlı oldukça kısa usûl kitabı kaleme alınana kadar bu alanda yazılanlara kaynaklık etmiştir. İbn Hacer'in başta kendisi olmak üzere 30'a yakın kimsenin şerh yazdığı bu veciz metin, hadis ıstılahlarını kısa tanımlarıyla birlikte içermektedir.[11]

Aslında hicrî altı ve yedinci asırlar, hadis ilminde radikal bir dönüşümün başladığı asırlardır. Bu durum yalnızca hadis için değil, diğer İslami ilimlerden kelam, tefsir ve usûl-i fıkıh için de söz konusudur. Bu disiplinler birbirlerinden etkilenmiş hatta, mantık, felsefe ve dilbilim/edebiyatla karışmaya başlamıştır. Mesela, kelamda 'felsefi kelam' denilen yeni bir evreye girilmiştir. Bu konuda Fahruddîn Râzî (606/1209) dönüm noktasını teşkil etmiştir.[12] Tefsirde *et-tefsîr bi'd-dirâye* denilen ve Zemahşerî (538/1143) ile en etkili ürününü veren ancak Râzî'nin *et-Tefsîru'l-kebîr*'iyle en mücessem örneğine kavuşan bir alandan bahsedilmeye başlanmıştır.[13] Fıkıh usûlünde Cuveynî'nin (474/1081) *el-Burhân*'ı ve talebesi Gazâlî'nin (505/1111) *el-Muṣtaṣfâ*'sı ile belirginleşen mantık, lügat ve kelam konularını bünyesine alan yapı, İbn Kudâme'nin (620/1223) *Ravḍatu'n-nâẓır* ve Râzî'nin *el-Maḥṣûl*'üyle önemli bir aşama kaydetmiştir. Âmidî'nin (631/1233) *el-İḥkâm*'ı bu konuda yazarının ilmî kişiliğini de yansıtırcasına sentez bir eser olarak vücut bulmuştur.[14] Hadis ilminin bu gelişme ve yönelimlerden uzak kalması düşünülemezdi. Çünkü çağın esprisi farklılaşmış, toplumsal talepler değişmiş, disiplinler olgunlaşmış, dolayısıyla disiplinler arası etkileşim de hız kazanmıştır. Kaldı ki, hadis ilminin kelam ve fıkıh usûlünün etkisini hissetmesinin başlangıcı, hicrî dördüncü asra kadar götürülebilir. Bunun birinci elden tanığı Hattâbî'dir (388/998). Onun müşteki olduğu zümre hadisle meşgul olanlardır. Hattâbî, kendi sahasında yetkin olmayan hadisçilerin kelam ilminden medet ummalarını üzülerek not eder.[15] Haddizatında dört ve beşinci asırda Râmehurmûzî, Hâkim, Hatîb ve benzerlerinin hadis usûlü sahasındaki kitaplarının isimleri, hadis usûlünü zaptu rapt altına alma girişimleri, hadisçilerden yakınmaları, fıkıh usûlü ve kelamın hadis disiplini üzerindeki tazyikini yansıtmaktadır. Hatîb'in kendisi, *el-Faḳîh ve'l-mutefaḳḳih* adlı eseriyle doğrudan fıkıh usûlü konusuna girmiş, *el-Kifâye*'ye ise fıkıh usûlünün konu, kavram ve problemlerini de dahil etmiştir.[16] İşte bu süreçte İbnu's-Salâh'tan da önce

[11] İbnu'l-Hanbelî, *Ḳafvu'l-eṣer*, s. 24-29.

[12] İbn Haldûn, *Muḳaddime*, çev. Z.K. Ugan, II. 537-538.

[13] Sekizinci asrın aykırı âlimi Necmuddîn et-Tûfî'nin (716/1316) tefsir usûlünde 'kanun' mesabesinde bir eser olduğunu söylediği *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr* adlı eseri bu sürecin bir ürünüdür. Kitabın ilim mefhumuna ve taksimine ayırdığı I. ve II. kısımları çok kıymetli bilgiler içermektedir. İlimlerin sistemleştirilmesinin altını çizen Tûfî, burada hadisçilerin 'rivayet kanunları'nı fukahanın ise bu rivayetleri kritik eden 'usûl kanunları'nı koyduklarını söyler. Bkz. *age.*, thk. A. Huseyn, yy., 1977, s. 1, 16-28.

[14] Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, Beyrut 1985, I. 5-72.

[15] Hattâbî, *Ma'âlimu's-sunen*, I. 5-10. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Salih Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul 2002.

[16] Hâtim b. Ârif Avnî, *el-Menhecu'l-muḳtaraḥ li fehmi'l-muṣṭalaḥ*, yy., 1996, s. 190-196

önemli bir isim hadis ilmindeki alan evrilmesine mühim bir örnek olarak zikredilebilir. Bu şahıs, Mecduddîn İbnu'l-Esîr'den (606/1210) başkası değildir. Arap dili ve edebiyatında, siyer ve biyografide, tefsir ilminin yanında matematikte de kendini yetiştirmiş birisidir. Onun hadis sahasındaki önemli yapıtları olan *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ḥadîs* (5 cilt) ve *Câmi'u'l-uṣûl*'ü (12 cilt) yanında, Arap dili ve edebiyatında *el-Bedî' fî 'ilmi'l-'arabiyye* isimli eseri ve tefsir alanında Zemahşerî ile Sa'lebî'nin eserlerini birleştirdiği *el-İnṣâf fî'l-cem'i beyne'l-keşf ve'l-keşşâf*'ı (4 cilt) bu evrelerdeki hadisçi profili konusunda aşağı yukarı bir fikir vermektedir.[17] İbnu'l-Esîr'in *Câmi'u'l-uṣûl*'e yazdığı mukaddime, aynı zamanda bir hadis usûlüdür. Burada dile getirdiği bazı hususlar, yeni dönemin tabiatı konusunda önemli beyanlar içermektedir. Bu bölümün kaynakları arasında Cuveynî'nin *et-Telḫîṣ*, Gazâlî'nin *el-Muṣṭaṣfâ* ve Ebû Zeyd ed-Debbûsî'nin *Taḳvîmu'l-edille*'si sayılmaktadır. Bunların yanında Hâkim, Hatîb ve Tirmizî'nin kitapları da zikredilmektedir. İbnu'l-Esîr diyor ki: "Onların görüşlerini bir araya getirdim. Her birinden bu mukaddimeye uygun düşecek olanları özetledim; hadis ilmini öğrenmek isteyenlerin gereksinim duyduklarını kaydettim. 'Dirayet'in üstünlüğünü boşverip de sadece 'rivayet'le yetinenlerin dışındaki hadis taliplerinin bunları bilmemesi caiz değildir."[18] Burada altı çizilen husus, 'rivayet'e karşılık 'dirayet'in öne çıkmasıdır. Gerçi hadis tarihinin her aşamasında salt rivayet eleştirilmiş, dirayetsiz rivayetin boş olduğu vurgulanmıştır. Ancak, İbnu'l-Esîr'în yaşadığı sıralarda *'ilmu rivâyeti'l-ḥadîs* devrini tamamlamak üzeredir ve onun yerine hadis ilminin eksenine *'ilmu dirâyeti'l-ḥadîs* gelmektedir. O bakımdan onun ifadeleri, sistemik bir farklılaşmanın işareti olarak alınabilir. Bu hususta yine onun kitabında takip ettiği metodu açıklarken sarf ettiği şu ifadeleri önemlidir: "Daha önce adları geçen kimselerin (r.) yaptığı gibi ben de *isnadları* attım. Onlar bu hususta bizim için güzel bir örnektir. Zira, isnadları zikretmenin ilk amacı, hadisi tespit etmek ve sıhhatini belirlemektir. Bu ise ilk devir hadisçilerinin işiydi. Bu konuda onlar gerekeni yapmışlardır. Dolayısıyla, onların yapıp bitirdikleri ve bizi müstağni kıldıkları şeyleri tekrarlamaya gerek yoktur."[19] Bu ifadeler, *isnad* öncelikli bir hadisçiliğin yerine *metin* öncelikli bir hadis faaliyeti evresinin gelişmekte olduğunu göstermektedir. Daha evvel Bağavî'nin (516/1122) *Meşâbiḥu's-sunne* ve *el-Câmi' beyne's-ṣaḥiḥayn* adlı eserlerinde de görülen senedsiz hadis nakli geleneği, İbnu'l-Esîr ile önemli bir aşama kaydetmiştir.[20] Hicrî yedinci asrın büyük fıkıh ve dil otoritesi Sâğânî'nin (650/1252) sonraki zamanların en yaygın hadis kitabı olan *Meşa-*

[17] Ali Osman Koçkuzu, "İbnu'l-Esîr", *DİA*, XXI. 28-29.

[18] İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uṣûl*, I. 32.

[19] İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uṣûl*, I. 22.

[20] Mevlüt Güngör, "Begavî", *DİA*, V. 340. Hadis ilminde metnin önemini senede takdim edenin Buhârî olduğu kabul edilir. Ondan sonra da zaman zaman senedleri hazfetmek suretiyle hadis kitabı telif edenler olmuştur. Beşinci asırda Kuza'î'nin (475/1082) *Şihâbu'l-aḫbâr*'ı bu türden eserlere örnek teşkil etmiştir. Bilhassa Ebû Şucâ' ed-Deylemî'nin (509/1115) *Firdevsu'l-aḫbâr*'ı; el-Uklişî'nin (558/1163) *en-Necm*'i; Abdulğânî el-Makdisî'nin (600/1204) *Nesru'd-durer fî aḥâdîsi ḫayri'l-beşer*'i bu türün önemli örnekleri olarak zikredilebilir. Ali Yardım, *Şihâbu'l-ahbâr Tercemesi*, İstanbul 1999, s. 9-10.

riku'l-envâr'ı da senedsiz bir kitaptır ve Buhârî ile Muslim'den seçilen hadisleri içermektedir.[21] Gerek İbnu'l-Esîr gerekse Sâğânî'nin eserleri, bu dönemdeki hadis eserlerinin tasnifinde lügat ilminin etkisini yansıtmaktadır. İlkinde konular alfabetik sıraya göre dizayn edilirken, ikincisinde hadis metinlerinin başında yer alan edatlara göre tasnif yapılmaktadır. Bir başka yedinci asır âlimi olan Ebû Şâme el-Makdisî'nin (665/1267) şu sözleri de dönemin rengi hususunda önemli ipuçları taşımaktadır: "Bu zamanda hadis ilimleri üç çeşittir: en önceliklisi, hadis metinlerini bilmek ve bu metinlerin garîbine ve fıkhına vâkıf olmaktır. İkincisi, sened ve ricalini bilmek, sahihini sakîminden ayırt etmektir. Üçüncüsü de, toplayıp yazmak, dinlemek, âlî isnadlar aramaktır."[22] Burada, rivayet dönemlerinin merkezî konuları, sıralamada geri plana atılmıştır. Endülüslü büyük bir hadis hafızı, edip, tarihçi ve *'Uyûnu'l-eser* adlı eserin yazarı olan Fethuddîn b. Seyyidinnâs (734/1333) ise: "Bizim çağımızda hadisçi, rivayet ve dirayet bakımından hadisle meşgul olandır," demektedir.[23]

Bu örnekler bilhassa altı, yedi ve sekizinci asırlarda hadis ilminin doğrudan ve dolaylı olarak Arap dili, kelam ve fıkıh usûlü, hatta bir dereceye kadar matık ve felsefe disiplinlerinin etkisi altına girdiğini ve metin öncelikli bir hadisçiliğin revaçta olduğunu göstermektedir. İşte bu sıralarda, daha evvel hadis usûlü kaynaklarında rastlanmayan bir ilimden söz edilmektedir. Bu ilim, *'ilmu dirâyeti'l-ḥadîs*'tir. İbnu's-Salâh'tan sonra yazılan hadis usûlü eserleri de, İbn Hacer'inkiler dahil, bu ilme temas etmedikleri gibi, rivayet asırları denilen dönemlerde oluşan hadis ıstılahlarına da bir katkıda bulunmamışlar ve sadece tamamlanmış bir bilgi sisteminin terminolojisini ve işleyişini tasvir etmekle yetinmişlerdir. Hadis usûlü kaynakları, hadis ilminin bilgi sistemi üzerine herhangi bir felsefi, epistemik sorunsalı problem edinmemiştir. Bu bakımdan, hadisin İslam kültüründe ortaya çıkan ilim yapılanmasında nerede durduğu, hadis ilminin kendisine benzeyen bilgi dallarıyla mukayesesi, hadis ilminin konusu, gayesi vb. hususlar, başka bir disiplinin uhdesine tevdi edilmiştir. Bu disiplin, felsefe-kelam karışımı olan ve bilgi felsefesini konu edinen disiplindir. Daha çok, *iḥṣâ'u'l-'ulûm*, *taṣnîfu'l-'ulûm*, *mevḍu'âtu'l-'ulûm* vb. isimlerle anılan bilgi dalı, bilgi felsefesi açısından klasik İslami disiplinlerin yapısı üzerine tespit ve çözümlemeler yapmaya çalışmıştır.

İlimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, bu alanlar arasındaki ilişkileri belirlemek, farklı ilimlere ait birikimleri sistematik şekilde değerlendirmek ve nihayet eğitim sisteminin temel müfredatını oluşturmak üzere İslam düşünür

[21] Râzîyyuddîn Hasan b. Muhammed es-Sâğânî (577-650/1181-1252) Gazneliler devrinde Lahor'da yetişmiş en ünlü hadisçilerden birisidir. Aslen Sâğanlıdır (Mâverâünnehir). Pek çoğu hadis alanında olmak üzere 32 eser yazmıştır. *Meşâriku'l-envâr*, onun Buhârî ve Muslim'in eserlerinden seçerek meydana getirdiği 2253 hadisi havi bir eserdir. Bilhassa Kuzey Hindistan'da hadisin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Asırlarca İslam dünyasının çeşitli bölgelerindeki medreselerde hadis ders kitabı olarak okutulan bu eserin üzerine 2500'den fazla şerh ve haşiye yazıldığı söylenir. Taşköprülüzâde, *Miftâḥu's-sa'âde* (3 cilt), Beyrut 1985, I. 111-112; Halid Zaferullah Davudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 54-57; Isâm Arâr, *İtḥâfu'l-ḳârî bi ma'rifeti cuhûd ve 'amali'l-'ulemâ 'alâ ṣaḥîḥi'l-buḫârî*, Beyrut 1987, s. 113.

[22] Cemaluddîn Kâsımî, *Ḳavâ'idu't-taḥdîs*, ty., s. 76-77.

[23] Kâsımî, *Ḳavâ'idu't-taḥdîs*, s. 77; Tânevî, *Ḳavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, Karataş, ty., s. 21.

ve bilginleri çeşitli dönemlerde ilimleri tasnif etme yoluna gitmişlerdir... İlgili literatürün gelişimiyle İslam ilimler tasnifi, dinî ve felsefi ilimlerin aynı şemada ayrıntılı biçimde yer aldığı gelişmiş bir ilimler sistemine dönüşmüştür. Câbir b. Hayyân'ın *Kitābu'l-ḥudūd*'una kadar geri giden ve Kindî'nin *Kitābu aḳsāmi'l-'ilmi'l-insī* adlı eseriyle devam eden ilimleri tasnif geleneğinin zamanımıza gelen ilk sistematik örneği Fârâbî'nin *İḥṣā'u'l-'ulūm*'udur. O burada İslami ilimlerden sadece fıkıh ve kelama yer verir; onları da *'ilmu'l-medenī*'nin birer şubesi olarak zikreder.[24] Daha sonra bu sahada yazılan eserler arasında Harizmî'nin *Mefātīḥu'l-'ulūm*,[25] İbn Ferîgun'un *Cevāmi'u'l-'ulūm*, Ebû'l-Hasen el-Âmirî'nin *el-İ'lam bi-menāḳıbi'l-islām*, İhvân-ı Safâ'nın *Resā'il*, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *Risāle fī'l-'ulūm*, İbn Hazm'ın *Merātibu'l-'ulūm*, Beyzâvî'nin *Risāle fī mevḍu'āti'l-'ulūm ve ta'rīfuhā* adlı eserleri dikkat çekmektedir. İbn Sînâ'nın *Aḳsāmu'l-'ulūm el-'aḳliyyesī*'nden başka, Gazâlî'nin *el-İḥyā*'da ilimler tasnifine ayırdığı bölüm ve İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'deki kapsamlı tasnifi de zikredilmelidir. Osmanlı'da Mollâ Lütfî'nin *Risāle fī'l-'ulūmi'ş-şer'iyye ve'l-'arabiyye*, Nev'î'nin *Netāyicu'l-funūn*, Taşköprülüzâde'nin *Miftāḥu's-sa'āde*, Saçaklızâde'nin *Tertību'l-'ulūm* ve Kâtib Çelebî'nin *Keşfu'z-ẓunūn*'daki ilgili bölümü de bu sahaya tahsis edilmiştir.[26] Râzî'nin *Cāmi'u'l-'ulūm*'u, İbnu'l-Ekfânî'nin *İrşādu'l-ḳāṣıd*'ı, Sıddîk Hasan Hân'ın *Ebcedu'l-'ulūm*'u da bu literatür arasında anılmalıdır.[27]

Şemsuddîn b. Ekfânî es-Sancârî'nin (749/1348) *İrşādu'l-ḳāṣıd ilā esne'l-maḳāṣıd* adlı eseri, ilimlerin tasnifi konusunda önemli bir eserdir.[28] Bu alanda daha sonra yazılan eserlere de kaynaklık etmiştir. Burada hadis ilmi iki ayrı başlık altında *'ilmu rivāyeti'l-ḥadīṯ* ve *'ilmu dirāyeti'l-ḥadīṯ* olarak sınıflandırılmaktadır. O, *dirāyetu'l-ḥadīṯ* ilmini şöyle tanımlamaktadır: "Rivayet çeşitleri, hükümleri, rivayet şartları ve merviyyatın sınıflarının öğrenildiği, aynı zamanda, anlamlarının çıkartıldığı bir ilimdir. *Bu ilimde de, tefsir ilminde ihtiyaç duyulan; lügat, nahiv, sarf, ma'ânî, beyan, bedî' ve usûl ilimlerine ihtiyaç duyulur.* Ayrıca, ravilerin tarihini bilmeye de gerek vardır..."[29] İbnu'l-Ekfânî, kaynağı vahiy olan naklî bilgiyi *'ilmu'l-ḳırā'a*, kaynağı Hz. Peygamber olan bilgiyi ise *'ilmu rivāyeti'l-ḥadīṯ*'in konusu olarak görürken; Kur'an'ın anlaşılmasını tefsir ilminin, Hz. Peygamber'in sözlerinin anlaşılmasını da *'ilmu dirāyeti'l-ḥadīṯ*'in konusu olarak görmesi, dirayet ilmini bir metin çözümleme ilmi olarak anladığını göstermektedir.[30] Ancak, rivayet sistemiyle ilgili kimi konuların da bu ilmin alanına dahil olduğu

[24] Fârâbî, *İḥṣā'u'l-'ulūm*, thk. Osmân Emîn, Mısır 1949², s. 102-113.

[25] Bu eserde hadisle ilgili olarak sadece fıkıh usûlü içerisinde: "ahbar, haber-i mütevatir, haber-i vâhid, hadis, hadis-i muttasıl, hadis-i mürsel ve munkatı" terimlerine yer verilir. Bkz. Yûsuf Havârizmî, *Mefātīḥu'l-'ulūm*, Kahire 1981², s. 7.

[26] İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII. 113.

[27] Mahmut Kaya, "İhsâ'u'l-ulûm", *DİA*, XXI. 550.

[28] İşbu İbnu'l-Ekfânî ve Taşköprülüzâde'nin vefat tarihlerinde makale sahibinin *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000 adlı eserinde düştüğü hataya dikkat çeken bir yazı için bkz. *Marife*, 2/I, Bahar 2002, s. 89-104.

[29] İbnu'l-Ekfânî, *İrşād*, s. 43; Kannûcî, *Ebcedu'l-'ulūm*, Şam 1989, II. 285.

[30] İbnu'l-Ekfânî, *İrşād*, s. 41.

görüşü, yaptığı tanımdan açıkça anlaşılmaktadır. O, bu sahanın kaynaklarına örnek olarak Hâkim, Hatîb ve Nevevî'nin eserlerini zikreder, sonra da bu ilim için söz konusu eserlerin yeterli olmadığını söyler.[31] Kalkaşandî'nin (821/1418) *Ṣubḥu'l-aʿşā*'da "'İlmu Dirāyeti'l-Ḥadīṯ" başlığından sonra usûl kaynaklarına ilave olarak hadis şerhlerinden ve hadis lügatlerinden örnekler vermesi de, gerçekte bu ilmin ağırlıklı biçimde metin ilmi olarak algılandığını gösterir.[32] Ancak, 'ilmu dirāyeti'l-ḥadīs için zorunlu görülen lügat, nahiv, sarf, ma'ânî, beyan, bedî' ve usûl konuları, eşzamanlı olarak yazılan hadis usûlü kaynaklarında yer almadığı gibi, bilakis bu durumla çelişen açıklamalara da rastlanmaktadır. Mesela Tîbî (743/1342) hadislerin değerlendirilmesinde 'hadis metni'nin çok nadir olarak dikkate alındığını söyleyerek, aslında rivayet dönemlerinin mantık ve terminolojisinin korunmaya devam ettiğini gösterir.[33] İbn Dakîk el-Îd (702/1302) *el-Iḳtırāḥ* adlı hadis usûlü kitabında ne "'ilmu dirāyeti'l-ḥadīs" başlığına ne de yaşadığı dönemin aktüel gerçekliği olan metin merkezli hadis etkinliğine değinir.[34] Oysa kendisi hem devrinde parmakla gösterilen hadis otoritelerinden birisidir, hem de *Şerḥu umdeti'l-aḥkām* adlı önemli eserin yazarıdır.[35] Bu durum aslında bir karmaşa ve çelişkiyi göstermektedir. Bir tarafta hadisin ilk evresi olan ve haberlerin sübutunun çekim merkezi olduğu rivayet dönemlerine ait terminolojiyi muhafaza eden hadis usûlü kaynakları, diğer tarafta ise fiilen icra edilen metin çözümlemeye odaklı hadisçilik yer almaktadır.

Aslında daha evvel işaret ettiğimiz İbnu'l-Esîr benzeri hadis uzmanlarının yanı sıra, İbn Haldûn (808/1406) gibi ilim tarihçileri de, rivayet odaklı hadis meselelerinin kendi asırlarında tamamlandığı kanaatini taşımaktadırlar: "Çağımızda, hadislerin sıhhat dereceleri, zaafı icap ettiren başka cihetleri ve malulleri tamamıyla açıklanmış bir hâldedir. Hadis ilminin üstat ve ileri gelen bilginleri, hadislerin bu gibi bütün hâllerini incelemişler ve açıklamışlardır. Bu sebeple bundan önce tashih edilmeyen hadisleri tashih etmek yolları tamamıyla kapanmıştır..."[36] Bu konu, İbnu's-Salâh'tan sonra gelen hadis usûlcüleri tarafından da tartışılmış, İbnu's-Salâh sıhhat konusunda öncekilerin görüşünün bağlayıcı olduğunu söylerken, Nevevî (676/1277) bu görüşe karşı çıkarak zaman zaman, rivayet dönemi hadisçilerinin sıhhatine hükmetmedikleri haberler için bunun mümkün olduğunu savunmuştur. İbn Kesîr, Irakî ve İbn Hacer gibi hadisçiler de Nevevî'nin yaklaşımını benimsemişlerdir. Suyûtî, *et-Tenkīḥ fī meseleti't-taṣḥīḥ* adlı çalışmasında konuyu özel olarak ele almıştır.[37]

Bu tartışmanın simgesel anlamı, aslında isnada odaklanan hadis kritiğinin gerilerde kaldığını göstermesidir. Dolayısıyla, buradan, yani isnaddan hareketle hadis ilminde yöntemsel bir açılımın sağlanamayacağı, böyle bir girişimin za-

[31] İbnu'l-Ekfânî, *İrşād*, s. 43.
[32] Kalkaşandî, *Ṣubḥu'l-aʿşā* (15 cilt), thk. A.H. Şemsuddîn, Beyrut 1987, I. 546-547.
[33] Huseyn Tîbî, *Ḫulāṣa*, thk. S. Samarra'î, yy., 1971, s. 34.
[34] Bkz. İbn Dakîk, *el-Iḳtırāḥ fî beyāni'l-ıṣṭılāḥ*, thk. K.A. Dûrî, Bağdad 1982.
[35] İbn İmâd, *Şezerât*, VI. 5-6.
[36] İbn Haldûn, *Muḳaddime*, II. 479.
[37] Nuruddîn Itr, *Menhecu'n-naḳd fî ʿulūmi'l-ḥadīs*, yy., 1981[3], s. 280-283.

manı geri çevirmek, daha doğrusu zamanın gerisinde kalmak mânâsına geleceği çıkartılabilir.

Buna paralel bir tartışma da, ilk asırlarda tanımlanan hadisçi modelinin hâlen var olup olmadığıdır. Hadisçilerin örfündeki *muhaddis* için şöyle deniliyor: "Hadis yazmış, okumuş, dinlemiş, bellemiş, şehirlere ve köylere hadis için seyahat etmiş, hadis kitaplarının kendine ait asıllarını elde etmiş, sayıları bine yaklaşan müsned, ilel ve tarih kitaplarına not düşmüş olmalı ki, kendisi için muhaddis denildiğinde yadırganmasın. Fakat, başında kavuk, ayaklarında pabuç, devrin sultanına arkadaş olmuş, inci ve mercanla süslenmiş ya da rengarenk elbiseyle bezenmiş olursa; hadis eğitimini de yalanla dolanla elde etmiş ve kendisini çoluk çocuğun önünde maskara etmişse; kendisine okunan gerek bir cüzü gerek divanı anlamazsa, ona aslâ hadisçi ismi verilemez, hatta insan bile denemez..."[38] Bu keskin ifadeler, dokuzuncu asrın seçkin hadisçisi Sahâvî'ye (902/1496) aittir; Zehebî'nin (748/1347), yedinci yüzyılın başına gelindiğinde İslam dünyasının doğu ve batısında âsar ilminin kapıları kapanmıştır,[39] demesinden yaklaşık bir buçuk asır sonra dillendirilmiştir. Aralarında Birzalî (739/1338), Mizzî (742/1341), Zehebî, İbn Kesîr (774/1372) ve Alâ'î (761/1354) gibi simalarında bulunduğu hicrî sekizinci asrın gözde ilim adamlarından Tacuddîn es-Subkî (771/1369) ise bu asırdaki hadisçi tasvirini şöyle yapıyor:

> İnsanlardan, hadis davasında bulunan öyle kimseler var ki, tek meziyeti Sâğânî'nin *Meşāriku'l-envār*'ına bakmış olmak. Eğer biraz ilerlemiş ve (Bağavî'nin) *Meṣābiḥu's-sunne*'sine yükselmişse bununla muhaddisler derecesine yükseldiğini zannediyor. Bunun tek nedeni, hadis nedir bilmemesinden ileri geliyor. Eğer sözünü ettiğimiz kişiler bu iki kitabı ezbere bilseler, onlara bir o kadar daha hadis metnini ilave edip ezberleseler yine de muhaddis olamazlar. Bununla deve, iğne deliğinden geçmedikçe muhaddis olmaları kabil değildir. İddiasına göre hadiste belli bir mertebeye ulaşmışsa, İbnu'l-Esîr'in *Câmi'u'l-'ulūm*'uyla meşgul oluyor. Ona ilaveten İbnu's-Salâh'ın *'Ulūmu'l-ḥadīs*'i ve onun Nevevî'ye ait *et-Taḳrīb ve't-teysīr* adlı muhtasarını ve benzerlerini de okumuşsa, o zaman bu makama erişmiş kişiler; "hadisçilerin hadisçisi, çağının Buhârî'si diye ilan ediliyor". Bu sahte ifadeler aslâ onlara uygun değildir. Sözünü ettiğimiz bu kimseler, bu kadarcık birikimle aslâ hadisçi sayılamaz. Gerçek hadisçi, isnadları ve illetlerini, ravilerin isimlerini, âli ve nazil haberleri bilen; bunun yanında oldukça çok miktarda hadisi ezberleyen; altı hadis kitabını ve Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'i, Beyhakî'nin *Sunen*'i ve Taberânî'nin *Mu'cem*'ini dinlemiş olan; bunlara ek olarak bin kadar hadis cüzünü de elde etmiş olan kişidir, o da en aşağı derecesinde bir hadisçidir. Eğer bu belirtilenleri dinler, çok sayıda hadis yazar, hadis otoritelerinin derslerine katılır, hadislerin illetleri, ravilerin vefat tarihleri ve müsnedler konusunda görüş beyan edecek düzeye gelirse, o kimse, hadisçilerin ilk dercesine erişmiş olur. Sonra Allah dilediği kimseyi dilediği kadar yükseltir.[40]

[38] Sahavî, *Fethu'l-muğîs*, yy., 1968², s. 44-45.
[39] Zehebî, *Teẕkire*, IV. 1485.
[40] Suyûtî, *Tedrîb*, (Mukaddime), I. 27.

Sekiz ve dokuzuncu asır hadisçileri, işte hadisçi budur diyebilecekleri isim bulmakta o kadar zorlanmaktadırlar ki, bu asırlarda kriterlere uygun gösterebildikleri isim sadece Şerefuddîn ed-Dimyâtî'dir (705/1305).[41] Kendileri de çağlarının parmakla gösterilen hadisçisi olan zatların, "nerede o eski hadisçiler" demelerinin ardında, muhtemelen hadisle meşgul olanlardaki nitelik kaybı etkili olmuş olabilir; ancak, bunun da ötesinde bir gerçek var ki, o da, yaşadıkları çağın hadisçisinin o çağın esprisine denk formatta olması gerektiğidir. Bu format da daha çok Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve usûlü, kelam, mantık vb. disiplinler önemli yer tutmaktadır. Dördüncü asırda Hattâbî, altıncı asırda Kâdî İyâz, yedinci asırda Nevevî ve benzeri hadisçilerin ardından, 'şerh' çalışmalarının sekiz ve dokuzuncu asırda ulaştığı düzey 'metin odaklı' hadisçiliğin nasıl hadis alanının çekim merkezi hâline geldiğini göstermeye kâfidir. Sadece Buhârî'nin (256/869) *Ṣaḥīḥ*'i üzerine fakih, usûlcü, kelamcı, müfessir ve dilbilimci olarak nitelenen Kirmânî (786/1384); fakih, tarihçi, dilbilimci ve tenkitçi Moğultay b. Kılıç (762/1360); Arap dili ve edebiyatının müceddidi sayılan Fîrûzâbâdî (817/1414)[42]; tarihçi, usûl ve fıkıh âlimi, dilbilim ve edebiyatçı Aynî (855/1451) ve tarih, biyografi uzmanı İbn Hacer'in (852/1448) şerhlerinin toplamı yüz cildi bulmaktadır. Bunlara bakıldığında bile hadisçiliğin *'ilmu dirâyeti'l-hadîs*'e odaklandığını anlamak kâfidir.[43]

Kendisi aynı zamanda devrinin en gözde hadisçilerinden olan Suyûtî (911/1505) İbnu'l-Ekfânî'nin eseriyle aynı nitelikte bir eser kaleme alır. *en-Nukâye* adlı bu eseri daha sonra geliştirir ve *İ'timâmu'd-dirâye li ḳırâ'ati'n-nukâye* adını verir. Kitapta dinî ilimlerden on dördü ele alınır. Dinî ilimlerden usûlu'd-dîn ve tasavvufu farz-ı ayn; tefsir, hadis, faraiz, usûl, nahiv ve tıp gibi ilimleri de farz-ı kifaye olarak görür.[44] Gazâlî ile bu konuda paralel düşünen Suyûtî, hadis ilmini Fârâbî'nin *İḥṣâ'u'l-'ulûm*'da mantık bağlamında altını çizdiği 'kanun' tabirini kullanarak, hatta mantık ilminin tanım kalıbını da uyarlayarak şöyle tarif eder: "Sıhhat, hüsün, zafiyet, âli ve nazil olma, tahammül ve eda keyfiyeti, ravilerin durumu ve benzeri bakımlardan sened ve metnin durumunu öğrenmenin kanunları, yani kaideleri ilmidir."[45] Daha evvel İz b. Cema'a'ın (767/1366): "Sened ve metnin durumunu bilmeye yarayan kanunlar ilmi"[46] tanımının biraz açılmış hâli olan bu tarif, kalıp olarak mantık, fıkıh usûlü ve kelam ilminin etkilerini taşımaktadır. Bununla birlikte *'ilmu dirâyeti'l-ḥadîs*e değinilmemesi dikkat çekmektedir. Suyûtî'den yaklaşık on beş yıl sonra vefat eden Şeyhulislam Zekeriyâ el-Ensârî (925/1519) ilimlerin tanımına tahsis ettiği küçük eserinde, hem rivâyetu'l-hadîs hem de dirâyetu'l-hadîsi tarif eder. Ona göre ilmu'l-hadîs dirâyeten: "Kabul ve red yönünden ravi ve mervinin durumunu bilmenin ilmidir."[47] Ensârî ile çağdaş

[41] Suyûtî, *Tedrîb*, I. 28-29; İbn İmâd, *Şezerât*, VI. 12-13.

[42] Eserinin adı *Mineḥu'l-bârî*'dir. İbadet bölümünün dörtte birlik kısmı için 20 cilt tutan bir şerh yazmıştır. Tamamının 40 cilde ulaştığı belirtilmektedir. Isâm Arâr Huseynî, *İtḥâfu'l-ḳârî*.

[43] Isâm Arâr, *İtḥâfu'l-ḳârî*, s. 337, 343, 349, 355.

[44] Suyûtî, *İtmâmu'd-dirâye li ḳırâ'ati'n-nukâye*, (*Miftâḥu'l-'ulûm*'la birlikte) Mısır, ty., s. 2-3.

[45] Suyûtî, *İtmâmu'd-dirâye*, s. 53.

[46] Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, thk. A.Ö. Hâşim, I. 22.

[47] Zekeriyâ Ensârî, *el-Lu'lu'u'n-naẓîm fî revmi't-te'allum ve't-ta'lîm*, şerh/talik: Abdullâh Nezîr Ahmed, Beyrut 1998, s. 56.

olan ünlü kelamcı ve şarih Taftazânî'nin (792/1389) torunu Hafîd Ahmed et-Taftazânî (916/1510) *Taksimu'l-'ulûm*'unda 'ilmu'l-hadîs' ve 'ilmu usûli'l-hadîs'ten bahseder. Hadis usûlü için söylediği şey ise bu ilmin, hadisin kısımları, ravilerin şartları ve nesepleri, doğum ve ölüm tarihleri vb. konuları içerdiğidir.[48]

Hadisçilerin ister *'ilmu'l-ḥadîs* olarak isterse *'ilmu dirâyeti'l-ḥadîs* olarak tanımlasınlar, kendi zihinlerinde olanı ve hadisin klasik dönemlerinden beri gelen yapıdaki terminoloji ve usûlü tanımladıkları anlaşılmaktadır. Buna karşılık Taşköprülüzâde (968/1560) derin kavrayışıyla, aslında İbnu'l-Ekfânî'nin yaptığı tanımın ruhunu muhafaza ederek şöyle demektedir: "Hz. Peygamber'in tarzına uygun olarak ve Şeriat'ın ilkeleri ve Arap dilinin kaidelerine dayanılarak hadislerden kastedilen ve lafızlarından anlaşılan mânâyı incelemenin ilmidir. Konusu; kastedilen ve anlaşılan yönleriyle Hz. Peygamber'in hadisleridir... Esasları, Arap dilinin bütün kaideleridir. Hz. Peygamber'le alâkalı kıssa ve haberlerle, usûl-i dîn ve usûl-i fıkhın yanında fıkhın ve benzeri ilimlerin de bilinmesi gerekir."[49] Taşköprülüzâde'nin de tanımına esas aldığı şey, bilhassa altıncı asırdan sonra hadis alanında ağırlık kazanan metin merkezli hadis faaliyetidir. Kâtib Çelebî'nin bu sahadaki kaynaklarını İbnu'l-Ekfânî, İbn Haldûn ve Taşköprülüzâde oluşturmaktadır. Ona göre 'ilmu'l-hadîs' ile 'ilmu usûli'l-hadîs' aynı şeydir; 'ilmu dirâyeti'l-hadîs'i ise, Taşköprülüzâde'nin tanımladığı içeriğe sahiptir.[50] Saçaklızâde'ye (1150/1737) gelince o, rivayet ilmini hadis lafızları ilmi; dirayeti tefsir gibi metinlerin mânâya delaleti ilmi, usûl-i hadisi ise sübut ilmi olarak tanımlar.[51] Tânevî (1158/1735) de hadis ilminde rivayet ve dirayet olmak üzere ikili taksimi muhafaza eder. İbnu'l-Ekfânî'nin dirâyetu'l-hadîs tanımını aynen nakleder.[52] Sıddîk Hasan Hân'a (1307/1889) gelince, o, âdeti veçhile daha önce bu konuda söylenenlerin hemen tamamını derler.[53] *el-Ḥıṭṭa* adlı eserinde ise hadis ilmini şöyle tanımlamıştır: "...Mutlak olarak kullanıldığında kastedilen şey, kabul ve ret bakımından ravinin ve mervinin durumunu bilmeye yarayan ilimdir. Konusu, zikredilen bakımlardan (kabul ve ret cihetinden) ravi ve mervidir. Gayesi ise, bunlardan hangisinin makbul, hangisinin merdud olacağını bilmektir."[54] Ona göre bu ilmi ilk defa vazeden kişi, Ömer b. Abdulazîz'in (101/719) emri ile İbn Şihâb ez-Zuhrî'dir (124/741); ilmin adı da *'ilmu'l-ḥadîs dirâyeten*'dir.[55]

Abdülhamid devrinde hazırlanan ve Cevdet Paşa, Şemseddîn Sâmi ve benzeri ünlülerin takriz yazarak meth ettikleri *Maḥzenu'l-'ulûm* adlı eserde, rivayet ve dirayet bakımından hadis ilmi konusunda Taşköprülü'nün beyanları Türkçe olarak aktarılmaktadır.[56]

[48] Taftazânî, Hafîd Ahmed, *Taksîmu'l-'ulûm*, A.Ü. İlahiyat Fak. Ktb. No: 37383 Y-080/MEC.R/39.
[49] Taşköprüzâde, *Miftâḥu's-sa'âde*, Beyrut 1985, II. 113.
[50] Kâtib Çelebî, *Keşfu'ẓ-ẓunûn*, I. 422.
[51] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-'ulûm*, A.Ü. İlahiyat Fak. Ktb. No: 38217 Y-080/MEC.R/19.
[52] Tânevî, *Keşşâfu ıṣṭılâḥati'l-funûn*, I. 27.
[53] Sıddîk Hasan Kannûcî, *Ebcedu'l-'ulûm*, II. 219-236, 286.
[54] Kannûcî, *el-Ḥıṭṭa*, s. 79.
[55] Kannûcî, *el-Ḥıṭṭa*, s. 79.
[56] Serkiz-Mehmed Tahir Orpilyan, *Maḥzenu'l-'ulûm*, İstanbul 1308, I. 134.

Günümüz hadisçilerinin tercihleri ise *'ilmu dirâyeti'l-ḥadīṯ*, *'ilmu uṣûli'l-ḥadīṯ* ve *'ilmu muṣṭalaḥi'l-ḥadīṯ*'i, hadis ilminde aynı mânâya delalet eden ibareler olarak kabul etme yönündedir.[57]

İlmu dirâyeti'l-hadîs konusunda kronolojik olarak aktarılan bu bilgi ve değerlendirmeler, bu hususta hem tarihî bir gerçekliği, hem karmaşayı hem de yakıştırmayı yansıtmaktadır. Disiplinin tarihî gelişimi izlendiğinde, bilhassa İbnu'l-Ekfânî ve Taşköprülüzâde'nin getirdiği tanımlamalar, hadis alanının hicrî altıncı asırdan sonraki gerçek fiilî eksenini yansıtmaktadır. Buna karşın, bazı ilim tarihçilerinin de zaman zaman bir karmaşa içerisinde oldukları görülmektedir. Bu duruma, aslında, hadisle meşgul olan ve klasik hadis usûlü terminolojisini koruyan hadisçilerin tutumu neden olmaktadır. Aslında modern zamanlarda yazılan hadis usûlü kitaplarına gelinceye kadar *'ilmu dirâyeti'l-ḥadīṯ* tabiri, hadis usûlü kaynaklarına girememiştir. Altıncı asırdan itibaren yaygınlaşan bu ilmin; usûl, kavram, ilke ve esaslarını içeren bağımsız yöntem kitaplarının yazılamamış olması büyük bir kayıptır. Bunun nedenleri üzerinde de ayrıca inceleme yapılması gerekir. Metin merkezli hadis ilminin zengin ürünler verdiği zaman kesitleri, hadis eğitim ve öğretiminin kurumsallaşmasının oldukça geliştiği zamanlara denk düşmektedir. İslam dünyasında hicrî beşinci asırdan itibaren geliştirilen külliye ve medreseler, bilginin elde edilişi ve literatürü üzerinde önemli farklılaşmaları zorunlu kılmıştır. Hadis ilmi de bundan etkilenmiştir.

4. Sekâfe/Hadis Kültürü İlmi Evresi

Yazının girişinde de ifade edilen *'ilmu ṣeḳāfeti'l-ḥadīṯ*, ilk defa dillendirilen bir adlandırmadır. Modern zamanların kurumsal yapısı içerisinde oraya çıkan ve yürütülen bilimsel hadis faaliyeti dikkate alınarak böyle bir isimlendirmeye gidilmiştir. Arapça bir kelime olan *ṣeḳāfe*, düşünsel miras anlamına da gelen *turāṯ* ile eşanlamlıdır ve 'kültür' kelimesine denk düşmektedir.

Latince kökenli bir kelime olan *culture* son iki asrın en etkili kavramıdır. Yarım asır önce, Amerika'nın en gözde antropologları A.L. Krober ve Clyde Kluckhohn bu kelimenin 160'dan fazla tarifini verirler.[58] Zamanla her disiplin ve her yazar kendine göre onu tanımlar; insan hayatının her alanına nüfuz eder; sosyolojiden, linguistiğe, sanattan tıbba, antropolojiden edebiyata kadar her yerde sözü edilir. Kimilerinin 'manevi bilimler' (*geisteswissenschaft*) dediği alana, bazıları 'kültür bilim' (*kulturwissenchaft*) demeği yeğler. Geçen zaman içerisinde 'pozitif bilim'in karşısında 'beşerî/insani' ilimleri ifade etmek üzere kullanılır ve kuramlaştırılır.[59] Artık, kültür, kendisi tanımlanamayan, fakat başkalarını tanımlayan; belli bir coğrafya ve alana hapsedilemeyen, farklı dünyalara açılan bir kavramdır. Kültürün doğusu, batısı; İslam'ı, Hıristiyanı; yükseği, iptidaisi vardır; kültürün krizi, şizofreni, devrimi; çağdaşı, gelenekseli vardır.

[57] Talat Koçyiğit, *Hadîs Istlahları*, s. 326; Itr, *Menhec*, s. 33; İ. Lütfi Çakan, *Ana Hatlarıyla Hadîs*, s. 40-41; Abdullah Aydınlı, *Hadîs Istılahları Sözlüğü*, s. 47.

[58] A.L. Kroeber - C. Cluckhohn, *A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952); nkl. *Ana Britannica*, XIV. 176.

[59] Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi, İstanbul 1986, s. 7.

Kültür mefhumu, Osmanlı diyarına Ziya Gökalp'le (1875-1924) girer. O, 'kültür'ü, kelimenin Latince kökenini de dikkate alarak *hars*la karşılamak ister. Böylece, Kur'an'da da geçen bir kelime kullanılarak 'kültür' mefhumu içselleştirilmeye çalışılır.[60] Daha sonra bazıları, 'hars'ı eski bulmuş olacak ki, onun yerine 'ekin' sözcüğünü tercih eder.[61] Buna karşın, Arap dünyası *şeḳāfe* demeyi yeğler.[62] Onun da her ne kadar anlam alanı farklı olsa bile, Kur'an'da temeli vardır.[63] Şimdiler de onlar, topyekûn kültür birikimini kastederek *turāṯ* demeyi tercih etmektedirler.[64]

20. asır geride bırakılırken üzerinde konuşulup, yazılan şey 'kültür tetkikleri' (*cultural studies*) ve 'kültür tenkidi'dir (*cultural criticism*).[65] Geçmiş ve bugün olmak üzere iki zamana taalluku bulunan kültür ürünlerini kritik için teoriler/kuramlar geliştirilmektedir. Bilhassa metinlerin analizi için geliştirilen kuramlar arasında; sosyolojik, etik, Marksist, feminist, psiko-analitik, estetik, semiyotik ve mitik kritik/eleştiri yöntemleri sayılmaktadır.[66]

Hadis özelinde yaklaşık bir-bir buçuk asırdır yapılan ve yapılmaya çalışılanlara bakıldığı zaman, hadis ilminin de, aslında kültür bilim merkezli bütün bu gelişmelerden dolaylı veya dolaysız etkilendiği söylenebilir. Mamafih bu süre zarfında hadis eğitim ve incelemelerinin yapıldığı kurumsal yapı ve hadisçi profili de önceki devirlerin yapısından ve profilinden oldukça farklılaşmıştır. Mesela ülkemiz özelinde hadis çalışmalarının yürütüldüğü akademi ve akademik perspektif, Dâru'l-Fünûn'la başlar.[67] 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 uygun hâle getirilmiştir. Batı akademilerinde Aydınlamaya ruhunu veren, 'tenkit' ve 'tarih' kelimelerinin özetlediği metodik mantık, araştırma yöntemlerinde esas alınmıştır.[68] Meselenin 'hadis' yönüne bakıldığı 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.[69] Daha evvel medreselerin programlarında hadis tarihine dair bir

[60] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. M. Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ziya Gökalp Yayınları: 7., I. Seri: 7. İstanbul 1976, s. 25; Nihat Nirun, *Sistematik Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1981, s. 136, 138.

[61] *TDK Sözlüğü*: sıfat olarak 'ekinsel'; ekinle ilgili, kültürel anlamında kullanılır.

[62] Mâlik b. Nebî, *Muşkiletu'ş-şakāfe*, çev. A. Şahin, Dâru'l-fikr, yy., 1984, s. 19-26.

[63] 2/Bakara, 191.

[64] Hasan Hanefî, *et-Turāṯ ve't-tecdîd*, Kahire 1987, s. 12-17.

[65] Arthur Asa Berger, *Cultural Criticism*, California 1995, s. 2-3.

[66] Berger, *Cultural Criticism*, s. 19.

[67] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Aynî, *Dâru'l-Fünûn Tarihi*, haz. Metin Hasırcı, Pınar Yayınları, İstanbul 1995.

[68] 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.

[69] Aynî, *Dâru'l-Fünûn Tarihi*, s. 83. Önceleri Süleymaniye Medresesi Dâru'l-Hadîs'inde *Meşârıku'l-envâr*, *Meṣâbîḥu's-sunne*; Muslim'in *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*'i ve Buhârî'nin *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*'i ders

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 (1924) kaleme alınmış olması, hadis sahasında *tarihsel perspektifin* yavaş yavaş fark edilmeye başlanması şeklinde yorumlanabilir.[70] Bu tarihsel perspektifle birlikte, artık yeni dönemde üniversite (akademi) bünyesinde yürütülmeye başlanan hadisçilik, geleneksel dönemlerin hadisçiliğinden çok farklı olduğu gibi, akademide görev 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 ilmi' 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 içinde bulunulan zamanı da kapsayan bir 'kültür tarihi alanı'dır.[71]

Şu hâlde modern zamanlarda inceleme nesnesi yapılan hadis ilminin alanı, bu alanla meşgul olan hadisçi, alanın sistematik ve bilimsel olarak çalışıldığı kurum; belki de hepsinden önemlisi, zamanın yapısı oldukça özgün bir karakter arz etmektedir. Bu şartlar dahilinde ne rivayet dönemlerinin konu, kavram, problem ve tekniğiyle, ne dirayet dönemlerinin endişe, beklenti ve sistemiyle hadis alanını düşünmek olasıdır. Eğer burada İslam ilim tarihinde geliştirilen 'ilim kuramı'nın terminolojisi ödünç alınarak söylenecek olursa hadis ilminin 'mevzuu', 'mesâili', 'mebâdii' ve 'gayesi' yeni bir aşamaya erişmiştir. Vichet-i nazar farklılaşmış, dolayısıyla bir ilmi diğerlerinden ayırıp, müstakil ilim kılan 'cihet-i vahde' eksen değiştirmiştir.[72] Mantık, kelam ve fıkıh usûlü kaynaklarının mukaddimeleriyle mevzuâtu'l-ulûm türü eserlerin dibacelerinde ele alınan bu ilimler metodolojisi açısından yeniden düşünüldüğünde bile, hadis ilminin alanının rivayet ve dirayet evrelerini aşan bir düzeye geldiği fark edilir. Cihet-i vahde kuramına göre, bir ilmin konusunu, o ilmi teşkil eden 'zati', 'arızi' ve 'neticevi' nitelikler teşkil eder. Konunun sınırlarını ise 'mesail', 'mebâdi' ve 'gaye' tayin eder. Ayrıca o ilmin yürütülebilmesi için zorunlu olan ve 'âlet/vasıta' bilgi branşları; yani 'isitimdad' ettiği disiplinler de dikkate alınır. Kimi Müslüman ilim kuramcılarının 'ruûs-i semâniye' (sekiz esas)[73] içinde saydıkları bu

olarak okunmaktadır. 1914 Islâh-ı Medâris nizamnamesinde şeklini bulan Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'nin ders programında Kısm-ı Tâlî ve Kısm-ı Âlî'de bu ders, yalnızca 'Hadîs-i Şerîf' dersi olarak yer alır. Kısm-ı Mütehassısîn'de ise 'Nakd-i Ricâl', 'Hadîs' ve 'Mevzuât' dersleri yer alır. Bkz. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 97 (cetvel II); 264-266.

[70] Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Târîh-i Hadîs*, s. 279. İzmirli, bu eserini 1340/1924'de yazmıştır.

[71] Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Emin Özafşar, "Hadis'in Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik", *islâmiyât* III (2000), sayı: 1, s. 33-53.

[72] Cihet-i vahde kuramıyla ilgili en geniş bilgiler İbn Sînâ, Adududdîn el-Îcî, Taftazânî, Curcânî ve Mollâ Fenârî gibi felsefeci ve kelamcıların eserlerinde bulunmaktadır. Bilhassa Taftazânî'nin *Şerḥu'l-maḳaṣıd*'ındaki girişi (Beyrut 1989, I. 163-186) ile talebesi Fenârî'nin "Fenârî" adlı İsagoji şerhinde yazdığı mukaddime (İstanbul 1304) bu konuda sonraki çalışmalara da kaynaklık etmiştir. Daha sonra müstakil *Cihetu'l-vaḥde* risaleleri kaleme alınmıştır. Fıkıh usûlü kitaplarında da bu konu incelenmiştir. Özellikle dokuzuncu asır ve sonrasında yazılan eserler bu konuya geniş yer ayırmıştır.

[73] Tânevî, *Keşşâf*, I. 10.

metodolojik ilkeler açısından düşünüldüğünde de şimdinin hadis ilmini kapsayacak bir bakışın *'ilmu seḳāfeti'l-ḥadīs* olduğu söylenebilir. Taşköprülüzâde'nin hadis ilminin klasik branşlarından bir kısmını Arap dili ve edebiyatı, bir kısmını tarih, bir kısmını da fıkıh usûlü ve tefsir ilimleri içerisinde kaydetmesi, aslında hadis birikiminin dağıldığı yelpazeyi açıkça resmetmektedir.[74]

Bu yelpazeyi ancak 'kültür' (*seḳāfe*) kavramı kuşatabilir. "Hadis kültürü bilimi" için ilk fark edilmesi gereken nokta burasıdır. Artık bugünün hadis sahası sadece sened ve sadece metinden ibaret değildir. Dolayısıyla, geleneksel terminolojiyle sened ve metne odaklanan bakış açılarının, bu alana çağdaş yöntemsel açılım getirmesi beklenmemelidir. Bu bağlamda fark edilmesi gereken ikinci nokta, hadis ilminin rivayet ve dirayet evrelerine ait birikime bugüne ait problematik ve sorularla bakılması gerektiğidir. Bu birikimin neleri gerçekleştirip, neleri ihmal ettiği sorunsalı, ancak o mirası kendi özgün şartlarında anlamaya çalışmanın aracı yapılmalı; İslam'ın kültürel açılımının incelenip, anlaşılmasına konu edilmelidir. Bu nedenle hadis kültürü biliminin çerçevesine şu araştırma konuları dahil edilmelidir:

- Sosyal Tarih: Hadis mirasından hareketle İslam tarihinde Müslüman toplumlarda sosyal dokunun yapısı, insan ilişkileri, ilmî etkinlik ve oluşumlar. Hadis eğitim kurumları vb. hususlar. Hadiste isnad fenomeni ve bunun etrafında şekillenen, tabakat, biyografi ve şehir tarihleri gibi eserler bu nokta-i nazardan da ele alınmalıdır.
- Zihniyet ve İlim Tarihi: Hadis mirası üzerinden İslam tarihinde gelişen zihniyetler; hadis etrafında şekillenen varlık, insan, tarih, toplum, ahlak, hukuk, sanat vb. konular incelenmelidir. Hadis birikiminin bir anlamda felsefesi ortaya konulmaya çalışılmalıdır.
- Edebiyat Tarihi: Hadis birikimi birer edebî ürün olarak incelenmeli. Eserler, eserlerin tasnif sistemleri, bu sistemlerin oluşmasında etkin olan faktörler ele alınmalıdır. Hadis kaynaklarına edebî türler olarak da bakılmalı ve çok zengin hadis edebiyatı bütün çeşitleriyle önemsenmelidir. Rivayet dönemlerinin ürünü klasik hadis kitaplarının yanında, dirayet dönemlerinin ürünü manzum, mensur, şerh, muhtasar, derleme vb. bütün birikim edebî açıdan incelemenin konusu yapılmalıdır. Hadisçilerin ürettiği yazı malzemeleri, yazı tarzları, eğitim araç ve gereçleri de ihmal edilmemelidir.

Bugünün konu ve problemleri, ancak bugüne ait kavram ve yöntemlerle çalışılırsa anlamlı olabilir. Dünün terminolojisini Müslümanların pratik ihtiyaçları için korumanın ve kullanmanın yararlı, hatta zorunlu olduğu söylenebilir; ancak, bugüne ait bir hadis biliminin inşâsı ve üretimi için yeterli olduğu söylenebilir mi?

[74] Taşköprülüzâde, *Miftaḥu's-sa'āde* adlı eserinin içindekiler cetveli *Maḥzenu'l-'ulūm*'da tablo hâlinde verilmiştir. Bkz. s. 43-49.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 121-138

Hukuk Teorisinde Sosyal Değişim Düşüncesini Sınırlayan Deterministik Tutumun Teolojik ve Etik Kökenleri –Şâtibî'nin Hukuk Teorisinde Metodolojik Yenilenmenin İmkanı Sorunu–

MUHARREM KILIÇ
DR., SAKARYA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
muharremkl@hotmail.com

özet
Şâtibî, İslam hukuk teorisinde sosyal değişimler doğrultusunda hukukun değişim sürecinin önünde iki deterministik unsurun varlığını saptamıştır. Ona göre bunlar teolojik ve etik deterministik unsurlardır. Biz bu çalışmamızda, Şâtibî'nin maslahat kavramı üzerinde inşâ etmeyi amaçladığı sosyal değişimler karşısında daha esnek ve uyum sağlayabilir bir hukuk anlayışının karşısında bir açmaz olarak gördüğü, bu iki deterministik unsurun analizini yapacağız. Onun hukuk teorisinde metodolojik yenilenmenin imkânını bu iki deterministik unsur bağlamında ele almaya çalışacağız.

anahtar kelimeler
Şâtibî, Hukuk Teorisi, Sosyal Değişim, Deterministik Unsurlar

Giriş

Disipliner anlamda anlama ve yorumlama geleneğimizin odağında İslam hukuk teorisi (*fıkıh usûlü*)[1] yer almaktadır. Kendi özgül geleneği içerisinde, her çağ ve dönemde yenilenmeye açık olan metodolojik bilgi sürecine yapılan katkılara tanık olmaktayız. Bu katkıların salt hukuk alanıyla sınırlı olmayıp, İslam düşüncesinin yeniden ihyası çabası bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim bu köklü geleneğin yeniden ihyasının gerekliliği tarihin belli kırılma dönemlerinde kendisini ortaya koymuştur.

[1] Hukuk teorisi, hukuk olgusunu salt hukuksal açıdan genel düzeyde ele alan disiplin olup, hukuk olgusunu pozitif hukuk kurallarının anlam ve içeriğini sistematik bir biçimde ele alan hukuk dog-

Bunun en belirgin örneklerinden birini, on dördüncü yüzyılda sosyal, siyasal ve ekonomik alanda hızlı bir değişimin yaşandığı Gırnata toplumunda[2] var olan sorunlara çözüm üretebilmenin aracı olarak İslam hukuk teorisine yeni bir anlayış getiren Ebû İshâk İbn Mûsâ el-Lahmi eş-Şâtibî'de (ö. 790/1388) görmekteyiz. İslam hukuk teorisinin sistematik bir yeniden inşâsını amaçlayan Şâtibî, *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'l-aḥkâm* adlı yapıtı ile Hanefi ve Maliki hukuk ekollerinin teorik yaklaşımları arasında bir sentez oluşturmayı amaçlamıştır.[3] Yaşamış olduğu dönemde toplumun değişen sosyal, siyasal ve ekonomik koşulları doğrultusunda hukuk doktrininin şekillenmesinin gerekliliğini gören Şâtibî, bilimsel çabasını hukuk teorisi üzerinde yoğunlaştırmıştır. Hukuk felsefesinde temel bir problematik olarak var olagelen sosyal değişim ve hukuk ilişkisi, Şâtibî'nin hukuk teorisi çalışmalarında da merkezî bir öneme sahip olmuştur. Şâtibî, hukukun toplumsal değişimler karşısında yetersizliklerini giderebilme ve onlara uyum sağlayabilme yetkinliğini maksimize edebilecek bir hukuk anlayışının oluşturulması yönünde bir çaba ortaya koymuştur. Bu bağlamda Şâtibî, klasik anlamda ictihad etkinliğinin tüm imkânlarını tükettiğini, ictihad anlayışının yeniden gözden geçirilmesi ve metodolojik ilkelerin yeniden belirlenmesinin gerekliliğini derinden kavramıştır. Bu metodolojik yeniden yapılanmanın, kıyas veya nassların literal anlamları üzerinde odaklaşarak onlardan hükümler üretme yerine, hukukun genel amaçlarının anlaşılmasını temel almasının gerekliliğini vurgulamıştır.[4]

Bu teorik çaba sürecinde Şâtibî, İslam hukuk teorisinde sosyal değişimler doğrultusunda hukukun değişim ve evrilme sürecinin önünde iki deterministik

matiğinden ayrılır. Genel hukuk teorisi, hukukun normatif ve formel yapısını inceleme konusu yapar. Kavramlar düzeyinde etkinlik gösteren hukukun genel teorisi biçimsel yaklaşım tarzıyla normun içeriğini değil, yapısını ve biçimini inceleme konusu yapar. Genel hukuk teorisi tüm hukuk düzenleri için geçerli, genel, soyut ve evrensel düzeyde bir açıklama getirir. Farklı hukuk sistemlerindeki ortak sorunları dışsal bir bakış açısıyla inceleyen, genel hukuk teorisi başlıca inceleme alanlarını ise; a) hukuk analizi (hukuk normu, hukuk sistemi, hukuki işlevler ve hukukun kaynakları), b) hukuk metodolojisi (yasama ve hukukun uygulanması) ve c) bilim teorisi ve hukuk dogmatiğinin metodolojisi oluşturur. Hukuk felsefesinden farklı olarak genel hukuk teorisi, değerler arasında bir tercihte bulunmayan ve konusunu açıklayan ve tasvir eden pozitif bir bilim dalıdır. Bkz. Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, Ankara 1998, s. 2-3; 9-13. Bu bağlamda genel hukuk teorisinin en önemli konularından birini oluşturan yorum konusu başta olmak üzere, diğer ana konularını da içermesi nedeniyle 'fıkh usûlü'nün hukuk teorisi kavramıyla nitelenmesi mümkündür. Ancak, tarihsel süreçte fıkh usûlü ilminin hukuk felsefesinin temel konularını da (hukukun kökeni, değer felsefesi gibi) içerir biçimde içerik açısından zenginleşerek disipliner gelişimini sürdürdüğünü ifade edebiliriz. Şâtibî'nin, "tümevarımsal çıkarım yöntemiyle şer'î delillerden tümel ilkelerin çıkarılması" şeklinde yaptığı fıkh usûlü tanımlaması da yorum sorunsalını eksen alması yönüyle genel hukuk teorisine ve işlevlerine ilişkin sunulan çerçeveyle örtüşmektedir. Bkz. Şâtibî, *el-İ'tiṣâm*, Riyad 1996, I. 48. Ona göre fıkh usûlü, ya kesin olan akli ilkelere ya da yine kesin olan şer'î delillerden genel tümevarımsal ilkelere dayanmak durumundadır. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtibî, *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'l-aḥkâm*, thk. Abdullâh Draz, Kahire t.y., I. 30.

[2] Döneme ilişkin tarihsel panaromanın ayrıntılı sunumu için bkz. M. Halid Mesud, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul 1997, s. 43-92.

[3] M. Khalid Masud, "A History of Islamic Law in Spain", *Islamic Studies* XXX (1991), sayı: 1-2, s. 25.

[4] M. Âbid el-Câbirî, "Çağdaş Dünyada Şeriat'ın Tatbiki Problemi", çev. Abdullah Şahin, *islâmiyât* c. I (1998), sayı: 4, s. 34.

unsurun varlığını saptamıştır. Ona göre bunlar, teolojik ve etik unsurlardır. Biz bu çalışmamızda, Şâtibî'nin, sosyal değişimler karşısında daha esnek ve uyum sağlayabilir bir hukuk anlayışı sunan 'maslahat' kavramı karşısında bir açmaz olarak gördüğü bu iki deterministik unsurun analizini konu edineceğiz. Onun sistematize ettiği hukuk teorisinde metodolojik yenilenmenin imkânını bu iki deterministik unsur bağlamında ele almaya çalışacağız. Ayrıca, hukukun bu iki deterministik unsurdan azade kılınması yönündeki çabasının, onun hukuk teorisinde nesnelci bir tutumun göstergesi olup olmadığını da sorgulamayı amaçlıyoruz.

Ancak, öncelikli olarak hukuk felsefesinin temel sorunlarından birini oluşturan hukukta 'gaye' kavramına ilişkin bir serimlemeyle konuya giriş yapacağız. Şâtibî'nin hukuk teorisi, merkezine gaye kavramını yerleştirmesiyle özgünlük kazanmış olmasından ötürü, bu türden bir kavramsal analiz zorunlu görünmektedir. Gaye kavramının özgün felsefi içerimi nedeniyle Şâtibî'nin bu bağlamda genel hukuk teorisi alanından hukuk felsefesi alanına bir geçiş yaptığını görmekteyiz.

I. Hukukta Gaye Kuramı ve Hukuk Teorisinde Kesinlik Arayışı

Jhering'in deyişiyle 'bütün hukukun yaratıcısı'[5] olan 'gaye', toplumsal yaşamda beşerî ilişkileri düzenleyen hukuk kurallarının içeriğinin hangi kriterlere göre belirleneceğini konu edinmektedir.[6] Toplumsal yaşama hizmeti bir amaç ve görev edinen hukuk, doğası gereği fonksiyonel ve teleolojik bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle, hukukun neliğine ilişkin sorulan soru, aynı zamanda hukukun gayesi sorusunu da içermektedir.[7] Nitekim hukuk bilginlerinin çoğunluğu, hukukun normatif ve finalist bir karakteristiğe sahip olduğu konusunda ortak bir kanıya sahiptirler.[8] Bu bağlamda 'gaye' terimi, bir amaca yöneliş olgusunu ifade etmenin yanında, araçların amaçlara, parçaların bir bütüne veya bütünü oluşturan parçaların bir diğerine olan uyumunu da belirtmektedir.[9]

Normatif bir bilim olması yönüyle, aksiyolojik veya değersel bir boyutu olan hukuk biliminin böyle bir boyutunun oluşu, değer hükümlerinin verilmesinde odaksal bir öneme sahip olan 'gaye' veya 'işlev' kavramlarının gündeme gelmesini gerektirmektedir. Hukukun amaçları veya işlevleri çerçevesinde düzen, güvenlik, adalet, özgürlük ve eşitlik gibi bazı kavramlar ortaya çıkmaktadır.[10] Öyle ki, hukukun tanımlanması ya da öz niteliğinin kavranması, hukukun gayelerinin ve temel işlevlerinin bilgisini gerekli kılmaktadır. Temelde hukuk, 'toplumsal düzen', 'sosyal gereksinimleri karşılama' ve 'adaleti gerçekleştirme' gayeleri ya da işlevleri üzerine kuruludur. Böylece işlevsel ve teleolojik açıdan hukuk kavramı, "adalete yönelmiş bir toplumsal yaşam düzeni" olarak tanımlanabilir.[11]

[5] Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, İstanbul 1964, s. 39.
[6] Çobanoğlu, *age.*, s. 10.
[7] O. Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul 1966, s. 28.
[8] Çobanoğlu, *age.*, s. 7.
[9] Çobanoğlu, *age.*, s. 3.
[10] Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1992, s. 60-61.
[11] Bkz. Çağıl, *age.*, s. 23. Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1979, s. 13.

Hukukun bu temel işlevleri arasında ise çatışık (antinomik) bir ilişkiler ağı bulunmaktadır. Hukukun düzen işlevi, somut hukuksal olayların kendilerine özgü niteliklerini göz ardı eden bir biçimlendirmeye yönelirken, adalet işlevi hakkaniyet ilkesi temelinde somut hukuksal olayların özelliklerini değerlendirir. Benzer biçimde, hukukun adalet işlevi ile sosyal gereksinimleri karşılama işlevi arasında bir çatışkı söz konusu olabilir. Hukukun öz niteliğinden kaynaklanan bu çatışkıların tümüyle ortadan kaldırılması mümkün değildir. Ancak, bu işlevler arasında bir uyum ya da bütünlük amaçlanmalıdır. Hukukun bu temel işlevleri bağlamında adalet işlevinin temel nihai amacı oluşturduğu ifade edilebilir.[12] Nihai tahlilde hukukun bu üç temel işlevinin ve bu işlevler arasındaki çelişkilerin analizi, hukukun doğasının kavranmasına olanak tanımaktadır.[13]

Epistemolojik düzlemde gaye bilgisinin imkânını konu edinen Şâtibî, kanun koyucunun (*Şârî*) gayelerinin (*maḳāṣıd*) bilinebilirliği konusunda üç temel yaklaşım olduğunu öne sürmektedir. Bunlardan ilkini, kanun koyucunun gayelerinin bilgisinin, bu konuda herhangi bir delil gelmediği sürece bizim için ulaşılmaz olduğunu öne süren Zahirî epistemolojik tutum oluşturur. Nassların kesin olarak literal anlamlarına ya da zahirlerine bağlı kalınmasını öngören bu yaklaşıma göre, kanun koyucunun gayeleri konusundaki bilgimiz, yalnızca şer'î delillerin bildirdikleriyle sınırlıdır. Şâtibî aşırı bir uçta yer alan bu epistemolojik yaklaşımın, hukuk metodolojisinde kıyas yönteminin reddine kadar vardığını belirtir. Bu epistemolojik kutuplaşmanın diğer uç noktasını ise, kanun koyucunun gayelerini metnin zahirinde ya da literal anlamında değil, bunun dışında bir başka şeyde gizli olduğunu öne süren Bâtini epistemoloji oluşturur. Şâtibî'nin benimsemiş olduğu tutum ise, ne "metnin/nassın literal (*ẓāhir*) anlamı ile mânânın ihlalini ne de mânâ ile lafzın literal anlamını ihmalini" gerektirmeyen bir orta yol olarak nitelenebilir.[14] Böylece Şâtibî, gaye bilgisinin imkânı çerçevesinde epistemolojik bir temellendirmede bulunmuş ve bu konudaki sentezci epistemik tutumunu formüle etmiştir. Nitekim Şâtibî'nin 'hukuk teorisinin yeniden yapılandırılması'nı amaçlayan bu projesinin temel unsurlarını, gayeler kavramı, tümel (*kullî*) kavramı ve bu 'sentezci yöntem' oluşturur.[15]

Kökenini kanun koyucunun iradesinde bulan ve rasyonel bir temele dayanan hukuk otoritesi kurmayı amaçlayan Şâtibî, hukukun gayeleri kuramını (*maḳāṣıdu'ş-şerî'a*) oluşturmuştur. Kanun koyucunun iradesinde içkin olan İslam hukukunun gayelerinin insanlığın genel yararı (*maṣlaḥat*)[16] üzerinde temellendi-

[12] Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s. 14.

[13] Çağıl, *age.*, s. 24.

[14] Şâtibî, *el-Muvâfaḳât*, II. 392-393.

[15] M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Yapısı*, çev. B. Köroğlu; H. Hacak; E. Demirli, İstanbul 1999, s. 679.

[16] Etimolojik açıdan *maṣlaḥat*, (çoğulu *maṣâliḥ*) sözcüğü, *ṣalâḥ* kökünden türemiştir ve "yarar, menfaat, iyiliğe yol açan şey ve elverişlilik" gibi anlamları içermektedir. Kavramın karşıt anlamını içeren sözcük ise, *mefsedet*'tir (çoğulu *mefâsid*). İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem *Lisânu'l-'arab*, Beyrut 1990, "ṣ-l-ḥ" mad., II. 516-517.

rildiği öncülünü kanıtlama bağlamında, teolojik ve rasyonel argümanlar –ileride konu edeceğiz– sunmuştur.[17] Şâtibî'nin, hukuk teorisi alanında oluşturduğu bu gaye kuramının 'rasyonalist bir olgunluğu' ya da 'akılcı bir yenilenme' ve 'yaratıcılığı' temsil ettiğini ifade etmek mümkündür.[18] Hukukun gayeleri veya temel işlevlerinin belirlenmesi amacıyla Şâtibî, kavramsal bir soyutlamayla tümel bir ilkeye ulaşmıştır. Bu ilke yukarıda da belirtildiği üzere insanlığın genel yararıdır.

Ancak, hukukun gayesini belirleyici olan 'genel yarar' ilkesi de doğallıkla hukukun gayeleri arasındaki çatışık ilişkiler ağını içermektedir. Hukukun gayeleri veya temel işlevleri arasındaki bu çatışık ilişkinin çözümlenmesi bağlamında Şâtibî, kapsayıcı ve genel olan bir tümel ilkeye referansta bulunmuştur. Nitekim Şâtibî, İslam hukukunda kanun koyucunun gayelerini –gaye kuramının temel unsurlarını– dört ilkeyle belirlemiştir. Bunlar, insanlığın genel yararı, evrensel anlaşılabilirlik (hukukun rasyonalitesi), yükümlülüklerin bireyin fiziksel yetisiyle uygunluğu (bireysel sorumluluk) ve hukukun insanların makul âdetleriyle uygunluğu (kanun koyucunun gayelerine uygunluk).[19] Şâtibî, hukukun konuluş amacının, "bu dünyada ve öteki dünyada insanların yararlarının gerçekleştirilmesi" olduğunu vurgulayan[20] teolojik bir önermeyle gaye kuramını formüle etmeye yönelmiştir. Bu önermenin kanıtlanması bağlamında, tümevarımsal yöntemle nasslara yönelindiğinde hukuk normlarının belli bir nedene (*illete*) bağlı olarak insanların yararlarını sağlamak amacıyla konulduğunun görülebileceğini ifade etmiştir. Tümevarımsal yöntemin kesinliği doğrultusunda Şâtibî, hukukun tüm normlarının (*tafsîlî hükümler*) belli bir nedene dayalı olarak formüle edildiğini öne sürmüştür.[21]

Genel hukuk teorisinde Şâtibî, odak kavram olarak belirlediği gaye kavramını, disiplin içinde bağımsız bir alan olarak sistematize etmiştir. Buna bağlı olarak, hukukun yorumlanması sürecinde yorumlayan öznenin (*müctehid* ya da *fakih*) bilgisel donanımı veya formasyonu konusunda, ilk koşul olarak 'gaye bilgisinin' gerekliliğini öne sürmüştür. Şâtibî, yorumlayan öznenin gaye kuramı üzerine kuracağı hüküm çıkarımında (*istinbât*) yeterli 'gaye bilgisine' sahip olmasının gerekliliğini vurgulamıştır.[22]

Hukuk bilginleri, çoğunlukla, hukuki sorunların çözümlenmesinde tümevarımsal destekleme teorisine sınırlı düzeyde başvururlarken, Şâtibî'nin *el-Muvâfaḳât*'da hukuk teorisini tümüyle tümevarımsal ilkeler üzerine kurduğunu görmekteyiz.[23] Şâtibî, hukuk teorisinin hukukun tümel ilkelerine dayalı oluşu ne-

[17] M. Halid Mesud, "Şâtibî'de Anlam Teorisi", çev. Muharrem Kılıç, *İslâmî Araştırmalar* 10 (1997), sayı: 1-3, s. 168.

[18] Câbirî, *age.*, s. 667.

[19] Bkz. Şâtibî, *age.*, II. 5-6. Mesud, "Şâtibî'de Anlam Teorisi", s. 168.

[20] Şâtibî, *age.*, II. 6.

[21] Şâtibî, *el-Muvâfaḳât*, II. 6-7.

[22] Şâtibî, *age.*, IV. 106.

[23] Wael B. Hallaq, "Sünni Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannilik ve Katilik", çev. Muharrem Kılıç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002), sayı: 6, s. 181. An-

deniyle kesinlik (*kat'îlik*) ifade ettiğini öne sürmektedir. Hukuk teorisinin temel önermelerinden birini oluşturan bu ilkenin metodolojik kanıtlanmasının yine tümevarımsal yöntemle mümkün olduğunun altını çizmektedir. Hukuk teorisinin ya kesin (*kat'î*) olan akli ilkelere ya da yine kesinliği söz konusu olan hukuki delillerden çıkarılan genel tümevarımsal ilkeye dayalı olduğunu belirterek, hukuk teorisinin hukukun tümel ilkelerine dayanarak kesinlik ifade ettiğini vurgular.[24] Hukukun bütününü kesinlik üzerine inşâ etmeyi amaçlayan Şâtibî, hukuk teorisini, 'burhani' nitelikli bir bilime dönüştürerek hukuk metodolojisinde bir yapısal dönüşümü öngörmüştür. Burhani bilginin gerektirdiği genellik, süreklilik, sabitlilik ve değişmezlik gibi koşullar hukukta bulunmaktadır.[25] Zira hukuk biliminin dayanağını oluşturacak olan öncüllerin ve delillerin mutlak anlamda kesin olmalarının gerekliliği, ulaşılacak olan sonuçların kesinliği için kaçınılmazdır.[26]

Pozitif hukuk kurallarının (*fürû*) parçacı doğasına karşın, hukuk teorisi genel prensipleri ve tümel ilkeleri (*külliyyât*) içermektedir. Şâtibî'ye göre, bu tümel ilkelerin büyük çoğunluğu, kesinlik düzeyine ulaşabilmek için birbirini destekleyici birçok *zanni* rivayetler ya da tikel ifadeler (*cüziyyât*) üzerinde temellenmiştir.[27] Şâtibî'nin hukuk teorisinde kurduğu bu yeni söylemin temelini oluşturan ilke, 'her hukuki delilin iki öncüle dayalı olduğu' prensibidir. Bunlardan ilkini duyular, akıl veya akıl yürütmeyle kanıtlanan teorik/zorunlu öncül, ikincisini ise, nakli öncül oluşturur. İlk öncülün amacı, her tikel (*cüz'î*) hükümdeki *illetin* belirlenmesine yönelik iken (küçük önerme), ikinci öncül, şer'î hükmün kendisine yöneliktir (büyük önerme). İkinci metodolojik adımı ise, hukukun tümel ilkelerinin ya da tümevarımsal[28] tümellerin belirlenmesi evresi oluşturmaktadır. Böylece hukuk teorisini nassların literal yorumlamasına dayandıran geleneksel metodolojiden (*fıkıh usûlü*) epistemolojik bir kopuşla hukukun gayelerine dayanan bir yöntemsel bakış öngörmüştür. Bir anlamda hukuk teorisinin yeniden yapılandırılmasını amaçlamıştır.[29]

Hukukta 'tümel' olanın varlığını ortaya koyma bağlamında Şâtibî, tümel ile tikel arasında diyalektik bir ilişki kurar. Tümel bilgi, tikeller üzerine yapılan tü-

cak, Şâtibî'nin tümevarımsal teorisinin, Sünni hukuk teorisinde yeni bir yaklaşımı temsil etmesine rağmen, tümevarımsal mantık ilkelerine dayanması noktasında eşsiz olduğu ileri sürülemez. Şâtibî tümevarımsal mantığa dayalı tümüyle yetkinleşmiş bir hukuk teorisi kurmuştur ki, onun bu teorisi, uzun teorik gelişim sürecinde oldukça ileri bir aşamayı temsil etmektedir. Bkz. Hallaq, agm., s. 185-186.

[24] Şâtibî, *age.*, I. 29-30.

[25] Bkz. Şâtibî, *age.*, I. s. 78-79. Câbirî, *age.*, s. 671.

[26] Şâtibî, *age.*, I. 34.

[27] Hallaq, agm., s. 183.

[28] Şâtibî'nin hukuk teorisinde tümevarım, tikellere ilişkin haberlerin tüketici bir biçimde yapılan değerlendirimi değil, hukukun ruhunun ve lafzının tematik bir indüksiyonudur (*istikrâ manevî*). İlgili hukuki delilin belirli tikel bir olay için gelip gelmediğine ya da hukuki soruna doğrudan değinip, değinmediğine bakılmaksızın, dolaylı bir ilişki veya yeterli sayıda destekleyici örneklerin olmasıyla olaya ilişkin kesinlik ortaya çıkar. Bkz. Hallaq, agm., s. 182.

[29] Câbirî, *age.*, s. 669-670.

mevarımsal uslamlama ve onların sağlamasının yapılmasıyla elde edilebilir. Tümelin bilgisine ancak tikellerin bilgisine ulaştıktan sonra ulaşabiliriz. Akli ilkelerde (*akliyyât*) olduğu üzere tümeller dış dünyada bulunmayıp, tikellerde içkindirler ve akledilebilir olanlarda ortaya çıkarlar. Tikel olan hüküm, tümel olan ilkeyi özünde barındırdığı için konulmuştur. Bu nedenle de tikel hükmü ayakta tutan veya var eden unsur, tümeldir. Dolayısıyla da hukukta, her tikel hüküm bir tümel anlamı ya da kanun koyucunun gayesini içkindir.[30] Tümevarım aracılığıyla tikelden onu düzenleyen tümele geçişi ifade eden bu bilimsel yöntem, 'sentezci bir yöntem' olarak nitelendirilebilir.[31]

Hukuk bilginleri arasındaki görüş ayrılıklarını en aza indirgeyen bir hukuk teorisi anlayışını kurmayı amaçlayan Şâtibî, hukuk teorisinin kesinliği ilkesini hedeflemiştir. Bu bağlamda '*fıkıh usûlü kat'îdir zannî değildir*',[32] önermesini temel hareket noktası yapmıştır. Bu yaklaşımını Şâtibî, hukuk teorisinin hukukun tümel ilkelerine dayalı bir bilim oluşu argümanı ile temellendirir. Hukukun tümel ilkelerine dayalı olan şeyler ise kesinlik ifade eder. Hukuk teorisinde kesinliği tümevarım yönteminde ve hukukun gayelerinde bulan Şâtibî,[33] kesin olan tümel ilkelere dayalı bir anlama ve yorumlama metodolojisi öngörmektedir. Böylece şer'î hükümlerde kesinliğe ulaşmayı amaçlayan Şâtibî, tikellerden hüküm çıkarımına yönelmezden önce, tümevarımsal yöntemle tikellere yönelir ve böylelikle tümellere ulaşmaya çalışır. Tikel hükümler kesinlik ifade etmezken hukuk teorisinin ilkelerini oluşturan tümel ilkeler kesinlik ifade ederler.[34] Bu bağlamda Şâtibî, "doğrusu zikri (Kur'an'ı) Biz indirdik onun koruyucusu da Biziz."[35] "Bugün size dininizi tamamladım"[36] ayetlerinde geçen korunduğu ve tamamlandığı belirtilen şeyin konusunu tikel hükümlerin değil, tümel ilkelerin oluşturduğunu belirtir.[37]

Hukuk teorisinde kesinliği arayan Şâtibî'nin bu yaklaşımı genelleme düzeyinde, hukuk dogmatiğinin bilimselliğine ilişkin ortaya çıkan kuşkular nedeniyle yeni bir hukuk biliminin kurulmasını tasarlayan Kelsen'in yaklaşımıyla bu noktada benzeşmektedir. Pozitivist bir hukuk kuramcısı olan Kelsen'in bu saf hukuk teorisi tüm bilimlerin idealini oluşturan objektiflik ve kesinliğe ulaşmayı amaçlamıştır. Bu yolda Kelsen, egemen olan hukuk dogmatiğinin metajürdik hukuk anlayışına karşı, hukuki bilgi metodunun saflığı iddiasını ve istemini ortaya atmıştır.[38] Kelsen hukuksal bilginin yöntemsel saflığı ilkesini, hukuki bilginin konusal birliği prensibiyle bütünleştirir. Ona göre, hukuk biliminin biricik konusunu oluşturan hukuk, bir birlik ve bütünlük içerisinde kavranmalıdır.

[30] Bkz. Câbirî, s. 672. Şâtibî, *el-Muvâfaḳât*, III. 8-10.
[31] Câbirî, s. 679.
[32] Şâtibî, *age.*, I. 30.
[33] Şâtibî, *age.*, I. 30.
[34] Bkz. Şâtibî, *age.*, I. 29-35.
[35] 15/Hicr, 9.
[36] 5/Mâ'ide, 3.
[37] Şâtibî, *age.*, I. 32.
[38] Vecdi Aral, *Kelsen'in Saf Hukuk Teorisinin Metodu ve Değeri*, İstanbul 1978, s. 1.

"Hukuk, yani objektif hukuk, bütün tek tek kavramların içine sokulmasının zorunlu bulunduğu üst kavramdır."[39]

Şâtibî'ye göre hukuk teorisi alanında olduğu gibi pozitif hukuk (*fürû fıkıh*) alanında da görüş ayrılıkları söz konusu olsa bile, kanun koyucunun amacının tek bir hüküm olduğu yönündedir.[40] Şâtibî, ictihadi bilginin epistemik değeri bağlamında tek değer teorisini benimsemiş ve kanun koyucunun iradesinin de doğrunun tekliği anlayışına dayandığını belirtmiştir.[41] Bu yaklaşımını temellendirme bağlamında görüş ayrılığının yerildiği naklî deliler dışında birtakım argümanlar öne sürmüştür. Birbiriyle çelişen iki delilin kanun koyucunun gayesine uygun olduğunu ileri sürmek, hukuksal yükümlülüğü imkânsız kılar. Bireyin bir konuda çelişen iki farklı yükümlülüğe muhatap olması, onun gücü üstünde bir yükümlülükle karşı karşıya bırakılması anlamına gelir. Ona göre, kanun koyucunun birbirine zıt iki norm vaz etmiş olması, onun gayesinin gerçekleşmesine imkân tanımaz.[42]

Hukuk teorisinde yöntembilimsel düzeyde birtakım yaklaşım benzerlikleri bulunmakla birlikte, temelde bir hukuk ontolojisi öngören ve epistemolojisini bu ontoloji üzerinde kuran Şâtibî'nin yaklaşımı ile normativist pozitivizmin tutumunu özdeşleştirmek imkânsızdır. Yine, hukuk teorisinin temel amacı olarak formüle ettiği gaye kuramıyla sosyal değişimlere karşı duyarlı bir hukuk tasavvuru üreten Şâtibî ile hukukta toplumsalı göz ardı eden normativist pozitivist Kelsen[43] arasında esaslı bir görüş ayrılığı söz konusudur.

II. Sosyal Değişim Düşüncesini Sınırlayan Yaklaşımın Teolojik Kökeni

Sosyal değişim, toplumsal yapıda meydana gelen değişimi ifade etmektedir. Toplumsal kurumların belirlemiş olduğu sosyal ilişkilerden oluşan toplumsal yapıda değişim, toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan değişimi belirtmektedir. Bir anlamda bu, toplumsal ilişkileri belirleyen kurumların veya toplumsal bireylerin –aktörlerin– davranışlarının değişmesidir.[44] Doğası gereği toplumsal bir varlık olan insanın, toplumsal yaşam düzenini gerekli kılması, sosyal yaşamın birtakım kurallarla düzenlenmesi gereğini doğurmuştur. Bu gereklilik doğrultusunda ortaya çıkan din, ahlak, örf ve hukuk gibi düzenleyici kurallar içerisinde yer alan hukuk, en önemli olanıdır.[45] Sosyal bir fenomen olarak insanlar arası davranış ve ilişkilerin bir düzeni olan hukuk, kendini değişen koşullara bağlı olarak sürekli yeniden üretebilen bir sosyal yaşam düzeni olmak durumundadır.

Yaşayan hukuk, toplumsal yaşamın bir fonksiyonu olarak nitelenebilir. Bir anlamda yaşayan hukuk ile toplumsal yaşam arasında fonksiyonel bir ilişki söz

[39] Aral, *age.*, s. 5-6.
[40] Şâtibî, *age.*, IV. 118.
[41] Şâtibî, *age.*, IV. 127-129.
[42] Şâtibî, *age.*, IV. 119-123.
[43] Bkz. M. Tevfik Özcan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, İstanbul 2001, s. 30-32.
[44] Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul 1978, s. 53.
[45] Bkz. Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s. 16-17.

konusudur. Bu ikisi arasında karşılıklı bir bağımlılık kendisini gösterir. Bu fonksiyonun birbiri ile çatışık iki unsuru içerdiğini görmekteyiz. Bunlar değişmez ve değişken nitelikli olan unsurlardır.[46] Her toplumda, yaşayan hukuka etki eden birtakım etkenler/değişkenler söz konusudur. Ancak, bu etkenlerin veya değişkenlerin toplumlara göre farklılaştığını ifade edebiliriz. Toplumsal yaşamı ya da yaşayan hukuku belirleyen değişkenler, genel olarak, siyasal, ekonomik ve kültürel nitelikli olabilirler.[47] Ancak, bu değişkenlerin etkisi ile, toplumların özdeş bir değişim hızıyla ve aynı tarihsel ânda bir değişim geçirdikleri ileri sürülemez. Bu değişkenlerin etkisi altında olan toplumlar, kurmuş oldukları modeller doğrultusunda bir değişim yaşarlar. Özellikle büyük çaplı değişim modellerinin kapsamında toplumsal yapı, kültürel yapı ve siyasal yapı yer almaktadır. Bunlardan toplumsal yapı, tüm insan ilişkilerini kapsamına alırken; kültürel yapı ise, anlamlar, değerler, kurallar ve gelenekleri içermektedir.[48]

Sosyal gereksinimleri karşılama işlevi bağlamında bir toplumsal yapı kurumu olan hukukta, değişim olgusunun sınırsızlığı veya sürekliliği karşısında, yaşayan hukukun sınırlılığı ve yetersizliği yadsınamaz. Nitekim bu olgunun hukuk bilginlerinin dilinde deyimsel ifadesini şöylece bulmaktayız: 'Nasslar sınırlı, olaylar ise sınırsızdır'.[49] Nitekim ictihad etkinliğinin hukukun sosyal değişimlere uyum sağlama mekanizmasını oluşturduğu görüşünde[50] olan Şâtibî de hukukun her tikel olaya ilişkin bir düzenlemeye gitmemekle birlikte, sınırsız sayıda olan tikelleri içerecek biçimde tümel ilkeler ve mutlak ifadeler içerdiğini öne sürer.[51] Şâtibî'ye göre, sosyal değişimle birlikte var olması gereken hukuki değişim için ictihad etkinliği bir yöntem sunarken, 'maslahat' kuramı da bu değişime bir yön verir. Bu yönüyle maslahat, ictihadi alanda esneklik kazandırıcı bir yöntem veya kıyas türü değil, hukuku bütünleyici bir prensip olarak hukuki değişime yön veren bir ilkedir.[52]

Şâtibî yaşadığı tarihsel kesitte toplumsal yaşama veya hukuka değişim yönünde etki eden değişkenler nedeniyle, hukukun revizyonu ya da kendisini yenilemesinin teorik imkânını araştırmıştır. Yaşayan hukukla toplumsal yaşam arasındaki fonksiyonel ilişkinin ayırdında olan Şâtibî, hukukun sosyal değişimlere koşut olarak yenilemesini, hukuk teorisinin ana sorunsalı olarak belirlemiştir. Hukuk teorisinde gaye kuramını temellendiren Şâtibî, bu çerçevede sosyal değişim düşüncesini sınırlayan tutumun teorik kökenlerini sorgulamayı ihmal et-

[46] Ernest Hirş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Ankara 1996, s. 272-273.
[47] Hirş, *age.*, s. 285-286.
[48] Kongar, *age*, s. 53.
[49] Bkz. Serahsî, Şemsu'l-E'imme Muhammed b. Ahmed, *el-Uṣûl*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî, Beyrut 1973, I. 10. Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1993, XVI. 62.
[50] Mesud, *age.*, s. 276.
[51] Şâtibî, *el-Muvâfaḳât*, IV. 92.
[52] Bkz. Mesud, *age.*, s. 283.

memiştir. Toplumsal düzenle hukuksal düzen arasındaki zorunlu ilişkinin varlığı böyle bir sorgulamayı gerekli kılmıştır. Tam da bu noktada tartışmanın yürütüldüğü veya üzerinde teorik inşânın gerçekleştiği iki eksen kavramın varlığından söz edebiliriz. Bunlar, Şâtibî'nin gaye kuramının kökenini oluşturan akıl ve nedensellik (*ta'lîl*) kavramlarıdır. Nitekim Şâtibî, sosyal değişim düşüncesini sınırlayan tutumun teolojik kökenini bu iki kavram çerçevesinde konu edinmiştir.

Hukuk felsefesinde akıl kavramı, teolojik alanda daha çok akıl-nakil ilişkisi bağlamında yürütülen kadîm sorunsalın bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Ontolojik alanda akıl kavramı çerçevesinde yürütülen bu tartışma, hukukun kökenine ilişkin bir sorun olarak belirmiştir. "İyi (*ḥusn*) ve kötünün (*ḳubḥ*)" doğasına ve ölçüsüne dair bir sorun olarak hukuk metodolojisi alanında formüle edilmiştir. Bu problematiğin Mutezile, Eşari ve Maturidi kelam ekollerinin savunuculuğunu yapmış olduğu üç temel yaklaşım çerçevesinde ele alındığını görmekteyiz. Mutezili ekol, Allah'ın belli bir gaye doğrultusunda insanlar için yararlı olanı yapması gerektiğini ve aklın iyi ve kötü olanı kavrayabilme yetisinin olduğunu öne sürmüştür.[53] Diğer yanda Eşariler, aklın böyle bir yetisinin bulunmadığını ve Allah'ın fiillerinde bir gayenin olmadığını savunmuşlardır.[54] Maturidi yaklaşım ise, bu ikisi arasında orta bir yol bulma çabasının ürünü olarak görünmektedir.[55] Gerçekte kelami bir sorun olan hukukta nedensellik problematiğine ilişkin Mutezili ve Eşari ekol arasındaki tartışma, 'iyi ve kötü' konusundaki ilk kelami tartışmanın bir uzantısıdır.[56]

Bu tartışma çerçevesinde aklın mutlak bir bilgi kaynağı olamayacağını savunan Şâtibî, iyi ve kötü olanın hükmünün belirlenmesinde aklın etkinliğini kabul etmez.[57] Ancak, hukuksal yükümlülüğün temel dayanağı olarak aklı belirleyen Şâtibî, dinî deliller ile akli ilkeler arasında bir çatışmanın ya da çelişkinin olmadığını vurgular.[58] Zira ona göre şer'î delillerin akli ilkelere aykırı olması durumunda, bu delillerin hukuki hüküm ya da başka bir şey için delil olması imkânsız hâle gelir. Yine, eğer böyle bir çatışma söz konusu olsaydı, dayanağı akıl olan hukuksal yükümlülük, bireyin gücünü aşan bir niteliğe bürünürdü. Nitekim Şâtibî, hukuksal delillerin akli ilkeler doğrultusunda geldiğini, tümevarım yönteminin kanıtladığını öne sürmektedir.[59]

Metodolojik düzlemde İslam hukuk teorisini geleneksel katılığından kurtarmış olan Şâtibî'nin gaye kuramında, hukukun değişen toplumsal koşullara paralel olarak yorumlanmasının ya da uygulanmasının önünü kesen birtakım teolojik,

[53] Mâtûridî, İmam Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-tevḥîd*, İstanbul 1979, s. 97.
[54] Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdulmelik b Abdullâh, *el-İrşâd ilâ ḳavâti'u'l-edille fî uṣûli'l-itikâd*, Beyrut 1985, s. 28-231.
[55] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mâtûridî, *age.*, s. 97-101.
[56] Câbirî, *age.*, s. 215.
[57] Şâtibî, *el-Muvâfaḳât*, I. 88.
[58] Şâtibî, *age.*, III. 22-24.
[59] Şâtibî, *age.*, III. 27-28.

dilbilimsel[60] ve mantıksal[61] etkenler belirlenmiştir. Teolojik düzlemde gaye kuramına[62] karşı yürütülen en büyük muhalefetin temelinde hukuksal akıl yürütmede nedenselliğin reddedilmesi düşüncesi yer almaktadır. Şâtibî'nin ortaya çıkan bu teolojik rezerve karşı geliştirdiği argümanın temelinde, Tanrısal fiiller (*ef'āl*) ile emirler (*evāmir*) arasında bir ayırıma gitme düşüncesi yer almıştır. Tanrısal fiillerde nedensellik söz konusu olmasa bile, emirlerde ve hükümlerde nedenselliğin varlığı reddedilemez. Nitekim, birtakım spesifik hükümlerde bile, Kur'an'ın 'illetlerini' belirttiğini öne sürer. Yine, ilahi emirlerin tümevarımsal incelemesi sonucunda Şâtibî, bunların bir gaye içerdiklerini ve bu gayenin de, insanlığın 'maslahatını' oluşturduğu argümanını öne sürer.[63] Böylece Şâtibî, nedensellik problematiğinin aşılması amacıyla hukuk teorisinin yeniden inşâsına yönelmiştir. Onun yöntemsel yaklaşımı, dinî hükümlerin ya da normların dilsel ictihadlara dayanan 'illetler'e değil de, hukukun gayelerine dayandırılmasını öngörmektedir.[64]

"Hukukun konuluş amacının her iki dünyada insanlığın yararlarını sağlamak olduğunu" belirten Şâtibî'nin gaye kuramında nedensellik, ikinci temel kavramı oluşturmaktadır.[65] Şâtibî'nin gaye kuramı, hukukun konuluş amacına ilişkin bu temel kelami önerme (ontolojik temel) üzerine kuruludur. Bu konudaki kelami tartışmaların sunumunu yapmaktan uzak duran Şâtibî, tümevarımsal akıl yürütmeyle kanıtlanan bu temel önermenin reddedilmesinin olanaksızlığını vurgulamıştır. Bu bağlamda, normların/hükümlerin belirli bir gayeye (*'illet*)[66] dayalı olduğunu ortaya koyan Kur'an ve Sünnet temelli birçok delilin var-

[60] Gaye kuramının dil düzleminde karşılaştığı temel sorun ise, genelde hukuk bilginlerince benimsenmiş olan hukuksal formalizm ve literalizm oluşturmuştur. Bu sorunun çözümü bağlamında Şâtibî, metnin literal anlamından çok bağlamsal anlamını öne çıkaran asli delalet teorisini öne sürer. Bkz. Şâtibî, *el-Muvāfaḳāt*, II. 66-69. Şâtibî'nin anlam teorisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Mesud, "Şâtibî'de Anlam Teorisi" s. 168-173.

[61] Yöntemsel açıdan tümdengelime değil tümevarıma dayanan yorumlama etkinliğinde hukukun gayelerinin temel zemini oluşturmasının gerekliliğini vurgulayan Şâtibî, mantıksal düzlemde öznellik korkusuyla maslahatın reddedildiğini ifade eder. Ona göre, tümevarım yöntemiyle yapılan çıkarsama tümdengelim yöntemiyle spesifik bir hükme bağlı kalınarak yapılan hüküm çıkarımından (kıyas) daha güçlüdür. Bkz. Mesud, *age.*, s. 256-257.

[62] Şâtibî öncesi dönemde ortaya konan maslahat kuramları –özellikle Gazâlî ve Râzî'nin maslahat anlayışları– teolojik ve metodolojik bir determinizmle sınırlıdır. Allah'ın fiillerinde bir nedenselliği gerekli kıldığı gerekçesiyle teolojik açıdan maslahatı reddederler. Öznelliğe yol açan bir yöntem olması açısından da maslahat kuramı, metodolojik bir determinizmle karşı karşıya bırakılmıştır. Şâtibî öncesi maslahat kuramının gelişimi ve bu konudaki genel eğilimlerin tahlili konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Reysûnî, *Naẓariyyetu'l-maḳāṣıd 'inde'l-İmām eş-Şâtıbī*, Herndon 1995, s. 39-71.

[63] Mesud, *age.*, s. 255-256.

[64] Câbirî, *age.*, s. 217.

[65] Bkz. Ahmed Reysûnî, *age.*, s. 207-254.

[66] İlk dönem hukuk bilginlerince 'illet' kavramı hukuk normunun amacı, gerçekleştirmeyi istediği yarar olarak anlaşılırken zaman içerisinde 'gaî illet' veya 'hikmet' anlamlarını içerir biçimde tanımlanmıştır. Kavrama ilişkin tanımlama çabaları bağlamında sonraki dönem literatürlerde ortaya çıkan teknik ayrıntılar ve çekişmeleri bir yana bırakan Şâtibî (bkz. İ. Kafi Dönmez, "İllet" mad., *DİA*, XXII. 117-118) illeti, "emir veya ibaha hükümlerinin ilişkin olduğu hikmet ve yararlar (*maslahat*) ile yasakların ilişkili olduğu kötülükler (*mefsedet*)" olarak tanımlamaktadır. İllet

lığını öne sürer.[67] Bu konudaki görüş ayrılıklarının varlığının tümevarımsal bir çıkarımla 'hukukun konuluş amacının bireylerin yararları' olduğu ilkesini zedelemeyeceğini öne sürmüştür. Teolojik düzlemde *ta'lil* kavramı merkezinde yapılan tartışmalar, 'hukuksal akıl yürütmede aklın rolü'ne ilişkin tartışmanın temelini oluşturacak biçimde sürmüştür. Bu konuda Şâtibî, tartışmanın taraflarından Mutezilenin savunduğu hukuk normlarının nedenselliği ya da bireylerin yararları (*maslahat*) ile gerekçelendirilmesi (*ta'lil*) düşüncesinin, daha sonra gelen hukuk bilginlerinin çoğunluğunca benimsendiğini ifade eder. Tartışmanın diğer tarafında nedenselliği (*ta'lil*) reddeden Râzî'nin yaklaşımının, birçok hukuk bilgini tarafından kabul edilmediğini belirtir. Hukuk normlarının nedenselliğinin ya da belirli bir 'illet' temelinde ortaya konuluşunun hukukun tüm *tafsîlî* normları için geçerli olduğunu belirten Şâtibî, kesin bir bilgi sunduğuna inandığı tümevarımla[68] bu sonuca vardığını öne sürer.[69]

Yukarıda değinildiği üzere, Şâtibî'nin gaye kuramı, 'hukukun konuluş amacı insanlığın dünyevi ve uhrevi yararlarının gerçekleştirilmesidir' biçiminde ifadelendirdiği temel kelami bir aksiyoma dayanmaktadır.[70] Bu temel kelami aksiyom çerçevesinde yürütülen tartışmanın taraflarından biri olarak *ta'lil* düşüncesini tümüyle reddeden İbn Hazm, *ta'lil* kavramına ilişkin görüşünü hukukun kökeni konusundaki tutumuna temel yapmıştır. Allah'ın emri dışında iyi ve kötü yargıları verilemeyeceğinden ötürü, *ta'lil* ve akıl yürütmeye yer olmadığını öne sürmüştür. Ona göre, iyi ve kötünün tek belirleyicisi olan Allah'ın emrettikleri iyi, yasakladıkları ise kötü olarak nitelendirilmelidir.[71] Allah'ın fiillerinde ya da emirlerinde *illet*, *sebep* ve *hikmet* arayışını reddeden İbn Hazm'a göre, bu arayış, O'nun iradesini sınırlama anlamına gelmektedir.[72] Metni, ontolojik bir nesne olarak algılayan ve metinden çıkarsanan bilgiyi "epistemik bir çabanın ürünü olarak değil de, onun literal yapısında sunulmuş bir kabul ya da dogma olarak" gören İbn Hazm, "metnin kökenine ilişkin akıl yürütmeleri" dışlamıştır. "Metne bu ontolojik bakış açısı bağlamında İbn Hazm *ta'lili* reddetmiştir."[73]

Sosyal değişim yönünde hukukun yenilenmesi düşüncesini sınırlayan yaklaşımın teorik arka planında, *ta'lili* reddeden 'teolojik deterministik' tutumun

kavramında aranan açıklık ve istikrarlı oluş gibi teknik koşulları aramaksızın illeti hukuk normunun amaçladığı yarar ve zararın kendisi olarak tanımlar. Bkz. Şâtibî, *el-Muvâfaḳât*, I. 265.

[67] Bu delillerden bazıları şunlardır: 5/Mâ'ide, 6; 2/Bakara, 9, 150; 29/Ankebût, 45.

[68] Klasik mantıkta tümevarım şöyle tanımlanır, "zihnin tikelden tümele gidiş yoludur. Bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir." Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 174. Tümevarım, "özelden genele, tek tek olgulardan genel yasalara ulaşan tekil gözlem önermelerinden sınırlanmamış genellemelere yükselen akıl yürütme türü" olarak tanımlanır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 867.

[69] Şâtibî, *age.*, II. 7.

[70] Şâtibî, *age.*, II. 6.

[71] İbn Hazm, *el-İḥkām fī uṣūli'l-aḥkām*, Beyrut t.y., I. 490.

[72] İbn Hazm, *age.*, II, 583 vd.

[73] Muharrem Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları, İbn Hazm-Emilio Betti Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2001), sayı: 3, s. 314.

mutlak otorite sahibi (*kâdir-i mutlak*) Tanrı tasavvuru yer almaktadır. Tanrı'nın fiillerinde nedensellik ilkesini olumsuzlayan ve insanın özgür iradesini reddeden bu teolojik tutum, katılaşma yönünde bir eğilim göstermiştir. 'Maslahat'ı, hukuk (*âdet*) ve etik (*taabbudi* alan) alanlarının ortak unsuru yapan Şâtibî'nin hukuki yükümlülük kuramı, teolojik determinizmin reddetmiş olduğu bireyin hukuksal eylemlerinden doğan sorumluluğun meşrulaştırımını temellendirir. İlahi iradenin iki farklı yönünü ya da uzanımını deyimleyen bu iki kavram arasında kurguladığı kavramsal dikotomi aslında teolojik determinizmin yarattığı dilemmayı çözmeyi amaçlamaktadır. Tanrı'nın irade ettiği şeyle varolan arasındaki aykırılığı reddeden *kâdir-i mutlak* Tanrı tasavvuru, teologların çoğunluğunu, aksi takdirde hemen yerine getirilmesi gerekeceği için hukuki emirlerin ilahi iradeye dayanmasının zorunlu olmadığı düşüncesine yöneltmiştir.[74]

Şâtibî, hukuki emirlerin temel dayanağının ilahi iradede yer aldığını öne sürer ve hukukun kökenini tümel bir ilke olarak bu ilahi iradeye dayandırır. Ancak, ontolojik bir ayırıma giderek Şâtibî, ilahi iradeyi *tekvini* irade (kasıt) ve *teşriî* irade olarak ikiye ayırmıştır.[75] *Tekvini* iradenin gerçekleştirilmesinde beşerî bir müdahalenin varlığı söz konusu değildir. Diğer yanda *teşrii* irade alanı bireyin ya da öznenin müdahil veya etkin olduğu zemine işaret etmektedir. Bu alandaki hukuki emirlerin gerçekleştirilmesi hususunda özgürlük söz konusudur. Bu bireysel özgürlük, hukuki eylemlerinden dolayı bireyin sorumluluğunun doğmasına olanak tanır.[76]

III. Sosyal Değişim Düşüncesini Sınırlayan Yaklaşımın Etik Kökeni

Hukuk teorisi geleneğinde, toplumsal değişim olgusunun pozitif hukukun evrilmesi yönündeki dinamizmini harekete geçirmenin imkânını arayan Şâtibî, bu yaklaşımını sınırlayan 'etik deterministik' boyutu da ortaya koymuştur. Şâtibî, hukukun gayelerinden biri olarak belirlediği "kanun koyucunun bireyin hukuksal yükümlülük altına girmesindeki gayesi" ya da "hukuksal yükümlülüklerin bireyin fiziksel yetisiyle uygunluğu" ilkesi bağlamında konuyu ele almıştır.[77] Bireysel ve toplumsal yaşamın gereksinimlerini ihmal boyutuna vardıracak düzeyde sosyal değişim düşüncesini sınırlayan 'etik deterministik' unsurun temelinde bireyin hukuksal yükümlülüğü ile ahlaki yükümlülüğü arasında olması gereken formal ayırımın reddi fikri yer almaktadır. İrfani epistemolojik tutumun[78] temsilcilerinden olan tasavvufi ekollerin benimsemiş olduğu bu hukuk tasavvuru, ahlak lehine hukuk alanının daraltılması olarak nitelendirilebilir. Bu epistemik yak-

[74] Mesud, *age.*, s. 255.

[75] Şâtibî, *el-Muvâfaḳât*, II. s. 29-30.

[76] Mesud, *age.*, s. 255.

[77] Bkz. Şâtibî, *age.*, II, 5.

[78] İrfani epistemolojinin, bir bilgi sistemi, bilginin elde edilmesinde bir yöntem, bir evren tasavvuru, evrene karşı düşünsel ve varoluşsal bir tavır alış olarak, İslam düşünce tarihinde İsmailiilikten tasavvuf ekollerine kadar uzanan temsilcileri bulunmaktadır. Bkz. Câbirî, *age.*, s. 331 vd.

laşım, ahlaki yükümlülükler alanına ilişkin ruhsal arınmışlık ve adanmışlık gibi nesnelliği olamayan kriterler üzerinde kurgulanan bir hukuksal yükümlülük nosyonu geliştirmiştir. Şâtibî, insani yaşamın gereksinimlerini reddetmeye kadar varan bu yükümlülük (*teklîf*) kavramının, tümüyle Tanrı'ya bağlılık (kulluk) olarak kabul edilmesi düşüncesini etik deterministik unsur olarak saptamıştır.

Öncelikli olarak Şâtibî, muhatabın böyle bir yükümlülük altına sokulmasının imkânsızlığını gaye kuramının temel ilkelerinden biri olarak düzenlemiştir. Hukuksal yükümlülüğün temel koşulunu, yükümlülük konusunun bireyin gücü (*kudret*) dahilinde bulunması oluşturur. Bireyin, fiziksel gücünü aşan bir yükümlülükle muhatap kılınmasının –aklen geçerli olsa da– hukuken geçersiz olduğunu vurgular.[79] Hukuk teorisinde hukuksal yükümlülüğe ilişkin bu temel ilkeye bağlı olarak sıkıntı ve zorluk doğuran yükümlülükler bireyin gücünü aşar niteliktedir (*teklîfi mâ lâ yuṭâḳ*).[80]

Belirtildiği üzere, odak kavram olan 'hukuksal yükümlülüğe' ilişkin benimsemiş olduğu temel öncülü –'konulan hukuki yükümlülüklerde bireylerin güçlük ve sıkıntıya sokulmasının amaçlanmamış oluşu'– kanıtlama bağlamında Şâtibî, birtakım deliller sunma yoluna gitmiştir.[81] Bu öncülü kanıtlayıcı nitelikte olan naklî deliller[82] dışında ruhsat hükümlerinin varlığı veya meşruiyetinin kesinliği de bu noktada başvurulabilecek bir delildir. Öyle ki, güçlüğün hukukun gayesini oluşturduğunun öne sürülmesi, kolaylığı öngören dinî ilkelerin varlığı nedeniyle, paradoksal bir durumun ortaya çıkmasına yol açmaktadır.[83]

Burada Şâtibî, hukukun düzenleme alanının sınırlarını belirleme ve bunu ahlaki alana ilişkin olan düzenleme konularından ayrıştırma çabasındadır. O, insan doğasını oluşturan niteliklere ilişkin hukuksal yükümlülük getirici bir düzenlemenin söz konusu olamayacağını belirtir. İnsan doğasına ilişkin olan bu beşerî nitelikler, insanın yeme ve içmeye olan doğal dürtüsel arzuları olabileceği gibi, cesaret, korku ve öfke gibi psikolojik durumuna ilişkin vasıflar da olabilir. Yine insana özgü kibirlenme, haset etme, dünya sevgisi ve makam sevgisi gibi özelliklerde de hukuksal bir yükümlülük söz konusu olamaz. Benzer biçimde, iman, sevgi, ilim ve tefekkür gibi bir amelin sonucu olan iyi nite-

[79] Şâtibî, *el-Muvâfaḳât*, II. s. 107.

[80] Şâtibî, *age.*, I. 99.

[81] Şâtibî, *age.*, II. 122.

[82] Şâtibî'nin bu temel öncülü kanıtlama bağlamında sunduğu naklî delillerden bazıları şunlardır: "Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmi Peygamber'e uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir. O Peygamber'e inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nur'a (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır" (7/A'râf, 157). "Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla! Bize acı! Sen bizim mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et!" (2/Bakara, 286). Ayrıca bkz. 4/Nîsâ', 28, 5/Mâ'ide, 6.

[83] Şâtibî, *age.*, II. 122-123.

likler veya vasıflar konusunda da hukuksal bir yükümlülükten söz edilemez.[84] Bireyin içsel boyutuyla ilişkili olup ahlak alanına giren bu yönlerine ilişkin konular, hukuksal yükümlülük doğuracak biçimde bir düzenlemeye konu olamaz.

Hukuk-ahlak ilişkisi ekseninde sürdürülen tartışmanın ana sorunlarından birini, gaye kuramının dayanağını oluşturan *maslahat* kavramının tanımlanması ya da algılanış biçimi oluşturur. 'Maslahat'ı kişisel 'heva' ve 'heves' olarak niteleyen irfani epistemik geleneğin tersine Şâtibî, hukukun temel gayesini oluşturan 'maslahatın' bireysel 'heva' ve 'heves' olmadığını belirtir. Nitekim hukukun konulmasındaki gaye, bireyin kendi heva ve hevesinden koparılarak kişisel tercihiyle Allah'a kulluğunun sağlanmasıdır.[85] İnsanların maslahatlarını düzenleme amacında olan hukukun, bireysel ve toplumsal düzeydeki beşerî hazlara uygunluğunu öne sürer. Bu noktada, hukukun gerçekleşmesini gaye edindiği beşerî hazlar ile 'heva ve heves' arasında bir ayırım yapılmasının gerekliliğini vurgular.[86]

Bu yaklaşım, hazları içeriyor oluşu nedeniyle hukuka ya da beşerî davranışlara (*a'ḍād*) ilişkin yükümlülüklerin çoğunluğunun fiilen ihmal edilmesiyle sonuçlanmıştır. İbadetler alanına ilişkin olan yükümlülüklerde, hukuk kurallarının formel düzeyde yerine getirilmesinden öte, ihlas, verâ ve zühd temelinde icrasını öngörür. Sufi yükümlülük kuramının temel unsurlarını bu kavramlar oluşturmuştur. Ancak Şâtibî'ye göre, kişinin iç dünyasını arındırması evrensel bir yüküm olarak vazedilemez.[87] Hukuk bilginleri yükümlülükleri hukuksal açıdan ele alırlarken, onlar bireysel yükümlülüklerde manevi bağlılık ilkeleri üzerinde önemle durmuşlardır. İrfani epistemolojiyi benimseyen bu hukuk anlayışının 'delillerin çatışması' (*te'āruḍ*) durumunda öngördüğü metodolojik yaklaşımda da 'takva' (*verâ*), hukuksal yükümlülüğün temeli yapılmıştır.[88]

Hukuk-ahlak ilişkisinin yükümlülük bağlamında alanlarının ayrıştırılması noktasında Şâtibî, disiplin içinde klasikleşmiş olan bir kavramsal çifte başvurur. Hukuksal yükümlülüğün tanımlanmasında alanlar arasındaki geçişkenliğin doğuracağı teorik güçlüğün aşılmasında hukuk (âdetler/maslahat) ve ahlak/ibadet (*te'abbud*) ayırımını ortaya koyar. Bu alanların karakteristiklerinin serimlenmesi bağlamında Şâtibî, ibadetler alanında anlam ya da *illet*lerin değil, kulluk ya da *taabbudilik* ilkesinin geçerli olduğunu öne sürer. Hukuk (âdetler) alanında ise, temel olan onların içerdikleri anlamlardır. İbadetler alanında *taabbudilik* ilkesinin geçerli olduğu tezinin kanıtlanması çerçevesinde Şâtibî, tümevarımsal inceleme yöntemine başvurur.[89] İbadetler alanında muhataptan istenen, emredici normlara teslimiyet veya bağlılıktır ve hukukun gayesi, belirlenmiş olan formlar-

[84] Câbirî, *age.*, s. 678.
[85] Şâtibî, *age.*, II. 169.
[86] Şâtibî, *age.*, II, 172.
[87] Şâtibî, *age.*, I. 103.
[88] Şâtibî, *age.*, I. 103-105.
[89] Örneğin, namaz ibadeti ancak belirli biçimde hareketlerin yapılmasıyla gerçekleşir. Belirlenmiş biçimin dışında yapılan hareketler bu namaz ibadeti olarak nitelenemez.

da bağlılığın muhatapça gösterilmesidir. Bu alanda hukuksal yorumla, belirlenmiş olan normların anlam alanının genişletilmesinin amaçlanması durumunda, açık bir delilin varlığı gerekirdi. Hukuk (âdetler/beşerî davranışlar) alanında hukuksal akıl yürütme dolayımı ile anlam alanının genişleyebileceğine dair deliller bulunmaktadır. Nitekim Mu'âz hadisindeki[90] "ictihad ederim" ifadesi, bu alanda hukuksal akıl yürütmenin imkânını temellendiren bir ilke niteliğindedir. Şâtibî'nin, epistemolojik düzlemde yapmış olduğu bu ayırımın temellendirimi bağlamında öne sürdüğü diğer bir argümanı da fetret dönemlerinde insanların ibadet şekillerini bulamaması ve yeni gelen vahyî bilginin bu alana ilişkin değişimi içeren normları barındırmasıdır.[91] Hukukta normları belirleyen temel unsurlar, onların içerdikleri anlamlardır. Bu alana ilişkin olan normların da *maslahat* merkezli oldukları gerçeğinin yine tümevarımsal bir incelemeyle kanıtlanabileceğini öne sürer. Bu çerçevede, kanun koyucunun bu alana ilişkin düzenlemelerinde normların *illet* ve hikmetlerini açıklama konusuna verdiği önem ve *illetlerin* akılla kavranabilir nitelikte olmalarını, tezini kanıtlayıcı argüman olarak belirtir. Nitekim fetret dönemlerinde bu alana ilişkin olan düzenleme ve uygulamaların temel esaslarının çoğunluk vahyî bildirimce onanması da bunun kanıtıdır. Öyle ki, İslami vahiy, cahiliye döneminde var olan birçok hükmü benimsemiştir.[92]

Bu iki alan arasındaki ayırım düşüncesinin tamamlayıcı bir parçası olarak metodolojik düzlemde yorumlama konusu gündeme gelmektedir. Anlaşılabilir anlamlar (*illet*) içeren ve böylece içerdiği yarar unsurunun belirlenebildiği hukuksal (*âdetler*) alana ilişkin normlarda[93] hukuki akıl yürütme (*ḳıyās*) geçerli iken, *taabbudi* alandaysa, normlarla belirlenmiş olan konularda yorumlama kapısı kapalıdır.[94] Bu alanda esas olan, düzenleyici hükmün mükellef tarafından olduğu gibi yerine getirilmesidir.[95]

Yine bu temel ayırıma paralel biçimde Şâtibî, hak kavramı çerçevesinde bu iki alanın ait olduğu ontolojik sferleri belirlemiştir. Beşerî eylemler üçlü bir sınıflamaya tâbi tutulmuştur. Bunlardan pür Allah hakkı olan eylemler uslamlamaya kapalı alana aittir ve çoğunlukla öte dünyaya ilişkin yararları içermektedir.[96] Kul hakkının baskın olduğu eylemler alanı ise, anlamları veya hikmetleri akılla kavranabilir olan eylemleri kapsamaktadır.[97] Bu eylemlerin temel özelliği ise, dünyevi yararları içeriyor olmalarıdır.[98] Üçüncü kategoriyi, her iki hak türünü içermekle birlikte, Allah hakkının baskın olduğu eylemler oluşturur ve bu kategoride yer alan eylemlerin hüküm açısından ilkiyle özdeş olduğunu öne sü-

[90] Ebû Dâvûd, "Akdıye", 18, hadis no. 3119.
[91] Şâtibî, *el-Muvâfaḳât*, II. 300-304.
[92] Şâtibî, *age.*, II. 305-307.
[93] Şâtibî, *age.*, II. 309.
[94] Şâtibî, *age.*, II. 310.
[95] Şâtibî, *age.*, II. 308.
[96] Şâtibî, *age.*, II. 318.
[97] Şâtibî, *age.*, II. 321.
[98] Şâtibî, *age.*, II. 318.

rer.[99] Ancak, tüm bu eylemlerin ontolojik aidiyetini belirleyen değişmez ilke tektir. Bu ilke, şer'î hükümlerin tümünün Allah hakkından azade kılınamayacağı önkabulüdür. Bu önkabul bireyin kulluk etme yükümlülüğünün bir gereğidir.[100]

Hukuksal yükümlülük kavramını teolojik ve etik içerimlerinden arındıran bir tanımlama getirmeye çalışan Şâtibî'nin bu yaklaşımı pozitivist bir unsur olarak nitelenebilir.[101] Ancak, Şâtibî'nin, epistemolojik açıdan hukukun dinî ve ahlaki kökenine ilişkin olumlayan bir tutuma sahip olduğunu görmekteyiz. Nitekim hukukun temel gayelerine ilişkin olarak öne sürdüğü temel öncüllerde, hukukun kökeninde tümel Tanrısal bir iradenin var olduğunu vurgulayışına tanık olmaktayız. Bu yönüyle de onun hukuk teorisinin pozitif hukuku ve hukuk bilimini tüm etik ve doğal hukuksal düşüncelerden arındırmayı amaçlayan ve hukuk düzeninin yürürlük nedenini Tanrı ya da doğada var olan bir normdan almadığını öne süren[102] genel pozitivist tutumla özdeş kılmak mümkün görünmemektedir.

Sonuç Yerine

Sosyal değişimler karşısında kendini yenileme ve üretme noktasındaki özniteliğinden soyutlanmış bir hukuk tasavvuru, toplumsal yaşam ile hukuk arasındaki olası gerilimi çözme bağlamında yetersiz kalacaktır. İdeal bir biçimde toplumsal yaşama normatif bir düzen verme amacını güden hukukun bu düzlemde yetkinliğini kanıtlayabilmesinin biricik aracı, toplumsal gerçekliğe duyarlılığı ve esnekliğidir. Bu gerçekliği görerek hukuk teorisinin yenilenmesinin imkânını sorgulayan ve yeniden yapılandırılmasını amaçlayan Şâtibî, yaşamış olduğu dönem ve coğrafyanın özgül tarihsel gerçekliğinin doğurduğu sosyal değişime duyarlı bir hukuk tasavvuru ortaya koymuştur.

Şâtibî, böyle bir hukuk anlayışının inşâsı için oluşturduğu hukuk teorisinin merkezine gaye (*maḳāṣıd*) kavramını yerleştirmiştir. Öyle ki, hukuk teorisinde Şâtibî, odak kavram olarak belirlediği gaye kavramını disiplin içinde bağımsız bir alan olarak sistemleştirmiştir. Şâtibî, hukukun gayeleri kuramını (*maḳāṣıdu'ş-şeri'a*) kanun koyucunun (*Şāri'*) iradesinde içkin olan insanlığın genel yararı (*maṣlaḥat*) ilkesine indirgemiştir. Şâtibî ile birlikte maslahat terimi gaye kuramının özü olarak sistematize edilmiştir.

Şâtibî, İslam hukuk teorisinde sosyal değişimler doğrultusunda hukukun değişim sürecinin önünde, teolojik ve etik olmak üzere iki deterministik unsurun varlığını saptamıştır. Bu iki deterministik unsuru, 'maslahat' kavramı üzerine inşâ etmeyi amaçladığı sosyal değişimler karşısında esnek ve uyum sağlayabilir bir hukuk anlayışının bir açmazı olarak görmüştür.

Teolojik deterministik unsurun belirlendiği ve üzerinde teorik inşânın gerçek-

[99] Şâtibî, *age.*, II. 320.
[100] Şâtibî, *age.*, II. 317.
[101] Mesud, *age.*, s. 285.
[102] Aral, *Kelsen'in*, s. 145.

leştiği iki eksen kavram söz konusudur. Bunlar, Şâtibî'nin gaye kuramının kökenini oluşturan akıl ve *ta'lil* kavramlarıdır. Şâtibî, sosyal değişim düşüncesini sınırlayan yaklaşımın teolojik kökenini bu iki kavram çerçevesinde konu edinmiştir.

Hukuksal yükümlülük kavramını teolojik ve etik içerimlerinden arındırarak hukukun bu iki deterministik unsurdan azade kılınması yönündeki çabası, Şâtibî'nin hukuk teorisinde pozitivistik bir tutumun göstergesi olarak nitelendirilebilir. Ancak, bu teorik çabanın hukuksal pozitivizmle özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Zira Şâtibî'nin hukuk teorisi, her şeyden önce hukukun kökenini Tanrısal iradede arayan bir yaklaşımı benimseyerek, hukuksal bilginin yöntemsel saflığını ve değerler alanından soyutlanmasını öngören hukuksal pozitivist kuramlardan kökten bir ayrılışı deyimlemektedir.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 139-150

Fârâbî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlakın Neliği

HASAN HÜSEYİN BİRCAN
DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
hhbircan@hotmail.com

özet
İslam düşünce tarihinde ilimlerin tasnifi hususunda ilk müstakil eser sahibi olan Fârâbî, klasik felsefede olduğu gibi, siyaset ve ahlâkı pratik ilimler arasında saymaktadır. Ancak Fârâbî siyaset ve ahlak bağlamında pratik ilimler tanımını yeniden yapmakla kalmamış, siyaset ve ahlakın konu ve amaçlarına da yeni boyutlar kazandırmıştır.
Bu çalışma bunları ortaya koymakla birlikte, İslam felsefesinin özgünlüğünün pek çok örneklerinden birine de dikkat çekmiş olmaktadır.

anahtar kelimeler
Fârâbî, Siyaset, Ahlak, İlimler Tasnifi, İslam Felsefesi

Bu çalışmada, Fârâbî'nin 'bir ilim olarak' siyaset ve ahlak hakkındaki görüşü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Acaba Fârâbî'ye göre siyaset ve ahlak nasıl bir ilimdir? Onların konuları ve amaçları nelerdir, aralarında ne tür bir ilişki vardır? Bilindiği gibi, Aristoteles tarafından 'pratik ilimler' arasında sayılan bu ilimler, acaba Fârâbî tarafından da sırf pratik olarak mı görülmektedirler? Dolayısıyla, bu konuda Fârâbî sadece manevi üstadlarını mı takip etmektedir, yoksa onun kendine özgü bir görüşü var mıdır? Söz konusu edilen soruların cevabını bulabilmek için, öncelikle bu iki ilmin öteki ilimlerle alâkasına bakmamız, dolayısıyla filozofun ilimleri nasıl tasnif ettiğini ve bu tasnifi neye göre yaptığını hatırlamamız gerekmektedir. Ancak, bundan da önce, onun ilimler bağlamında 'felsefe'den ne anladığına bakmak uygun bir başlangıç olarak görülmektedir.

İlimler Sistemi Olarak Felsefe

Felsefe denilince, çoğu zaman, ilk akla gelen ve bazen de onunla gerçekten kastedilen metafiziktir (*'ilmu'l-ilâhî, el-felsetu'l-ûlâ*). Ancak, "İslam'ın klasik çağında felsefenin nasıl tasavvur edildiğine" dair yapılmış bir çalışmada da gösterildiği üzere,[1] ilk İslam filozofu Kindî'den itibaren felsefe, tek ilme işaret eden bir kavram olarak algılanmamıştır. Aksine felsefe, bazı filozoflar tarafından, İslam toplumunda ortaya çıkmış 'dinî ilimler' dışında, 'felsefi/hikemî ilimler' altında sıralanan ilimleri; Fârâbî'nin de dahil olduğu bazıları tarafından ise 'dinî ilimler' de dahil bütün ilimleri anlatan "bir ilimler sisteminin adı" olarak telakki edilmiştir.

Fârâbî'nin felsefeyi, bir ilimler sistemi olarak telakki ettiğini, ilimlerden bahsettiği eserlerinde açıkça görmek mümkündür. Fârâbî, insanın, dolayısıyla da ilimlerin gayesini gösterdiği ve bu bağlamda birtakım 'tenbih'lerde bulunduğu *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*'de, amacını 'iyi' olarak belirlediği felsefenin teorik ve pratik olarak ikiye ayrıldığını söyleyerek bu kategoriler altına dahil ettiği ilimleri sayar.[2] *Kitâbu'l-ḥurûf, Kitâbu'l-cedel* ve *Kitâbu'l-burhân* gibi eserlerinde de söz konusu ilimlerin konuları, gayeleri ve birbirleriyle ilişkileri üzerinde durur.[3] Bilindiği gibi günümüze ulaşabilen ilimlerin sınıflandırılması ya da taksimine dair ilk müstakil eser olan *İḥṣâ'u'l-'ulûm*'da ise ilimleri ayrı ayrı ele alarak inceler.[4] Adı geçen eserlerin hepsinde, daha sonraki filozoflar tarafından 'dinî ilimler', 'millî ilimler' veya 'şer'î ilimler' olarak ayrı bir kategoride incelenecek olan fıkıh ve kelam dahi, Fârâbî tarafından dinî/millî kavramıyla ilişkisi içerisinde bu sisteme dahil edilir.[5] Hatta ona göre amaçları fayda olduğu için onlara 'hikmet' denilmese de mutluluk söz konusu olduğunda, 'amelî sanatlar' da bu sisteme tâbi olmak durumundadır.[6]

[1] Bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, İstanbul 1996, özellikle s. 147-175.

[2] Bkz. Fârâbî, *Risâletu't-tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, tahk. Sahban Halîfât, Amman 1987, s. 222-225.

[3] Bkz. *Kitâbu'l-burhân*, tahk. Mâcid Fahrî, Beyrut 1986, s 62-64. *Kitâbu'l-ḥurûf*, tahk. Muhsin Mehdî, Beyrut 1986 s. 40-41; *Kitâbu'l-cedel*, tahk. Refik Acem, Beyrut 1986, s. 69.

[4] Bkz. Fârâbî, *İhsâ'u'l-'ulûm*, Giriş, notlar ve Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlayan İ. Mansour, Beyrut 1991. Türkçeye çevirisi için bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. A. Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

[5] Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 163. Fârâbî'nin kelam ve fıkıh hakkındaki görüşleri için bk. Fârâbî, *İhsâ'u'l-'ulûm*, s. 40-41; *Kitâbu'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut 1986, s. 50-51; *Kitâbu'l-ḥurûf*, s. 153-157.

[6] Bkz. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 222-225; *Tahsîlu's-sa'âde*, tahk. C. Ali Yasin, *el-A'mâlu'l-felsefiyye* içinde, Beyrut 1992, s. 119 vd. Ayrıca bkz. İbrâhîm el-Âtî, *el-İnsân fî'l-felsefeti'l-Fârâbî*, Beyrut 1998, s. 33-59. Öteki İslam filozoflarından sözgelimi İbn Sînâ için de bu bakış açısı hemen aynısıyla geçerlidir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, I,3 vd.; *Uyûnu'l-hikme*, Kostantiniyye 1298 (1880), s. 13-14; "fi-Aksâmi'l-'ulûmi'l-'aḳliyye", *Tis'u resâ'il*, s. 73. Önceki filozofların felsefeyi, nazari ve amelî olarak ikiye ayırdıklarını söyleyen İhvân-ı Safâ ise, buna uygun bir ilimler tasnifi yapmasalar da, onların ilimler sınıflandırmasına bakıldığında, burada da felsefe teriminin, tek bir ilmi değil, bir grup ilmi anlattığı görülür. İlimleri üç kategoriye ayırıp inceleyen *Resâ'il*'in müellifleri *el-'ulûmu'l-felsefiyye* ifadesini kullanarak felsefeyi, bir grup ilmi anlatan bir isim olarak algıladıklarını açıkça belirtmiş olmaktadırlar. Bkz. İhvân, *Resâ'il*, I. 266-274; V. 32. Bir başka örnek vermek gerekirse Âmirî, İhvân-ı Safâ gibi ilimleri teorik ve pratik olarak ayırma geleneğine uymamıştır. Fakat İhvân-ı Safâ'dan farklı olarak o, ilimleri üç değil, "dinî/millî ilimler" ve "felsefî/hikemî ilimler" şeklinde iki kategoriye ayırarak inceler ki felsefe, bu ikinci şemada sayılan ilimlerin adıdır. Bkz. Amirî, *Kitâbu'l-i'lâm bi-menâḳıbi'l-islâm*, neşr. A. Abdulhalîm Gurab, Riyad 1988, s. 80-91; K.Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 61-68. Bir başka örnek olarak bkz. Harizmî, *Mefatîḥu'l-'ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1989.

Kısaca Fârâbî'ye göre felsefe, aşağıda göreceğimiz ilimler şemasında sayılan bütün ilimlerin birer cüzünü teşkil ettiği nazari-amelî ilimler sistemine genel ve kuşatıcı bir isim olmaktadır; bu ilimlerden her biri tek tek 'felsefi'dir; fakat bunlardan münhasıran biri veya birkaçının 'felsefe', diğerlerinin 'ilim' yahut da bir kısmının 'dinî/millî', diğer bir kısmının ise 'felsefi/insani' oluşu diye bir şey söz konusu edilmemektedir. İlimler vardır ve onlar felsefenin cüzleri yahut kısımlarıdır.[7] Buna göre, yalnızca mutlak felsefe yahut külli ilim anlamında felsefe, müstakil bir ilimdir ve 'metafiziğe' tekabül etmektedir. Bunun dışında felsefe, bir ilimler sisteminin adıdır; teorik-pratik, külli-cüz'i bütün ilimler bu sistemin içinde belli bir mevki ve öneme, belli saha ve sınırlara sahiptir. Bu sistem, günümüzde 'bilim' denilen bütün disiplinleri ortaçağ şartlarında içermekte, onları birbiriyle hiyerarşik bir düzen içinde irtibatlandırmakta, dahası hepsinin ilkelerini metafiziğin külli kavramları çerçevesinde tevhit etmektedir.[8]

İlimlerin Sınıflandırılması

Fârâbî'nin, siyaset ve ahlak ilmi hakkındaki görüşünü netleştirebilmek açısından, filozofun ilimler tasnifine de burada kısaca bakmak gerekmektedir. Fârâbî, Aristo geleneğine uyarak, ilimleri teorik (nazari) ve pratik (amelî) şeklinde iki genel kategoriye ayırarak incelemektedir. Ona göre, ilimlerin tahsiline mantık disiplini (sanat) ile başlanması; mantığa başlarken de gramere (*naḥv*) dair yeterli bilgilerin verilmesi gerekmektedir. *et-Tenbîh*'te ilimlerin niçin nazari ve amelî olarak ikiye ayrıldığını ve onların öğrenimine neden mantıkla başlanması gerektiğini anlatan filozof,[9] ilimlerin sayımına tahsis ettiği eserine, yani *İḥṣâ'u'l-'ulûm*'a gramerle başlamaktadır. Mantık için, "ilimlerin her biri için doğruyu bulup çıkarmada âlettir" demekte ve onu ayrı bir ilim kategorisi olarak göstermektedir.[10] Dolayısıyla, daha önce Aristoteles ve sonraları da birçok filozof tarafından –genellikle– yapıldığı gibi, bu iki disiplini 'âlet ilimleri' olarak ayrı bir sınıfta gösterirsek üçlü bir tabloyla karşılaşmaktayız:[11]

1. Âlet İlimleri:

I. Gramer: a) Müfret ve mürekkep kelimeler, b) müfret ve mürekkep kelimelerin kuralları, c) kitabet, d) kıraat, e) şiir kuralları.

II. Mantık: a) Makûlât (kategoriler), b) ibare (peri erminias), c) kıyas (I. analatikler), d) burhan (II. analatikler), e) cedel (topika), f) mugalata (sofistika), g) hitabet (retorika), h) şiir (poetika).

2. Teorik İlimler (el-felsefetu'n-naẓariyye):

I. Matematik ilimler (*'ilmu't-te'ālīm*): a) Aritmetik (*'ilmu'l-aded*), b) geometri (*'ilmu'l-hendese*), c) optik (*'ilmu'l-menāzir*), d) astronomi (*'ilmu'l-nucūm*), e) müzik (*'ilmu'l-mūsiḳa*), f) *'ilmu'l-eşkal*, g) *'ilmu'l-hiyel*.

[7] Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 149-151.
[8] Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 167.
[9] Bkz. *et-Tenbîh*, s. 236-237,224-226
[10] Fârâbî, *K. Cedel*, s. 69.
[11] İslam düşüncesinde ilimlerin nasıl tasnif edildiğinin ve bu ilimlerin konu ve sınırlarının ayrıntıları için bkz. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 147-175; M. Hasen Kazım el-Hafâcî, "Taṣnîfu'l-'ulûm 'inde'l-'arab", *Mevrid*, XII (Bağdat 1983), sayı: 3; Hüseyin Atay, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", *AÜİFD*, c. IV, Ankara 1980.

II. Fizik ilimler (*'ilmu't-tabi'î, et-tabi'iyyât*): a) Fizik felsefesi veya temel fizik (*el-'ilmu't-tabi'î*), b) basit cisimlerle ilgili disiplin (*es-semâ' ve'l-âlem*), c) mürekkep cisimlerle ilgili disiplin (*el-asâru'l-ulviyye*), d) oluş ve bozuluşu inceleyen disiplin (*el-kevn ve'l-fesâd*), e) madenler ilmi (*'ilmu'l-me'âdîn*), f) zooloji, biyoloji ve psikoloji (*el-ḥayevân ve'n-nefs*).

III. Metafizik (*'ilmu'l-ilâhî*): Bu ilim, var olmaları bakımından varlıkları inceler. Değişik ilimlerde kullanılan bunhani kanıtlamaların külli kavram ve ilk ilkelerini verir. Cisim olmayan cevherlerin ispatı ve hiyerarşisini konu eder.

3. Pratik İlimler (el-felsefetu'l-'ameliyye):

a) Siyaset felsefesi (*el-felsefetu'l-medeniyye*), b) ahlak felsefesi (*sına'atu'l-aḫlâḳ*), c) kelam ilmi, d) fıkıh ilmi.

Teorik ve Pratik İlimler

Fârâbî'nin bu ilimler tasnifi, kelam ve fıkhı saymazsak, Aristoteles'in tasnifine uymaktadır. Bilindiği gibi Aristoteles de ilimleri teorik ve pratik olarak ayırmakta, bir kısım farklılıklarla yukarıdaki ilimleri bu tasnif altında saymaktadır.[12] Ancak, Fârâbî, ilimleri tasnif etmede Aristoteles'e uysa da onun 'pratik ilim' ve 'teorik ilim' anlayışı, Yunanlı üstadından tamamen farklıdır. Fârâbî'ye göre teorik (nazari) ilimler ikiye ayrılır: Genel olanı, nazari ilimleri temellendiren, onlara ilkelerini veren metafiziktir; özel (hususi) nazari ilimler ise matematik, fizik ilimler, siyaset ve ahlaktır.[13] Térèse-Anne Druart'nın dediği gibi,[14] bu nispeten şaşırtıcı bir durumdur. Şüphesiz Fârâbî'ye göre siyaset ve ahlak, yukarıdaki tasnifte de görüldüğü üzere, birer pratik ilimdir ve filozof bunun özellikle altını çizer.[15] Ancak, burada Fârâbî'ye özgü olan, onun 'nazari' ve 'amelî' terimlerinden anladığı şeyin, Aristoteles'in anladığı şeyden farklı oluşudur. Aristoteles için her bir disiplin ya nazari ya da amelî olabilir; her ikisi birden olamaz. Oysa Fârâbî'ye göre, bütün ilimlerin nazari ve amelî olarak iki veçhesi vardır, dolayısıyla aynı disiplin her ikisi de olabilir. Fârâbî buna *K. Burhân*'da bazı ilimleri örnek verir. Örneğin, tıp biliminin nazari ve amelî yönü vardır; o, hem mantık hem de diğer ilimlerden alınan ilkeler üzerine temellenmektedir.[16] Ancak bu ve benzeri ilimler, yine pratik felsefenin bir disiplini değildir. Aynı şey amelî ilimler için de söz konusudur; onlar da

[12] Bkz. W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve dğl. Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1993, s. 27 vd. İslam kaynaklarına göre Aristoteles'in eserleri ve ilimler hakkındaki görüşü için bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 73 vd.

[13] Bkz. Fârâbî, *K. Burhân*, s. 62-75. Fârâbî, bir eserinde metafiziğe, matematik ve fiziğin temellerini bulmaya ilaveten, hem siyaset ilminin hem de siyasi pratiğin (dolayısıyla da ahlâkın) yasalarını tespit etme görevi yüklemektedir. Bu anlamda ve kapsamdaki metafizik çalışmasına da "teorik ilimlerin tepe noktası" (*ve 'inde ẕâlike tetenâhâ'l-'ulûmu'n-naẓariyye*) demektedir. Fârâbî, *Kitâbu'l-ḥurûf*, s. 69. Metafiziğin Fârâbî'deki yeri için ayrıca bkz. M. Galston, agm., s. 99-100; Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 169-170. Fârâbî'in metafizik hakkındaki görüşlerinin, Aristoteles ve İbn Sina'nın görüşleriyle birlikte bir incelenmesi için bkz. Macit Fahri, "Metefiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ", Çev. Ö. Mahir Alper, *İÜİFD* (İstanbul 2001), sayı 4, s. 195-206.

[14] Térèse-Anne Druart, "Al-Fârâbî on the Practical and Speculative Aspects of Ethics", *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, I, ed. B. Carlos Bazan vdğ., Ottova 1995, s. 477-478.

[15] Bkz. Fârâbî, *K. Cedel*, s. 69.

[16] Bkz. Fârâbî, *K. Burhân*, s. 75.

birçok ilkesini nazari ilimlerden almaktadır, ama onlar teorik felsefenin birer disiplini sayılmamalıdır. Çünkü aynı zamanda pratikle ilgilenen teorik ilimler, amelî konuları, iyi ve kötü, onları yapmakla insan mutlu mu yoksa mutsuz mu olacağı yönleriyle araştırmazlar. Eğer bir ilim araştırdığı şeyi, değer ve mutluluk bakımından inceliyorsa o ilim pratik felsefedir (*el-felsefetu'l-'ameliyye*).[17] Ancak, kısaca söyleyecek olursak, metafizik hariç teorik ilimlerin pratik, pratik ilimlerin de teorik bir veçhesi vardır. Dolayısıyla, Aristoteles'in görüşünün aksine, Fârâbî'ye göre siyaset ve ahlak sırf tecrübeyle elde edilen bir ilim değildir; onların bilgiyle ilgili, nazari olan bir yönü vardır,[18] hatta aşağıda göreceğimiz üzere Fârâbî, ilimlerin ilk ilkeleri, ilk akledilirler içinde pratik ilimlerin ilkelerini de sayar.

Belirtildiği gibi, Fârâbî bu görüşünü birçok eserinde tekrar etmektedir ki, bu açıklamalar, aynı zamanda onun felsefeden ne anladığını, amelî ilimlerin ilkelerini nereden aldığını ve bu ilimlerin nazari veçhelerini daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Filozof *et-Tenbîh*'de şöyle der: İnsanın bilmesi mümkün olan şeyler iki çeşittir; birincisi evrenin hâdis olduğunu, Tanrı'nın bir olduğunu, duyulur (*maḥsūs*) şeylerden çoğunun sebeplerini bilmemiz gibi, insanın sadece bilebildiği fakat yapamadığı şeylerdir. İkincisi ana babaya itaat etmenin iyi, ihanetin kötü; adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu bilmek gibi hem bilinen hem de yapılan şeylerdir. Bu iki türden her birini ihtiva eden bazı ilimler vardır ve onlar amaçları bakımından ikiye ayırılır: 1) Özelliği sadece bilinecek şeyin bilgisini; 2) yapılması mümkün olan şeyin bilgisini ve onu yapma kuvvetini veren ilimlerdir. Bu ikinci türe dahil olan ilimler de ikiye ayırılır: a) İnsanların şehirlerde icra ettikleri doktorluk, denizcilik vb. amacı, 'insani fayda' olan sanatlar; b) insanın en iyi hayat tarzının (*es-sīre*) hangisi olduğunu araştırmasına, onlarla iyiyi bilmesine, iyi işleri ve iyi fiilleri seçmesine ve aynı zamanda da onları yapma gücünü kazandırmasına vasıta olan disiplinlerdir.[19]

Buna göre, nazari bir veçheye sahip olmakla birlikte, konusu son tahlilde fiil olan sanatların amacı, ya faydanın ya da iyinin elde edilmesidir (*taḥsīl*). Şehirlerde icra edilen doktorluk, denizcilik ve benzeri meslek bilgilerinin amacı faydanın elde edilmesidir. İşte Fârâbî'ye göre, iyiyi amaç edinmiş olan sanat, hiç şüphesiz felsefe ve 'insani hikmet' olarak adlandırılanlardır. Faydayı amaçlayan sanatların hiçbirine –bazen felsefeye benzetilmek suretiyle bu isimle anılsa da– 'hikmet' adı verilemez.[20]

Böylece, ancak iyiyi amaç edinen faaliyete 'felsefe' denilebileceğini söyleyen Fârâbî'ye göre iyi, birisi sadece 'bilgi', diğeri ise 'bilgi ve fiil' olmak üzere iki çeşit olduğundan, felsefe sanatı da iki çeşittir: 1) İnsanın kendisinin yapamayacağı varlıklarla ilgili bilgi elde etmesini sağlayan ilimlerdir ki, 'nazari felsefe' adını alır. 2) Özel-

[17] Fârâbî, *K. Cedel*, s. 69.

[18] Bkz. Tërèse-Anne Druart, "Al-Fārābī on the Practical and Speculative Aspects of Ethics", s. 477-478.

[19] Fârâbî, *et-Tenbīh*, s. 220-222.

[20] Fârâbî, *et-Tenbīh*, s. 222-223. Görüldüğü gibi Fârâbî, insanların günlük ihtiyaçlarını karşılamak için icat ettikleri, sözgelimi dokumacılık, gemicilik, terzilik vb. sanatları felsefi ilimlerden saymamaktadır. Ancak, bunların icrası iyiye uygun olduğunda ancak erdemler içinde ayrı bir kategori oluşturmaktadırlar. Bkz. Fârâbî, *Taḥsīl*, s. 119 vd.

liği yapılmak olan şeylerle ilgili bilginin ve onların iyi olanını yapma gücünün elde edilmesini sağlayan ilimlerdir ki, buna da 'amelî felsefe' ve 'siyaset felsefesi' adı verilir.[21] Amelî felsefe iki kısımdır: Birincisi iyi fiiller, iyi fiillerin kendisinden meydana geldiği huylar (*aḫlāḳ*) ve onları elde etme gücü hakkında bilgi edinmemizi ve iyi şeylerin bizim olmasını sağlar. Buna 'ahlak sanatı' adı verilir. İkincisi, şehir halkı için iyi şeylerin meydana gelmesini sağlayan şeyler ve o şeyleri meydana getirme ve koruma gücüyle ilgili bilgiyi kapsar. Buna da 'siyaset felsefesi' adı verilir.[22]

"Özelliği bilinmek ve yapılmak olan şeyin yetkinliği yapılmaktır." diyen Fârâbî'ye göre, "bu şeylerle (yani özelliği bilinmek ve yapılmak olan şeylerin bilgisini veren ilimlerle) elde edilen bilgi, fiille birlikte elde edilmediğinde, geçersiz ve faydasızdır. Özelliği sadece bilinmek olan teorik meselelere ilişkin ilimlerle elde edilen şeyin yetkinliği de sadece bilinmektedir."[23] Öyleyse denebilir ki, teorik felsefe ile pratik felsefe arasındaki çizgiyi, bilinmek ve yapılmak keyfiyetleri çizmektedir.[24] Ancak, bu keyfiyetlerin daha belirginleşebilmesi için Fârâbî'nin 'ilk akledilirler' (*el-maʿḳūlātu'l-ūlā*), siyaset ve ahlak hakkında söylediklerine bakmamız gerekmektedir.

İlk Akledilirler veya İlimlerin İlk İlkeleri

Fârâbî'ye göre, insanın bilgilerinin bir kısmı, onun nasıl ve nereden meydana geldiğini bilmeksizin sahip olduğu bilgilerdir. Bunlar ilk bilgilerdir (*el-ʿulūmu'l-uvel*). İnsanın bilgilerinin bir kısmı ise düşünme, araştırma, eğitim (*taʿlīm*) ve öğretim (*taʿallum*) yoluyla elde edilen bilgilerdir. İlk bilgilerle elde edilen şeyler, ilk öncüllerdir (*el-muḳaddimātu'l-uvel*). Araştırma, düşünme, eğitim ve öğretim yoluyla elde edilen sonraki bilgilere, ilk bilgilere dayanılarak ulaşılır. İlimlerle ilgili olarak söylersek, her ilimde bir şeyin incelenmesinde kullanılan şeyler, insanın o ilme başlamadan önce elde etmiş olduğu farz edilen şeylerdir ki, bunlar, ilme başlamayı mümkün kılan 'ilk bilgiler'dir. *Evveliyyāt* olarak isimlendirilen bu ilk bilgilerden bazıları, sağlam zihinli (*selīmu'ẕ-ẕihn*) hiçbir kimsenin onun bilgisinden yoksun olamayacağı şeylerdir. "Bir şeyin bütünü parçasından büyüktür", "insan attan başkadır" vb. yargılar gibi... Bu bilgilerden bazılarını da ancak bazı insanlar bilebilir. Çünkü bunlardan bir kısmı kolayca bilinebilir bir özelliği sahipken, bazılarının özelliği düşünme, akıl yürütme, öğretim ve eğitim sonucu bilinmesidir. Ancak, bu sonradan kazanılan bilgilere de sözü edilen meşhur bilgiler (*el-ʿulūmu'l-meşhūra*) ve bilinen ilk şeyler (*el-evā'ilu'l-muteʿarife*) adı verilen 'ilkelerle' ulaşılır. Fakat onlardan herhangi biri, herhangi bir ilimde rasgele kullanılamaz; bir çeşidi bir ilimde diğer bir çeşidi de bir başka disiplinde kullanılır.[25] İnsan nefsinin güçleriyle ilgili olarak söylersek, Fârâbî'ye göre,

[21] Fârâbî, *et-Tenbīh*, s. 224; Krş., İbn Sînâ, *eş-Şifā, el-İlāhiyyāt*, I, 3-4; *Uyunü'l-Hikme*, s. 13-14; "fî Aḳsāmi'l-ʿulūmi'l-ʿaḳliyye", *Tisʿu Resā'il*, s. 72.

[22] Fârâbî, *et-Tenbīh*, s. 225. Bkz. Fevzi en-Neccâr, "Siyaset Biliminde Fârâbî", çev. K. Güleçyüz, *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 203-216.

[23] Fârâbî, *et-Tenbīh*, s. 220-221.

[24] Bkz. Fârâbî, *K. Burhān*, s. 72-73.

[25] Fârâbî, *et-Tenbīh*, s. 232-234; *Taḥsīl*, s. 119-120.

bütün insanlarda ortak olan akıl gücü, başlangıçta kuvve hâlinde bulunmaktadır; üstelik kendi kendine fiil hâline de geçememektedir. Onu kuvveden fiile çıkaran 'faal akıl'dır. Faal aklın inayeti, feyzi veya aydınlatması sonucu ilk akledilirlerin kendisinde meydana gelmesiyle bi'l-fiil olan insan aklı, böylece ilk yetkinliğini de elde etmiş olmaktadır. Diğer düşünce güçleri de, tabir doğruysa, 'işlevsel' hâle gelmektedir. Fakat bu ilk akledilirler, ona en son yetkinliğini –ki bu mutluluktur– elde etmesinde kullanılmak üzere verilmiştir.[26]

Bu ilk akledilirleri Fârâbî üç guruba ayırır: a) Değişik mesleklerle ve alanlarla (*eş-şana'atu'l-'ameliyye* ve miheniyye) alâkalı ilkeler (*evâ'il*), b) İnsan davranışlarında yani ahlaki ve siyasi alanda iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini bildiren, kendileriyle iyi ve kötünün ayırt edildiği ilkeler, c) Tanrı (İlk Sebep), diğer ilk ilkeler ve bu ilkelerden meydana gelen şeyler gibi, insanın fiillerinin konusu olmayan varlıkları ve bunların mertebelerini bilmede kullanılan ilkeler. Bunlar "bütünün parçadan büyük olduğu", "bir şeye eşit olan iki şeyin birbirine eşit oldukları" cinsinden ilkelerdir ki bunlar, az önce de geçtiği gibi, zihni sağlıklı olan bütün insanlarda ortak olarak bulunurlar.[27]

Görüldüğü gibi, bu ilk akledilir ilkeler, felsefenin nazari ve amelî bütün disiplinlerinin öncüllerini veya kabullerini teşkil etmektedir. Gerçi Fârâbî'ye göre, her bir ilimde kullanılan *evâ'il*, diğerine göre farklı ve bazıları ancak alışkanlık kesbettikten ve biraz kafa yorup akıl yürüttükten sonra elde edilse de, bunlar, ilme başlamayı ve ilmi incelemeyi mümkün kılan mukaddimelerdir.[28]

Buna göre demek ki Fârâbî için, bir disiplin/ilim külliler düzeyinde kaldığı müddetçe, hem nazari/burhani, hem de amelî olabilir. Nazari yön, somut fiillerin gerektirdiği cüz'îleştirmeyi de temellendirecektir. Bu da, Fârâbî'nin ilim anlayışında amelî ilimlerin bir nazari veçhesinin bir de amelî veçhesinin olduğunu gösterir. Bu yaklaşım filozofun siyaset ve ahlak hakkında söylediklerine bakıldığında daha da belirgin hâle gelecektir.

Siyaset ve Ahlak

Fârâbî'nin, siyaset ve ahlakı teorik ilimlere nasıl dahil ettiğiyle başlamak, konumuz açısından uygun olacaktır. *Tahsîlu's-sa'âde* adlı eserinde konuyu detaylı bir şekilde inceleyen filozof, söz konusu eserin hemen başındaki ilk cümlede, "Kendileriyle şehirlerin ve milletlerin bu hayatta düşük mutluluğu, öteki hayatta da en yüce mutluluğu elde ettikleri insani şeyler nazari erdemler, fikrî erdemler, ahlaki erdemler ve amelî sanatlardır." hemen akabinde de "Nazari erdemler, en son gayeleri varlıkların ve onların mahiyetlerinin idrak edilmesini sağlayan *ilimlerden ibarettir.*"[29] demektedir. Böylece, ilimlerle erdemleri 'özdeşleştirip' eserin sonuna kadar mantıktan başlayarak ilimleri belli bir sıra içinde ele

[26] Bkz. Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medînetil-fâḍıla*, neşr. Nasri Nâdir, Beyrut 1986, s. 105; *es-Siyâsetu'l-medeniyye*, neşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut 1986, s. 71-72; *Tahsîl*, s. 119-120. Ayrıca bkz. H. H. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayınları, İstanbul 2001, s. 270-271,332-342.

[27] Fârâbî, *el-Medînetu'l-fâḍıla*, s. 103; *es-Siyâse*, s. 74-75; *et-Tenbîh*, s. 232-235.

[28] Bkz. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 232-235; *K. Cedel*, s. 75-76, 79.

[29] Fârâbî, *Tahsîl*, s. 119.

almakta, hangi ilimlerin hangi aşamada tahsil edilmesi gerektiğini incelemektedir. "İşte bu teorik yetkinliktir. Bu yetkinlik, şehir halkının ve milletlerin kendisiyle en yüce mutluluğu elde ettiği dört tür bilgiyi (yani yukarıda sözü edilen insani şeylerin, yani erdemlerin bilgisini) ihtiva eder."[30] dediği yere kadar olan kısımda Fârâbî, ilimler şemasında gördüğümüz –kelam ve fıkıh hariç– diğer tüm teorik ve pratik ilimleri incelemektedir. Fârâbî, bütün ilimlerin öğrenme sırası, konu ve amaçları hakkındaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra "İşte bu, şehir halkının ve milletlerin kendileriyle en yüce mutluluğa ulaşabileceği dört tür şeyin bilgisini kapsayan *teorik yetkinliktir.*" demektedir.[31] Buna göre, mutluluğa götüren şeylerin, yani erdemlerin bilgisini, ama sadece bilgisini elde etmek anlamında teorik yetkinliği, ahlak ve siyasetin de açık bir şekilde dahil edildiği nazari erdemleri kazandıran teorik ilimler birlikte sağlamaktadırlar.

Öyleyse, aklın, soyutlama fonksiyonunu yerine getirebilecek 'yeterlilikte' bi'l-fiil yetkinleşmesi anlamında teorik yetkinlik, Fârâbî'ye göre yetkinliği sadece bilinmek olan şeylerin bilgisi yanında, özelliği bilinmek ve yapılmak olan şeylerin de bilgisini; mutluluk bilgisiyle birlikte mutluluğa götürecek erdemleri; siyasi ilişkileri ve insanın irade ve tedbirine bağlı diğer keyfiyetleri "ilkeler ve akledilirler olarak" bir arada içermekte ve gerektirmektedir. Kısaca teorik yetkinliği mantık, matematik, fizik ve metafizikle birlikte siyaset ve ahlak kazandırmaktadır.

Buna göre Fârâbî, M. Galston'un da belirttiği gibi, ahlak ve siyaseti bir yönden teorik ilimlere dahil ederek geleneksel amelî-nazari tasnifini değiştirmiş olmakta, bu da onun ilim tasnifinin özgünlüğünü göstermektedir.[32]

Fârâbî, *Taḥṣīlu's-sa'āde*'de, siyaset ve ahlak konularını insani ilim (*el-'ilmu'l-insānī*) ve medenî ilim (*el-'ilmu'l-medenī*) kavramları adı altında incelemektedir. Filozofa göre bu ilimler, insanı en son yetkinliğe ulaştıracak olan akli ilkeleri, fiilleri ve melekeleri araştırırlar. Başka bir ifadeyle, bu ilimlerin nazari yönünü, "insanın kendisi için varlığa getirildiği gayenin, yani yetkinliğin *ne* ve *nasıl olduğunun*" araştırılması, yetkinliğin kendileriyle elde edildiği ve bu konuda insana faydalı olabilecek şeylerdir; ki bunlar, iyilikler (*el-ḫayrāt*), erdemler (*el-feḍā'il*) ve güzelliklerdir (*el-ḥasenāt*); keza yetkinliği elde etmekten alıkoyan şeyler ki bunlar da kötülükler (*eş-şurūr*), erdemsizlikler (*en-neḳā'iṣ*) ve çirkinliklerdir (*es-seyyi'āt*). Aynı şekilde siyaset ve ahlak (*el-'ilmu'l-medenī*), bunlardan her birinin mahiyet ve sebeplerini akledilir (*ma'ḳūl*) hâle getirirler. Siyaset ilmi, ayrıca, medeni bir toplum içinde yaşayan her insana, yaratılıştan gelen yetenekleri (*fiṭrat*) ölçüsünde mutluluğu kazandıracak şeylerin ilmidir.[33] Buna göre denebilir ki, in-

[30] Fârâbî, *Tahsīl*, s. 143.

[31] Fârâbî, *Tahsīl*, s. 143. Fârâbî'nin yetkinlik ve mutluluk görüşü için bkz. Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Düşüncesinde Saadet Kavramı", *AÜİFD*, XXI (Ankara 1976), s. 308-315; H. H. Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 62-76, 269-284,332-342.

[32] M. Galston, "The Theoretical and Practical Dimensions of Happines...", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, s. 124-125. *Tahsīlu's-sa'āde* adlı eserinde Fârâbî'ye göre ilimlerin hangi sırasıyla tahsil edilmesi gerektiğinden başlayarak onun, ahlâk ve siyaseti, teorik ilimlere nasıl dahil ettiğinin ayrıntılı bir incelenmesi için bkz. H. Hüseyin Bircan, *a.g.e.*, s. 168vd.

[33] Bkz. Fârâbî, *Tahsīl*, s. 140-142.

sani ilim, "mutluluğa eriştiren erdemlerin ve ona ulaşmaktan alıkoyan erdemsizliklerin bilgisi; medeni ilim ise mutluluğa ulaştıran şeylere ileten beşerî ilişkiler ağının ve onun dinamiklerine götüren önermeler bütünüdür."[34]

Dolayısıyla burada şunu da belirtelim ki, Fârâbî bazı eserlerinde *el-'ilmu'l-medenî* kavramını, ahlak ve siyaseti birlikte içerecek şekilde kullanır. Bir kısmını buraya aldığımız konuyla ilgili görüşlerinde de görüleceği üzere, siyaset ve ahlak, birbirinden bağımsız konuları inceleyen apayrı bilimler değil, ortak problemlere farklı yaklaşımlardır. Ayrıca siyaset ilmi hakkında söylediklerine bakılırsa, o, bu ilmi, metafiziğin dışındaki diğer disiplinlere göre daha 'külli' bir ilim olarak düşünmektedir.[35] Çünkü onun görüşünde siyaset ilmi, mutluluğa ulaşılmasını sağlayacak en son yetkinliğin elde edilmesinde hiç kesintiye uğramadan, hem teorik yetkinlik hem de pratik yetkinliğin kazanılması sürecinde belirleyiciliğini sürdürmektedir; insanı yetkinliğe ve mutluluğa götürecek arayışların en yücesi, metafizikle birlikte siyaset ilmidir. Bu nedenle M. Fahrî'nin dediği gibi, belki de Fârâbî, metafizik ile siyasetin, mutluluğa vesile olması hasebiyle mutluluk yolunu açan hakikat arayışı veya hakikate dayanması cihetiyle mutluluk arayışı olarak tarif edilebilecek "aynı ilmin, iki ayrı cephesi" olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Bu itibarla da, bu iki ilim arasında hizmet eden-hizmet edilen ilişkisinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.[36]

Fârâbî, siyaset ilmini açıkladığı eserlerinde, bu ilmin amacını, konusunu ve yöntemini hemen aynı cümlelerle anlatır. *İḥṣā'u'l-'ulūm*'da şöyle der:

> Siyaset ilmi, iradî fiillerle iradî hayat tarzlarının (*sunen*) çeşitlerini, bu fiiller ve hayat tarzlarının kendilerinden doğduğu melekeleri, huyları, karakterleri ve özellikleri; onların kendileri için yapıldığı gayeleri, insanda nasıl var olmaları gerektiğini, olmaları gerektiği şekilde insanda bulunmaları için nasıl düzenlenmeleri gerektiğini ve onları korumanın yollarını araştırır. Yine fiillerin kendileri için yapıldığı hayat tarzlarının kendileri uğruna gerçekleştirildikleri gayeler arasında ayırım yapar; onlar içinde gerçekten mutluluk olan şeyle, öyle olmadıkları hâlde öyle olduğu zannedilen şeylerin olduğunu, gerçekten mutluluk olan şeyin bu dünyada gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu, onun ancak öteki hayatta yani ahirette gerçekleşeceğini; zenginlik, şeref, hazlar gibi mutluluk olduğu zannedilen şeylerin, gaye olarak konuldukları takdirde, ancak bu dünyadaki hayatta söz konusu olduğunu ortaya koyar. [Yine siyaset ilmi] fiiller ve hayat tarzları arasında ayırım yaparak gerçek mutluluğa kendisiyle ulaşılan şeylerin iyi ve güzel davranışlar (*el-ḫayrāt ve'l-cemīle*), yani erdemler (*el-feḍā'il*); onlardan başkalarının ise kötü ve çirkin fiiller (*eş-şurūr ve'l-ḳabā'ih*) yani erdemsizlikler (*er-rezā'il*) olduğunu açıklar. Erdemli fiil ve hayat tarzlarının insanda olduğu gibi, şehirler ve milletlerde de bir tertip üzere dağılmış olmasının ve ortak olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini bildirir.[37]

[34] Galston, agm., s. 98. Bkz. *Tahsīl*, s. 141-142.

[35] Bkz. Fârâbî, *Tahsīl*, s. 141-142; *İhsā'u'l-ulūm*, s. 38-43; *et-Tenbīh*, s. 222-224; ayrıca bkz. Neccâr, agm., s. 205-207; İ. Kutluer. *Felsefe Tasavvuru*, s. 185.

[36] M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 97; ayrıca bk. M. Galston, agm., s. 99-100.

[37] Fârâbî, *İhsā'u'l-'ulūm*, s. 38 (Türkçe trc., s. 92-93). Bkz. *K. Mille*, s. 52-53, 54.

Fârâbî'ye göre, bütün bunların gerçekleşebilmesi, ancak bir önderlikle/yöneticilikle (*riyāse*) mümkündür; ki bunu da siyaset ilmi açıklar. Bu ilim, söz konusu fiillerin, hayat tarzlarının, özelliklerin, yeteneklerin ve huyların şehir halkı ve milletler arasında ancak önderlik ve yöneticiyle gerçekleşebileceğini ve korunabileceğini gösterir. Bu önderliğin de ancak özel bir meslek (*mihne*) ve yetenek (*meleke*) meselesi olduğunu, insanlar arasında düzeni temin ve korunması gereken şeylerin muhafazasına ilişkin fiillerin kaynağının bu meslek ve yetenek olduğunu açıklar. Bu meslek, hükümdarlık, sultanlık veya insanlar ona ne ad veriyorsa odur; siyaset de bu mesleğin fiilidir.[38]

Fârâbî, bu mesleğin iki güçle tamam olduğunu söyler; bunlardan biri, tümel kanunları bilme kuvveti, diğeri ise şehir ve toplumlarla ilgili işlerde, insanlar ve davranış tarzları hakkında gözlem ve tecrübeler sonucu elde edilen güçtür. Filozof burada da tıbbı örnek vererek konuya açıklık getirir. Ona göre tabip ancak iki kuvvet sayesinde mükemmel bir tedavi edici olabilir: a) Tıp kitaplarından öğrendiği tıpla ilgili kanunların ve tümel bilgilerin verdiği kuvvettir; b) hastalar üzerinde uzun zaman uygulamalar yapma, insanların üzerinde gözlemlerde bulunma ve uzun tecrübeler sonucunda elde ettiği yetkinliğin verdiği kuvvettir. Bu ikinci kuvvet sayesindedir ki tabibin ayrı ayrı durumlarda ayrı ayrı bedenler için ilaç ve devayı takdir etmesi mümkün olur. Aynı şekilde, yöneticilik/hükümdarlık mesleğinin de farklı farklı zamanlarda, farklı farklı durumlarda, farklı olaylara göre farklı fiilleri belirleyip ortaya koyması da, ancak gözlem ve tecrübe sayesinde elde edilen güçle olur. Dolayısıyla siyaset felsefesi, üzerinde araştırma yaptığı iradî fiiller, davranışlar, melekeler, yetiler ve diğer şeylerle ilgili tümel kanunları verdiği gibi; bunun yanında o farklı zaman ve durumlara göre bu kanunların özel uygulamalarının/somut şeylere tatbikinin nasıl olacağını da bildirir.[39]

Bu söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, Fârâbî'ye göre, siyaset ilminin iki kısmı vardır:

> Bu ilim iki kısımdır: a) Mutluluğun tanımını, gerçekten mutluluk olanla öyle olduğu zannedileni birbirinden ayırmayı, şehirlerde ve milletlerde dağıtılmış olan tümel iradî fiiller, hayat tarzları, huylar ve özelliklerin sayımını içeren ve onlar arasında erdemli olanlarla olmayanları birbirinden ayıran kısım; b) şehirler ve milletlerde erdemli huy ve hayat tarzlarını düzenleme şeklini, erdemli fiil ve hareketlerin şehir halkı arasında dağıtılmasını temin etmeye yarayan hükümdarlık fiillerini, şehir halkı arasında tertip ve temin edilen şeyleri korumaya yarayan fiilleri içeren kısım. Bu kısım ayrıca erdemli olmayan hükümdarlık maharetlerinin kaç çeşit olduğunu, her birinin teker teker ne olduğunu, hangi fiilleri yaptığını, hükümdarlığı altında bulunan şehir ve topluluklarda hangi hayat tarzları ve yetileri yerleştirmeye çalıştığını belirtir.[40]

[38] Fârâbî, *İhsā'u'l-'ulūm*, s. 38 (Türkçe trc., s. 93-94). Bkz. *K. Mille*, s. 53.

[39] Fârâbî, *İhsā'u'l-'ulūm*, s. 38-39 (Türkçe trc., s. 94-95). Bkz. *K. Mille*, s.54-56. Fârâbî'nin toplum/devlet, yönetim/siyaset, devletin kurucu ilk başkanı (*er-reîsu'l-evvel*) ve diğer yöneticileri hakkındaki görüşlerinin mutluluk bağlamında bir incelenmesi için bkz. H. H. Bircan *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 397-454.

[40] Fârâbî, *İhsā'u'l-'ulūm*, s. 39 (Türkçe trc., s. 95). Bkz. *K. Mille*. s. 56-59.

Devamla Fârâbî, bu ikinci kısımla ilgili açıklamalarını sürdürerek bu ilmin erdemli ve erdemsiz yönetim biçimlerini, erdemli fiillerin erdemsiz fiillere erdemli toplumun ve yönetimin erdemsiz toplumlara ve yönetimlere nasıl dönüşebileceğini, bunun nasıl önlenebileceğinin çarelerini; erdemli toplumun unsurlarının, yönetici ve yöneticilerini, bunların kazanmaları gereken yetkinlikleri, erdemli toplumun ilk yöneticisinin (*er-re'îsu'l-evvel*) koymuş olduğu kanunlardan yeni durum ve şartlara göre nasıl yeni hükümler çıkarılabileceğini... ortaya koyar.[41]

Fârâbî'ye göre, insanın ve toplumun 'tedbiriyle' alâkalı sırf pratiğe yönelik bilgilerin iradî olarak bi'l-fiil gerçekleştirilmeleri söz konusu olduğunda, onları gerçekleştirmek isteyen kişinin, onların bi'l-fiil varlığa gelmesiyle kendilerine zorunlu olarak eşlik edecek şartları; durum ve arazları bilmesi zorunludur. Ancak, iradî akledilirlerle birlikte bulunması gereken durum ve arazlar, sürekli olarak değişiklik gösteren, çoğalan veya azalan terkiplerden meydana gelen nitelikler olduğu için, sabit ve kesin (*sûriyye*) kanunlar tarafından ihata edilmeleri mümkün değildir.[42] İradî akledilirlere eşlik eden bu nitelikler, 'zamana' göre olduğu gibi 'mekâna' göre de farklılık gösterir. Sözgelimi, 'insan' gibi tabii bir kavramın (*ma'ḳûl*), nefsin dışında bi'l-fiil var olduğu durumda, belli bir zamanda sahip olduğu hâl ve arazları, bu zamandan daha önceki ve sonraki bir zamanda sahip olduğu niteliklerden farklıdır. Onun farklı yerlerdeki durumu da aynıdır, yani belli bir ülkedeki hâl ve arazları başka bir ülkedekinden farklılık gösterir. Oysa bütün bu durumlarda 'insan' kavramı aynı kavramdır. Aynı şey, iradî akledilirler için de geçerlidir. Sözgelimi iffet, zenginlik ve benzerleri gibi akıl tarafından idrak edilen iradî akledilirleri bi'l-fiil varlığa getirmek istediğimizde, onların belli bir zamanda kendileriyle birlikte bulunması zorunlu olan arazlar, başka bir zamanda kendileriyle birlikte bulunması zorunlu olanlardan farklı olacaktır. Yine onların belli bir millette var olduklarında sahip olmaları zorunlu arazları, başka bir millette var olduklarında sahip olmaları gerekli arazlarından farklı olacaktır.[43]

Bu bilgiler, teorik ilimler tarafından külli olarak ihata edilse de cüz'î olarak ihata edilmez; teorik ilimler, konuları hakkında akılla idrak edildikleri biçimde mücerret, kavramsal bilgi verirler. Bundan dolayı, iradî akledilirleri, iradî akledilirler olmaları bakımından değil, bu değişken arazlara sahip olmaları bakımından ayırt etmeyi sağlayacak bir başka kuvvet ve maharete ihtiyaç vardır. Bu, 'düşünme gücüdür' ki, bu güç, kendisi sayesinde akledilirlerle birlikte bulunan değişken arazları aklettiğimiz (*istinbâṭ*) ve ayırt ettiğimiz maharet ve güçtür.[44]

Böylece Fârâbî, pratik alanla ilgili olarak özelliği iradeyle var edilmek olan şeylerin, sadece akledilir kavramlarını ve külli tanımlarını değil, aynı zamanda onların realitedeki somut şartlarını, durumlarını, niteliklerini bilmeyi; onları de-

[41] Bkz. Fârâbî, *İhsâ'u'l-'ulûm*, s. 40 (Türkçe trc., s. 95-97). Bkz. *K. Mille*, s. 59-60.
[42] Fârâbî, *Tahsîl*, s. 145-146; Bkz. *K. Mille*, s. 60-61.
[43] Fârâbî, *Tahsîl*, s. 146-148; Bkz. *K. Mille*, a.y.; Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999, s. 117-118.
[44] Fârâbî, *Tahsîl*, s. 149-150.

ğerler ve yapılmalarıyla insanı mutluluğa veya mutsuzluğa götürmeleri bakımından incelemeyi pratik felsefeye yüklemektedir. Ferdî ve sosyal pratikle alâkalı bu tabii ve idari akledilirlerin, herhangi bir gayeyi göz önüne koyup sonra da bu gayeye ulaşmanın 'vasıtalarını' düşünecek, keşfedecek ve ayırt edecek olan da pratik akıldır, düşünme gücüdür. Böylece de fikrî ve ahlaki erdemlerle amelî sanatlar elde edilecektir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, nazari erdeme ve kuvvete ek olarak fikrî erdem ve kuvvetin elde edilmesi de son yetkinliğin ve mutluluğun kazanılması için yeterli değildir. Zira düşünme gücü tarafından keşfedilen şeyler, bir gayenin elde edilmesine yararlı olmaları bakımından keşfedilir. Keşfeden, önce bu gayeyi tayin ve tespit eder; sonra onu gerçekleştirecek vasıtaları araştırır. Bu gayeye ulaşmak için en yararlı olan şeyi keşfettiğinde düşünme gücü en yetkindir. Fakat bu yetkinlik, bu güç için bir 'erdem' anlamına gelmemektedir.[45] Çünkü Fârâbî'ye göre "erdemli bir gayenin gerçekleştirilmesinde en yararlı ve en iyi olan şeyin keşfedilmesini sağlayan bir erdeme sahip olan bir kişi, 'ahlaki erdeme' sahip olmaksızın bu güce sahip olamayacaktır."[46]

Sonuç

Öncelikle belirtelim ki, görüldüğü gibi Fârâbî, bir yönüyle teorik, bir yönüyle tatbiki, yani birine 'siyaset felsefesi', diğerine 'uygulamalı siyaset'; aynı şekilde birine 'ahlak felsefesi', diğerine 'tatbiki ahlak' denilebilecek iki tür siyaset ve ahlak ilminden bahsetmektedir. Bunlardan birincileri metafizik üzerine temellendirilmiş külli ve burhani nazari ilimdirler; ikincileri ise bu nazari kısımdan türeyen, ama aynı zamanda tecrübeyle de kazanılan, zaman ve mekân şartlarına göre şekillenen, dolayısıyla kültürel çeşitliliğe uyum sağlayan tatbiki amelî ilimdirler.[47] Ayrıca Fârâbî, günümüzde 'bilim' denilen bütün disiplinleri birbiriyle hiyerarşik bir düzen içinde irtibatlandırıp onların hepsinin ilkelerini metafiziğin külli kavramları çerçevesinde birleştirmekle, 'bu anlamda' varlığı, bilgiyi ve değerleri aşkın bir kaynağa bağlamış olmaktadır. Son söz olarak şunu bir daha tekrar edelim ki, 'teorik ilim' ve 'pratik ilim' kavramlarına getirilen yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız bakış açısı ve yaklaşım, Fârâbî'ye hastır, dolayısıyla onun ilim tasnifi ve felsefe tasavvuru özgündür. Bu demektir ki, onun bu yaklaşımı, İslam felsefesinin, sırf tercüme bir felsefe olmadığının açık kanıtlarından sadece birisidir.

[45] Fârâbî, *Tahsîl*, s. 150-151.
[46] Fârâbî, *Tahsîl*, s. 153-154.
[47] Bkz. Térèse-Anne Druart, "Al-Fârâbî, Ethics and First Intelligibles", *Documetns Etudi Sulla Tradizione Filozofica Medieval*, (S.I.S.M.E.L), VIII (1997), s. 408 vd.; a.mlf., "Al-Fārābī on the Practical and Speculative Aspects of Ethics", s. 476 vd.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 151-170

Kur'an Okumanın 'Metalinguistik' Yapısı: Bir Sosyokültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı*

ÜZEYİR OK
YRD.DOÇ.DR., CUMHURİYET Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
uok@cumhuriyet.edu.tr

özet
Bu çalışma, Lev Vygotsky tarafından ortaya konan ve onun takipçileri tarafından 1920'lerden bu yana Rusya'da geliştirilen 'kültürel tarihsel aktivite teorisi'nden ilham alarak Kur'an'ı okuma ve anlamaya yönelik yeni bir teori geliştirme çabasıdır. Kur'an'ın, içinde Hz. Peygamber'in, Tanrı'nın ve vahyin ilk ve sonraki muhataplarının dönüşümlü olarak özne rolünü ve Kur'an'ın metin ve sözce şekillerinin nesne rolünü aldığı ortak bir aktivite sistemi içerisinde çalışılabileceği öne sürülmüştür. M. M. Bakhtin'in geliştirdiği 'üstbilim' (*metalinguistics*) yaklaşımı Kur'an metnine uyarlanmıştır. Bu bağlamda, Tanrısal amacı anlama girişimlerinde dikkate alınması için, Tanrısal vahyin sözce şekli ile bu sözcenin özellikleri üzerine, vurgu yapılmıştır. Vahye böyle bir yaklaşımın, mesajın dogmatik ve katı anlaşılmasını reddettiği ve onun zaman içinde donmasını önlediği ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımın hem metnin anlamına hem de onun gerçek hayatta uygulanmasına dinamizm ve esneklik getireceği öne sürülmüştür.

anahtar kelimeler
Sözce, Vahiy, Diyalogsallık, Kur'an, Sosyokültürel Aktivite Teorisi, Üstbilim, Okuma, İfade Türü, İdeoloji

Giriş

Sosyal bilimlerin dinî konuları dinden bağımsız kendine özgü yöntemlerle incelediği gibi, tefsir ve hadis gibi salt ilahiyat bilimlerinin de, dinî kaygıların ötesinde her bir disiplinin içeriğinin kural koyuculuğundan bağımsız, kendilerine özgü araştırma yöntemleri, yöntem bilimleri ve teoriler geliştirmeleri bir gereklilik olarak gözükmektedir. Böylece, dinsel bir konunun inançsal (*confessional*) ya da teolojik incelenmesiyle 'bilimsel' çalışma arasındaki farkı, daha belirginleştirilmiş olur. Ampirik araştırma verilerine dayalı olarak teori geliştirme işlevi olan tümevarımsal özelliğe sahip [ampirik verilerle] temellendirilmiş

* Yazar değerli yorum ve önerileriyle çalışmanın şekillenmesine katkıda bulunan Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki meslektaşları, K. Arıcan, İ. Çalışkan, M. Özdemir, N. Demir ve makalenin redaktörüne teşekkürü bir borç bilir.

kuram/*Grounded Theory* (Strauss ve Corbin, 1990), geliştirilebilecek bu tür yöntemler ve teoriler konusunda önemli katkıda bulunabilir.

Belirli bir dinsel konunun, sosyal bilimlerin kavram ve yaklaşımıyla değerlendirilmesinin getireceği çeşitlilik, geleneksel çalışma biçimlerine zenginlik katarak konunun sadece ilahiyat çevrelerine hapsolmasını önleyebilir. Bu çalışma, ilahiyat bilimlerinde yer alan teolojik yönelimli araştırmaların, sosyal bilimlerin ve insancıl bilimlerin (*humanities*) farklı disiplinlerinde geliştirilen ve kullanılmakta olan teori, metod ve kavramlarla işbirliği içinde olmalarının daha güncel ve etkili sonuçlara götürebileceği savını taşımaktadır.

Bu çalışmada, Rus bilim geleneğinde yer alan sosyokültürel-tarihsel aktivite teorisinin ve özellikle bu teoriyle aynı gelenekte düşünülebilecek olan Mikhail M. Bakhtin'in edebiyat alanındaki 'diyalogsallık' ve 'ifade/sözce'* kavramları gibi temel fikirlerin, Kur'an metni ile onu okuyan kişi arasındaki ikili ilişkiye yeni boyut kazandırabileceği göz önünde bulundurulmuş ve böylece de söz konusu teori ve fikirler uygulamalı olarak tanıtılmaya çalışılmıştır.

A. Sosyokültürel Aktivite Teorisi

Sosyokültürel (veya kültürel tarihsel) aktivite teorisinin –ki bundan böyle kendisinden kısaca 'aktivite teorisi' olarak söz edilecektir– kaynağı eski Sovyetler Birliği'nde yaşamış Lev Vygotsky'e dayandırılır. Ondan sonraki kuşaktan özellikle A. N. Leontjev ve A. R. Lurija ile diğer bazı bilim insanları teoriyi geliştirip genişletmiş ve dönemin iki popüler psikoloji okulu olan, psikanaliz ve davranışçılık ekollerine alternatif bir yaklaşım olarak ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla teori, ağırlıkla Rus psikoloji geleneği içerisinde gelişmiştir. Teorinin felsefi temelleri Kant, Marx, Heidegger ve Engels'e kadar uzanır.

Aktivite teorisi eğitim alanında, özellikle Jerome Bruner (örneğin bkz. 1990 ve 1996) tarafından geniş bir biçimde işlenmiştir. 1960'larda Bruner ve arkadaşları, 'anlamı', psikolojinin ana kavramı konumuna getirmeye çalışmışlardır. Bruner, insanların evrenle karşı karşıya geldiklerinde ne tür bir anlam-yapma süreçlerine girdikleri üzerinde durmuş ve psikolojiyi insancıl bilimlerdeki yorumlamacı disiplinlerle ortak çalışmak için bir araya getirmeye çalışmıştır (Bruner, 1990, s. 2, Shotter, 2001, s. 171'den naklen).

Aktivite teorisine göre, insan zihninin oluşması ve gerçekleşmesi kültür içinde meydana gelir (Bruner, 1996, s. 1). Bu, dünyanın anlaşılması ve zihinsel olarak organize edilmesi için gerekli olan kültürün sağladığı gereçler (*tool*)

* Sözce: Bir konuşucunun ürettiği, iki susku arasında yer alan söz zinciri parçası; sözceleme edimiyle ortaya çıkan söylem. Tümce, sözün çözümlenmesiyle elde edilen bir birimdir, sözce ise bu türlü işlemden önce belirlenen bir bütündür. Kimi dilbilimciler sözceyi, bir edim/uygulama olgusu biçiminde yorumlayarak edinç/yetenek olgusu saydıkları tümceye karşıt bir kavram olarak ele alır; kimi dilbilimciler ise, tümce ya da birbirini izleyen tümceler bütünü olarak görür.
Sözceleme: Sözce üretme edimi; bireyin sözceleri belli bir bağlam ve durum içinde gerçekleştirmesi. Sözceleme kuramları, dili bir edim olarak kavramaya çalışmakta, sözceyi salt göndergesel işlevi dışında, konuşucunun edimiyle özdeşleşmesi ve dinleyicide bir etki yaratması açısından ele almaktadır. Adıllar, yer ve zaman belirteçleri vb. ancak sözceleme çerçevesinde bir anlam kazanır. *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara 1980, s. 133.

aracılığıyla gerçekleşir (s. 3). Dolayısıyla, düşünme, her zaman kültürel bir bağlama yerleşiktir ve kültürel kaynakların kullanımına bağlıdır. Bu yüzden insan zihni, psikoloji, antropoloji, dilbilim ve genel olarak insan bilimleri (*human sciences*) tarafından ortaklaşa çalışılmalıdır (s. 4).

Üzerinde yaşanılan 'dünyalara' atfedilen 'realite', zihinsel olarak kurgulanmıştır. Realitenin zihinsel kurgusu, geleneklerin ve düşünce biçimlerinin bir kültüre ait takım çantası ('*tool-kit*') tarafından aracı olunan anlamlandırma sürecinin bir neticesidir (Bruner, 1996, s. 19). Dışsal veya nesnel realite, zihnin özellikleri ve onun dayandığı sembol sistemleri yoluyla bilinebilir (s. 12). Kısaca, belirli bir nesne-yönelimli insanla çevresindeki nesneler arasındaki ilişkinin, insan üretimi olan simgesel kültürel araçlar aracılığıyla gerçekleştiği kabul edilir. Bu açıdan, psikoloji, yorum bilimiyle birlikte ele alınmakta ve dolayısıyla da kültüre dayandırılmaktadır (Kozulin, 1998, s. 134).

İnsanın zihinsel aktivitesi sınırlıdır ve bunu sınırlayanlardan biri dildir. Zihnin, dil tarafından sınırlandırılması iki şekilde düşünülebilir: (1) İnsanoğlunun genel olarak bir dille işlev görmesi açısından, (2) diğeri, Whorf-Sapir (bkz. Whorf, 1956) hipotezinin vurguladığı gibi, dünyadaki farklı kültürlerin geliştirdikleri farklı dillerin her birinin kendilerine özgü düşünce biçimi geliştirmeleri açısından (Bruner, 1996, s. 15). Bakhtin bir sosyal sınıfın veya konumun 'dil'ini potansiyel bir hapis-ev, bir dogma, mühürlenmiş tekilin konuşması (*monoglossia*) olarak görür. Dolayısıyla ona göre kişi, dilinin kendine olanak verdiğini düşünebilir. Ona göre dil, kültürel şekillenmeleri belirler ve onlar tarafından belirlenir. Dil, belirli bir zaman ve yerin maddi ürünüdür ve onu konuşanın dünya görüşü ona bürünmüştür (Lye, 1998).

Herhangi bir bireysel aktivite ayrılmaz bir biçimde toplumun aktivitesine bağlıdır. Her bireyin diğeriyle bağlantısı vardır. Bireysel aktivite, sosyal ilişkilerden ve bağlardan ayrı olarak var olamaz. Bireysel aktivite, toplumun aktivitesinin bir parçasını oluşturduğundan, onun analizi, basit bir özne-nesne ilişkisiyle değil, sosyal yaşam içinde yer alan bireysel aktivitenin işlevlerinin çalışılmasıyla başlar. Yani belirli bir bireyin, söz konusu aktivitenin yer aldığı sosyal bağlamdaki diğer insanlarla olan etkileşim sistemini analizle başlar (Lomov, 1982, s. 59).

Ortak grup aktivitesi 1982'lerden önce psikolojik araştırmanın bir konusu olmuştur (Lomov, 1982, s. 58). Marksist psikolojiye göre insan zihninin nesnel olarak araştırılması, insanların gerçekleşmekte olan sosyo-tarihsel aktivitelerinin analiz edilmesini gerektirmektedir (Lomov, 1982, s. 55). Çünkü insan zihni, aktivite sürecinde şekillenir, gelişir ve kendini gösterir. Bir aktiviteyi yürütürken birey, kavramak, hatırlamak, düşünmek, uyanık olmak zorundadır ve bu sürede aynı zamanda duygular ortaya çıkar ve ilişkiler şekillenir. Kısaca aktivitede genel olarak zihinsel durumlar şekillenir, gelişir ve dış görünümlülük kazanır (Lomov, 1982, s. 67). Dolayısıyla, zihin ve aktivite bir bütün olarak algılanmaktadır (Lomov, 1982, s. 57). Şöyle ki, bir birey, bir nesneyle dışsal bir eylemde bulunur. Sonra o eylem 'içe yansıtılır' (*introjected*) ve böylece içselleştirilmiş olur. Bu içselleştirilmiş eylem, indirgenir, şekillendirilir vs. Bu yüz-

den entelektüel veya diğer zihinsel aktiviteler (ve eylemler) sonradan içselleştirilmiş eylemler olarak kabul edilir. Yani, bir anlamda dışsal ve içsel aktiviteler birbirinden bağımsız değildir (Lomov, 1982, s. 77).

Bireysel aktivite, bireyler arası ortak aktiviteyi oluşturan unsurlardan biridir (Lomov, 1982, s. 81). Ortak aktivitenin içeriği (bu, özellikle, tümüyle grup aktivitesi ise) bireysel aktiviteninkinden daha zengindir. Bu aktivitedeki her katılımcı, kendisinden başkasının sahip olmadığı, kendine has deneyimini o aktiviteye katmaktadır (s. 85). Ortak aktivitede zihnin iletişimsel işlevi ortaya çıkmaktadır.

İnsanlar arasında etkileşim yoluyla, bilgi, yetenekler, hedefler, planlar vs. karşılıklı olarak alınıp verilmekte ve bu aktivite, özneleri şekillendirmektedir. Bu aktivitenin yapısı ve dinamikleri, iletişim analiz edilmeden anlaşılamaz (Lomov, 1982, s. 82). Eğitim açısından bakıldığında, karşılıklı etkileşim, minimum düzeyde bir öğretmenle bir öğrenciyi içerir veya bu etkileşim (etten kemikten öğretmen olmasa bile) bir öğrenciyle, bir kitap, film, gösteri veya 'karşılık verici' bir bilgisayar arasında olabilir (Bruner, 1996, s. 20). Sonuçta ise, bireysel olan da dahil herhangi bir aktivite, maddi bir şey veya soyut olan bir fikir üretebilir (Lomov, 1982, s. 66).

Aktivite teorisinde, insan ile onun dışındaki herhangi bir nesne ya da kişi arasındaki ilişki formüle edilirken, bu ilişki veya ilişkideki aktivitenin kendisi, unsurları ve bu aktivitenin sosyal, kültürel ve tarihsel olarak belirlenmişliği devam etmekte olan bir süreç içinde ele alınır. Kısaca, insan, eylemlerini belirli bir sosyokültürel ortamdaki diğer birey ya da bireylerle belirli bir tarihte yaratır.

Marksist, dolayısıyla da materyalist bir geleneğin ürünü olan aktivite teorisine göre insan aktivitesi, sosyal bir sistem içerisinde, üretim, değişim ve tüketim süreçleriyle ilişkilendirilerek (üretim araçlarının mülkiyeti, sivil ve politik yapı, kültürün ve bilimin gelişim düzeyi, ideolojik yapı gibi) sosyal yaşamın tüm bağlamlarıyla birlikte ele alınmalıdır (Lomov, 1982, s. 65). Bu şekilde düşünüldüğünde, sosyal ilişkiler problemi, tabiatıyla psikolojinin sınırlarını aşar (s. 60). Bu yüzden, psikolojinin bir araştırma ünitesi olarak bireysel aktivite sisteminde üzerinde durduğu şey, doğrudan o aktivitenin nesnesi, aracıları, onun şartları veya ürettiği değil, bu faktörler bağlamında aktivitenin öznesi olarak bireydir (s. 67) ve dolayısıyla amaç da, zihinsel olanın aktivitedeki gerçek rolünü anlamaktır (s. 78).

İnsanın iletişimde bulunması, konuşması, yazması birer aktivitedir ve bunlar belirli bir kültür ve daha sonra tarihselleşmeye mahkûm olacak olan bir zamanda meydana gelir. Biraz sonra üzerinde durulacak olan 'sözce' (*utterance*) de salt sosyolojik bir yapıdadır (Dentith, 1995, s. 143), yani bir anlamda her 'sözce'de saklı bulunan bakış açıları da her zaman sosyal bir ortamda var olur (Wertsch, 1991, s. 51). Yaşam, ifadelerin ifadelerle geçiştiği noktada başlar, yani ister yüz yüze etkileşim şeklinde, isterse edebiyat alanındaki farklı üslûplarla aracı olunmuş olsun sözlü etkileşimin olduğu yerde başlar (Dentith, 1995, s. 31). Dilin bütün süreçleri ise sosyolojik ve nihai olarak tarihseldir, yani her insan kimliğinde taşıdığı tarihle tepkide bulunur. Diğer bir özellik de, dilin, çalışıp üretilerek elde edilen bir şey değil; sürekli değişen, gelişen ve üreten bir süreç olmasıdır (Dentith, 1995, s. 24).

Bir Rus edebiyat kritikçisi olan Mikhail Mikhailovich Bakhtin'in (1895-1975) dil konusundaki görüşleri, insan – insan veya insan – metin ilişkisini sosyokültürel bağlamda anlama girişiminde önemli bir yer tutmaktadır. Bakhtin'e göre konuşmalar ve onların anlamları temelde sosyokültürel bağlamlara yerleşiktir. Herhangi bir sözce, en azından bir sosyal dil içinde ve konuşma biçimi (*speech genre*) şeklinde gerçekleştiğinden ve bu sosyal konuşma biçimi de sosyokültürel bir alana yerleşik olduğundan, ortaya şöyle bir sonuç çıkıyor: Anlam ayrılmaz biçimde tarihsel, kültürel ve kurumsal çevreyle bağlantılıdır (Wertsch, 1991, s. 66).

Hem vahye aracılık eden Hz. Peygamber hem de aracılık edilen metni anlamaya çalışan insanların zihni belirli bir kültür içinde gelişmiştir. Bir realite olarak telakki edilen vahiy, kültürün sunduğu 'takım çantası' tarafından ya da kültüre ait simgesel araçlar yoluyla Hz. Peygamber ve inananlarca algılanır. Genel olarak ne insanlığın ne de Hz. Peygamber'in zihni mutlaktır, o dil tarafından sınırlanır ve görelileştirilir. Çünkü dil, belirli bir zamanın ve mekânın ürünüdür. Hem onu kullananın dünya görüşü onu etkiler, hem de o dille ifade edilen dünya görüşü onu ifade edene etkide bulunur. Vahiy, Hz. Peygamber'in kişisel aktivitesinin de dahil olduğu belirli bir toplumun ortak aktivite sistemi içerisinde gelişip şekillenmiştir; ki bu aktiviteyi, genel olarak o dönemin üretim ilişkileri (üretim, değişim, tüketim, meslekî yapılanma) ve üretim araçları, üretim araçlarının mülkiyeti, sivil, kültürel ve politik yapı, ideolojik ortam ve bilimsel düzey biçimlendirmiştir. Dolayısıyla, vahyin ve Hz. Peygamber'in aktivitesinin çözümlemesi, sosyal yaşam içinde onların diğer insanlarla olan etkileşim sisteminin analizi yapılarak gerçekleştirilir.

Bu çalışma, dilbilimin birimleri olan morfoloji ve sentaksın uygulama alanından çıkıp Kur'an metninin, metinsel yapılanmasının öncesine giderek, onu bir sözce olarak metalinguistiğin alanında değerlendirilebileceğinin bir denemesi olacaktır. İnsan-Kur'an metni aktivite sistemine geçmeden önce, metalinguistikle ilgili temel kavramların gözden geçirilmesi gerekmektedir.

B. Kur'an Metnine Karşılık Tanrı Sözcesi

Metin hâlindeki Kur'an vahyi, iki şekilde incelenebilir: Birincisi, ayetlerin, dil, cümle, kelime, deyim vb. gibi dilbilimsel çalışmaların (*linguistics*) sağladığı analiz ünitelerine ayrılarak ve kelimeler arasında sadece gramatik ve mantıksal ilişkiler üzerinde durularak incelenebilir; ki bu alanda özellikle İsviçreli Ferdinand de Saussure (1857-1913) önde gelen isimlerden biri olmuştur. İkincisi, ayetlerin sistematik ve organize olmamış dolayısıyla da sabitlik kazanmamış hâli ile Kur'an dilinin diyalogsal ilişkileri (konuşanlar arasındaki ilişkileri) çerçevesinde incelenmesidir; ki bu da, daha çok Bakhtin'in geliştirdiği üstdilbilim (*metalinguistics* veya *translinguistics*) teorisiyle geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Üstbilim, kelimenin henüz (özne, yüklem, cümle gibi) ayrışım hâline ve belirli dilsel disiplinlere dönüşmeden önceki yönlerinin çalışılmasıdır. Bugün söylem (*discourse*) diye isimlendirilen çalışma disipliniyle örtüştüğü yönler bulunmaktadır (Wertsch, 1991, s. 51).

Dilin diyalogsal analizi için dilbilim tek başına yeterli kabul edilmez (Dentith, 1995, s. 33). Zira, dilbilimde kullanılan cümle ve kelime gibi analiz unite-

leri, hiç kimseye ait olmayan ve kimseye hitap edilmemiş bir vaziyettedir. Bu bakımdan sözlükler, dil mezarlıkları olarak nitelendirilir (Dentith, 1995, s. 24). Şimdiye dek Kur'an metnini anlamaya yönelik çalışmaların da ağırlıklı olarak bu alanda yer aldığı söylenebilir.

Dilbilim ötesi biliminin en temel birimlerinden biri Bakhtin'in Rusçadan İngilizceye *utterance* ('sözce') olarak tercüme edilmiş kavramıdır. Bakhtin'in "konuşmaya dayalı iletişimin gerçek ünitesi" olarak gördüğü *utterance* kavramını Türkçede, *ifade, konuşma, söz* ve *söyleme* gibi kelimelerden hangisinin en iyi ifade ettiğini kestirmek güç gözükmekle birlikte, bu çalışmada 'sözce' kelimesi tercih edilmiştir. Bakhtin'e göre sözce, ister sözlü ister yazılı hâlde olsun, kendisinde bir bakış açısının bulunduğu bir düşüncedir. Sözce, bir cümle olabilir, cümleler topluluğu olabilir veya basit bir "ah!" sözcüğü olabilir (Dentith, 1995, s. 38).

Cümle veya kelimeye karşılık olarak 'sözce', daha iyi bir şekilde bir taş kemere benzetilerek açıklanabilir. Burada kemeri destekleyen ya da kemeri tutan şey, bir taş ya da taşlar değil, o taşların birlikte oluşturdukları kemerin geometrik yapısı veya şeklidir. Sözceyi oluşturansa tek tek kelimeler ya da kelimelerin oluşturduğu cümle değil, kelimeler veya cümlelerin aracılık ettiği sözcenin kendine özgü yapısıdır, yani sözce olma özelliğidir. Burada tek tek taşlardan kemere, yani daha geniş olarak realiteye geçiş önemlidir (benzetme, Shotter, 2001, s. 172'den alınmıştır). Kısaca, sözce bir diyalogda var olanların bütününü oluşturan bir 'gestalt'tır.

Kur'an neden gramer kurallarının bir nesnesi değil de bir sözce olarak algılanmalıdır? Bunun için bazı gerekçeler şöyle sıralanabilir. Kur'an dilbilimsel yapılanmasından önce bir sözce olarak vardı. Kur'an'ın durağanlaşmış metin hâlinde bulunması çok önemli olsaydı Hz. Peygamber vahyin indiği 23 yıllık dönem içerisinde buna önem verirdi. Hâlbuki Kur'an onun vefatından bir süre sonra derlenip bir araya getirilmiştir. Dahası, çevresinde yeni problemler olduğunda, bunlara çözüm olarak Hz. Peygamber, daha önce nazil olunan ayetlere referans göstermekten çok, nazil olacak olan yeni vahiyler üzerinde yoğunlaşmış olduğu gözükmektedir. Üstelik, Kur'an'da Tanrı sözcesini temsil etmek için geçen, gerek *Kitāb* gerekse *Ḳur'ān* kelimelerinin (örnek için bkz. 56/Vâkı'a, 77-78) bugünkü anlamda Tanrı sözcesinin metne dönüştürülmüş hâliyle ilgisi olmadığı üzerine ayrıca durmaya da gerek yoktur.

Burada Tanrı'nın sözlerinin nitelikleri konusundaki tarihsel teolojik bir tartışma gündeme gelmektedir. Şöyle ki, Tanrı – insan arasındaki iletişime ilk planda aracılık eden (Cebrail ve diğer vahiy aracıları bir tarafa bırakılırsa) Hz. Muhammed veya sözce bulunmaktadır. Daha doğrusu, bir insan olarak Hz. Muhammed'in kişiliği ile aracı olduğu sözce aracılık etmektedir. Burada şu soru önemlidir: Hz Peygamber, Tanrısal 'bakış açısı'nın, sözceye hiç müdahalesi olmayan salt bir aracısı mıydı; yoksa sözceyi bir insan olma özellikleriyle etkileyen veya şekillendiren bir aracı mıydı? Yoksa sözcenin nihai olarak başlayıp bittiği bir 'bakış açısı'nın (*voice*) tamamen kendisi miydi? Tartışmanın bundan sonrası, bu konuda bir tavır belirlenmesini gerektirmektedir.

Uzun teolojik değerlendirmelerden kaçınmak amacıyla bu çalışma, kısaca, bir varsayım olarak Kur'an metninin 'sözcelenmiş' (*uttered speech*) olma dönemi geçirdiği ve onun söyleniş biçimi açısından tarihsel, sosyolojik ve kültürel bağlama yerleşik, belirli sorunların çözümünü arayan ve genel olarak belirli bir bilinç yapısına ya da (dünya görüşü anlamında) 'ideoloji'ye sahip bir insan olarak Hz. Muhammed'in kişiliği tarafından zorunlu olarak şekillenmiş olabileceği ön-düşüncesine dayanır. Aşağıda, sözcenin özellikleri konusundaki değerlendirmeler, böyle bir düşünce için bir altyapı oluşturabilirler. Tanrı'ya ait yön ise, o metnin taşıdığı söylemin yapısı, dilsel şekli ve belki hatta içeriği değil, o yapının, şeklin ve içeriğin dışa vurulması için Hz. Muhammed'i yönlendiren, destekleyen ve ona ilham veren, özellikle onun kişiliğinde şekillenen içerikleri dünya sahnesine iten ve onun bizzat kendisinin aşkın kaynaklı olduğunu ileri sürdüğü kendine özgü 'bir itici güç' (bu konuda detay için bkz. Çiftçi, 2001, s. 60) olabileceği düşünülebilir.

Kur'an metni konusunda Ebû Zeyd (2001) benzer düşünceler dile getirmiştir. "Kur'an metni (metnin kültürün içinde biçimlenmesi anlamında) hakikati ve özü itibarıyla kültürün ürünüdür" (s. 47). Onun da belirttiği gibi, metnin önceden mevcut bir metafizik varlığının olduğuna inanmak, metin fenomenine yönelik bilimsel bir anlayış imkânını zorlaştırmaktadır. O, Kur'an'ın, olgu ve kültür içinde şekillenen ilahi kaynaklı bir metin olduğunu öne sürer (s. 47) Ona göre, kültür ve olgudan kopuk bir dilden bahsedilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, belirli bir kültürün dil sistemine ait olduğu hâlde o kültür ve olgudan kopuk bir metinden de söz etmek mümkün değildir (s. 47). Buradan yola çıkarak, bu çalışmada da olduğu gibi, dinsel değerlerden bağımsız olarak geliştirilmiş olan ve dindışı edebî metinlere uygulanan analiz ve inceleme yöntemleri, olgulara aracılık eden ve bir kültüre ait semboller sistemi olan Kur'an metnine de uygulanabilir gözükmektedir.

> 'Her metin bir mesajdır.' sözü, Kur'an ve hadisin de kendisine metin analizi yöntemlerinin tatbik edilebileceği metinler olduğunu teyit eder . (...) Bu, edebî metinlere tatbik edilen edebî inceleme yönteminin dinî metinlere tatbikinin, bu metinlere, tabiatlarıyla bağdaşmayan bir yöntemi zorunlu kılmadığı anlamına gelir (Ebû Zeyd, 2001, s. 50).

Sözcenin bazı özellikleri bulunmaktadır, bunlar sırayla aşağıda açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Bakış Açısına Sahiptir

Her sözlü ifadede ve yazılı metinde olduğu gibi Kur'an metninin veya daha genel olarak ifade etmek gerekirse, konuşan kişi olan Hz. Peygamber'in mutlaka bir *perspektifi, kavramsal ufku, niyeti* ve *dünya görüşü* bulunmaktadır (Wertsch, 1991, s. 50). Bu bakış açısı "konuşan kişilik, konuşan bilinç" (*speaking consciousness*) olarak tanımlanır (Bakhtin, 1986, s. 434, Wertsch, 1991, s. 51'den naklen).

(İster sözlü ister yazılı şekilde bulunsun) Tanrı sözcesi her zaman belirli bir bakış açısı tarafından üretilmek suretiyle var olur; ki bu bakış açısı durağan

değil, bir süreçtir (Clark ve Holquist, 1984, s. 10, Wertsch, 1991, s. 51'den naklen). Bu yüzden, insan olmaları açısından bir süreç olarak görülebilecek olan Hz. Peygamber'in ve onun etkileşimde bulunduğu diğer insanların kişisel bakış açılarının hayatta iken vahyi bir şekilde şekillendirmeye devam ettikleri ve daha fazla yaşasalardı şekillendirmeyi sürdürecekleri düşünülürse, yıllar ve şartlar değiştikçe onun (vahyin) potansiyel olarak değişebilirlilik özelliği taşıyan bir bakış açısı olarak görülmesi mümkündür.

Aşağıda diyalogsallık konusunda da değinileceği üzere, kendisine hitap edilen insanların ve Tanrı'nın 'bakış açıları', Tanrı – insan sözlü iletişim zincirinde yer alır. Çünkü, örneğin vahyin 'bakış açısı', insanın bakış açısının bir farkındalığını yansıtır. Çünkü, her Tanrı sözcesi, insanların söyledikleri önceki sözlere ya da davranışlara bir karşılık verme olarak görülür (1986, s. 91, Wertsch, 1991, s. 53'ten naklen). Örneğin, "Onlara: Yeryüzünde fesat çıkarmayın, denildiği zaman, 'Biz ancak ıslah edicileriz' derler. Şunu bilin ki onlar bozguncuların ta kendileridir, lakin anlamazlar" (2/Bakara, 11-12) ayetlerinde belirli bir tarih ve kültürde oluşmuş bir davranış, Tanrı bakışı açısı tarafından "yeryüzünde fesat çıkarma" olarak görülürken, insanın bakış açısı tarafından 'ıslah edici' olarak tanımlanmaktadır. Tanrısal görüşe göre bu bakış açılarından birini Tanrı, diğerini *şeytan* (7/A'râf, 200) veya *nefs* (12/Yûsuf, 53) temsil etmektedir.

Kısaca özetlemek gerekirse, ayet veya ayet grupları şeklinde aracı olunan sözceler, aşağıda bahsedilecek diyalogsallık özelliği gereği zorunlu olarak birden fazla bakış açısına sahiptir. Bunlardan biri "Tanrısal bakış açısı" diğeri insanların bakış açısı denebilir ve bu sözcelerin her biri, önceden Mekke ya da Medine civarında oluşmuş bir başka sözceye veya eyleme karşılık verme olarak algılanabilir.

2. Diyalogsaldır

Bir metnin diyalogsallık özelliğine giriş, sözcelerin hitap edicilik özelliğini varsayar. Çünkü hitap edicilik olmadan diyalogsallıktan bahsedilemez. Belirli bir bakış açısına sahip olan her Tanrı sözcesi bir hitap edicilik (*addressivity*) özelliği taşır, yani mutlaka bir varlığa hitap etmektedir. Bu hitap edilenler geçmişte, hitap edilen ânda veya gelecekte olabilir. Bir ayetin hitap edicilik özelliği yoksa, o zaten sözce olarak var olmaz (Wertsch, 1991, s. 52). Vahiy yoluyla kendisine hitap edilen, sadece o ân Hz. Peygamber'i dinleyen belirli bir grup olmayabilir. Hitap edilenler bütün olarak bir halk olabilir, karşıt düşmanlar olabilir, yabancı vs. olabilir. Hatta bu, belirsiz somut olmayan 'başkası' olabilir (Bakhtin, 1986, s. 95, Wertsch, 1991, s. 53'ten naklen). Ama bir insan olarak Hz. Peygamber'in ağzından çıkarken bu Tanrı sözcesi, ister dua, ister yemin, ister geçmişe ait kıssalar şeklinde olsun, mutlaka (en azından ilk aşamada) sınırları ve özellikleri belirli bir gruba hitap ettiği bir gerçektir. Bu bir Yahudi, bir Hıristiyan, bir ensar, bir müşrik, bir muhacir grubu, bir kabile heyeti, bir tüccar grubu, bir politik açıdan ileri gelenler grubu veya bunların bazısından oluşan karma bir grup olabilir. Bu hitap edilenler, bazen Tanrı sözcesinin içinde açık bir şekilde belirtilmiş olabilir (örneğin, "Ey iman edenler...."

şeklinde olduğu gibi), bazen de doğrudan sözceden çıkartılamayabilir (örneğin, "o hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır." (67/Mülk, 2) ayetinde olduğu gibi).

Hitap edicilik özelliği taşıdıklarından dolayı Tanrı sözcelerinin en az iki bakış açısıyla ilintili olduğu belirtilmişti. Yani, tek Tanrı sözcesi içerisinde iki ayrı ve ayırt edilebilir bakış açısı aynı ânda ve birlikte, niyetli bir biçimde bulunmaktadır. Bir değer ileten her Tanrı sözcesi, kendisine karşı sözcelemede bulunacak veya karşılık verecek olan karşıt alternatif bir pozisyona ihtiyaç duyar. Ve o Tanrı sözcesi, bu karşıt sözceyi kendi içinde taşır. İşte bu durum, sözcelerdeki diyalogsallık (*dialogicality*) özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Diğer bir söyleyişle, her Tanrı sözcesi neye veya kime hitap ediyorsa onları kendisi içinde zımnen de olsa ima eder.

Kur'an sözcesi sadece ürettiği bakış açısını değil, aynı zamanda kendisinin hitap edildiği insanların 'bakış açıları'nı da yansıtır. Kur'an sözcesi formüle edilirken, bir şekilde başkalarının önceki sözcelerine cevap verir ve sonrakilerin verecek oldukları cevapları da önceden bildirmede bulunur. İkincisi için bir örnek vermek gerekirse, "Nihayet onlardan birine ölüm geldiği zaman: Rabbim der, beni dünyaya geri döndür ki terk ettiğim dünyada yararlı bir iş yapayım. Hayır, bu onun söylediği, olmayacak bir laftır" (23/Mü'minûn, 99-100). Bir Tanrı sözcesi birileri tarafından anlaşıldığında, onu işitenlerin 'karşılık veren kelime'siyle artık iletişime geçmiş olur (Wertsch, 1991, s. 53). Tanrı sözcesi iki taraflı bir eylemdir. O eşit bir biçimde hem sözcenin sahibi tarafından hem de sözcenin kendisi için kastedildiği insanlar tarafından belirlenir (Dentith, 1995, s. 130). Bu açıdan, Kur'an dilinin en temel işlevi, ifade etmek değil, iletişimde bulunmaktır.

Örneğin bir ayetle ilgili "konuşmayı yapan kim" sorusuna, "en az iki bakış açısı" diye cevap vermek mümkündür. Tanrı sözcesi, binlerce farklı şekilde anlaşılabilir; çünkü binlerce farklı düşünce sistemi bu sözcelerle etkileşimde bulunmaktadır. Diyalogsallık ve hitap edicilik özelliği gereği, her Tanrı sözcesi bir cevap bekler, ki bu cevapta dinleyici pasif değildir ve önceki söyleneni aktif bir şekilde ya özümser ya da ona meydan okur (Dentith, 1995, s. 38). Örneğin, "De ki: O, Allah birdir" (112/İhlâs, 1) ayeti ele alındığında, bu ifade kendilerine hitap edilen Mekkeli müşriklerin iddia edegeldikleri "putlar ilahtır" varsayımını dolaylı olarak içermektedir. Çünkü bu ayet ona cevaptır. Ayrıca, bu ayet, aynı zamanda müşriklerin aktif bir biçimde olumsuz veya (tercihen) olumlu cevap vermelerini bekler. İşte bu özellikleri gereği, bu Tanrı sözcesi diyalogsal olmaktadır.

Kelimenin dar anlamında diyalog, sözlü etkileşim şekillerinden sadece biri, belki de en önemlisidir. Fakat, diyalog sadece insanlar arası yüz yüze sesli sözlü etkileşim değil, aynı zamanda herhangi bir türden sözle ilgili etkileşimi de kapsar. Bir kitap, yani basılı sözlü performans, sözsel (*verbal*) iletişimin bir unsurudur (Dentith, 1995, s. 139). Bu yüzden, bir Kur'an okuyucusu metni okurken kendisini bir diyalog içerisinde görebilir.

Bakış açılarının çokluğu prensibinden yola çıkılırsa, Kur'an metninin (bir sözce olarak bakıldığında) Bakhtin'in kastettiği anlamda, doğal bir çok-seslilik

taşımasının yanında bir de sık sık örneğin "sana doğan aylardan soruyorlar. De ki:.... " (2/Bakara, 189) diye monolojik bir diyalogsallığı sürdüren yapılandırılmış ifadeler bulunmaktadır. Buna ilaveten, Kur'an –üslûbu gereği– "Onlara: 'Rahmân'a secde edin!' dendiği zaman: 'Rahmân nedir? Senin bize emrettiğine secde eder miyiz hiç' derler" (25/Furkân, 60) şeklinde, sık sık başkalarının önceki konuşmalarını (ki yukarıdaki ayetteki "Rahmân nedir? Senin bize emrettiğine secde eder miyiz hiç" örneğinde olduğu gibi) metninin içine yerleştirmiş gözükmektedir. Dolayısıyla, diyalogsallık, metnin içine serpiştirilmiş bir biçimde de bulunmaktadır. Böylece, halk arasında Kur'an okumanın faziletini anlatmaya çalışmak için kullanılan "Kur'an'ı okuyan biri yemin ederek Tanrı'yla konuştuğunu söylese yalan söylemiş olmaz" sözü, ifadelerin diyalogsallık özelliğine sahip oldukları düşünüldüğünde geçerlilik kazanır.

Bu arada, her ayetin veya ayet grubunun belirli bir insan grubuna ya da belirli bir davranış ya da tutuma sahip insan topluluğuna hitap ettiği düşünüldüğünde, günümüzde Kur'an okuyan bir kişi onun bütün ayetlerinin kendisine hitap ettiğini düşünürse, o kişinin 'anlam kargaşası içinde boğulması' ve kendisinin özümsemediği 'farklı kişilikler' oluşturması mümkün olabilir.

3. Üslûp, Aksan ve Ton Taşır

Her şeyden önce Kur'an metni, zorunlu olarak anadil gruplarından biri olan Arapça ile aracı olunmuştur. Anadiller de kendi içinde farklı şekillerde tabakalaşırlar. Konuşma türü (*speech genre*) bunlardan biridir. Sosyal lehçeler, meslekî özel diller, yaş gruplarının dilleri, askerî emirler, selamlaşma dili, kutlama, günlük hayatla ilgili kahve sohbetleri ve arkadaşlar arası samimi sohbetler konuşma türleri için örnek teşkil ederler. Tanrı sözcelerinin türü, örneğin Mekke ya da Medine Arap kültürünün sosyal ilişkilerinin yapısını yansıtır (Dentith, 1995, s. 39) ve onun tarafından etkilendiği kabul edilebilir.

"İşaretin çoklu aksanlılığı" fikrine göre, her hangi bir Tanrı sözcesini oluşturan simgesel unsurlar (kelimeler), kendine özgü bir aksan ve farklı ortamlarda farklı anlamlar taşır (Dentith, 1995, s. 23). Bir kelime, kendisinin kullanıldığı bağlamları kadar anlam taşır (Dentith, 1995, s. 123). Bu anlamda, Kur'an'ın anlaşılmaya çalışıldığı sosyal aktivite ortamı, yani fiziksel çevre, tarih, metin ve konuşan ve konuşulan kişilerin özellikleri, Kur'an'ın anlamını yönlendiren özellikler arasında yer alır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in vahyi sözcelerken kullandığı ton ya da vurgulamalar vahiy bağlamı ile kabul-ret gibi yüzlerce sıfatla ifade edilebilecek aktif bir ilişkiye girer. (Dentith, 1995, s. 30). Diğer bir deyişle, aynı sözceler farklı ortamlarda farklı tonlanma biçimine göre farklı anlam ifade eder (Clerk ve Holquist, 1984, s. 10, Wertsch, 1991, s. 51'den naklen). Bu açıdan bakıldığında geleneksel olarak Kur'an ayetleri yorumlanırken bir aracı olan Hz. Peygamber'in tonsal üslûbu dikkate alın(a)madığında emir bildirmeyen vahiy sözceleri emir, yasaklama bildirmeyen bildirilerin yasaklama olarak algılanması muhtemel gözükmektedir.

Mekke'de yaygın olan tüccar dili, şiir dili, Hıristiyan ve Yahudiliğe ait dinsel dil, kabile, köy (*karye*) ve şehir yaşamının doğurduğu dillerin, Kur'an'ın üs-

lûbuna ne derece yansıdığı, Tanrı sözcesini anlamaya çalışırken göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Kur'an dilinin, (özellikle ilk dönem ayetlerinin) belirgin bir şekilde şiirsel tarza daha yakın olduğu kabul edilir. Yine, vahiy sözceleme tarzının o döneme ait bir kâhinin ya da şairin sözceleme tarzına benzer olduğu karşıtlarının Hz Muhammed'i sık sık *mecnun* olarak nitelendirmelerinden belirlenebilmektedir. Ayrıca diğer kutsal metinler gibi bir din dili olarak Kur'an metninin de üslûp olarak kutsal dışı *(profane)* olana bir dereceye kadar yabancı ve anlaşılmayan yönleri bulunabilir (Dentith, 1995, s. 117) ki bu ve benzeri diğer özelliklerle birlikte belki sosyal üslûpların yanında bir dinsel üslûptan ya da vahiy üslûbundan da söz edilebilir. Dolayısıyla, Tanrı sözcesinin anlaşılmasında bu özellikler göz ardı edilemez.

Tanrı sözcesinin, Aristo geleneğine bağlı olarak gelişen mantık kurallarına *(logical)* uygun biçimde *farz, vacip, müstehap* gibi kısımlara ayrıştırılarak standartlaştırılması, Tanrı 'sözce'sinin anlatımsal *(narrative)* özelliğiyle bağdaşmıyor gözükmektedir. Örneğin, "Yoluna gücü yeten herkesin, o Ev'e (gidip) haccetmesi, insanlar üzerine Allah'ın bir hakkıdır." ayeti (3/Âl-i İmrân, 97) ile "Rabb'in için namaz kıl ve nahr et (kurban kes veya ellerini boğazına kadar kaldırıp tekbir al)" (108/Kevser, 2) ayetlerinden ilkinin nasıl farz, ikincisinin nasıl farz olmayan bir görev olarak algılanmış olduğu üzerinde durulabilir. Bu şekilde anlaşılma, anlatımın üslûbuna göre mi, uygulamaya göre mi yoksa sözcelemedeki vurguya göre mi gerçekleşmiştir?

4. İdeoloji Barındırır

Bütün diller ideolojiktir (Dentith, 1995, s. 34). Sözceler, her zaman davranıştan ve ideolojiden oluşan içerik ve anlamla doludur (Dentith, 1995, s. 113). Burada ideoloji kavramı, özellikle Marksist sosyolojideki olumsuz anlamından daha geniş olarak, sistematik bir dünya görüşü olarak düşünülebilir. Bu yüzden, Kur'an okunuşunda tek tek kelimelerin ya da konuların anlamlarında kalınmamalıdır. Daha öteye giderek Kur'an'ın bütün konu ve kavramlarıyla insan kafasında nasıl bir 'ideoloji' ya da dünya görüşü yarattığını analiz etmek gerekmektedir (Shotter, 2001, s. 172).

Tanrı sözcesi içerisinde yer alan *muslimīn, ḥanīf, birr taḳvā, şir'a* gibi temel kavramlar ve içerikleri Tanrı sözcesinin ideolojik bütünlüğünü temsil eden kavramlardan bazıları olarak görülebilir. Bu kavramlarla ifade edilen içerik, kuşkusuz Tanrı sözcesini, diğer ideolojik içeriklerden (en azından onların bazı unsurlarından) nitelik olarak ayırmaktadır.

Sözceler gibi, değerler ve aksanlar da bir ideoloji taşır. Belirli bir toplumun ürünü olarak Kur'an dilinin bilinç üzerindeki şekil verici etkisi düşünüldüğünde, İslami bilincin de sosyal bir olgu olduğu anlamına gelir (Dentith, 1995, s. 107). Vahiy dilini temsil eden işaretlerin *(sign)* taşıdığı anlamlar, insanı vahyin değerler dünyasına götürür. Bu yüzden de işaret, kelimenin daha geniş kullanımıyla ideolojiktir.

Kur'an'da geçen bir kelime, insan kafasında yalnızca sözlüklerde yer alan bir anlam bırakmaz; o ayrıca, insanın bilincinde birtakım duyular da ortaya çıkarır

(Cazden, 1993). Burada anlam durağan fakat duyu dinamik olmaya devam eder (s. 205). Örneğin *KāFİR* kavramı, anlamsal olarak "yeni dini kabul etmeyen" anlamı taşıyabilir ve hermeneutik yöntemlerle diğer anlamları da belirlenebilir. Fakat bu kavram, kişi için ayrıca insanda zamanlar boyu değişimlere uğrayarak aktif kalacak öznel şuursal farklılaşmalara ve tutum alışlara da sebep olmaya devam eder.

Beden dili, içsel söz (*inner word*) ve dışsal olan bağırma gibi belirli bazı fiziksel yapıları göz ardı edildiğinde Tanrı sözcesi bir kurgudan ibaret kalır. İşaretsel, çizgisel, resimsel vb. maddi özelliklere sahip olan kelimenin ideolojik materyalinde ifade bulmuş olarak organize olmuş Tanrı sözcesi, bu şekilde kavranıldığında, nesnel bir gerçek ve büyük bir sosyal güçtür (Dentith, 1995, s. 134). Şimdi artık "İnsan-Tanrı sözcesi" aktivite sisteminin bir görüntüsünü sunmak uygun olacaktır.

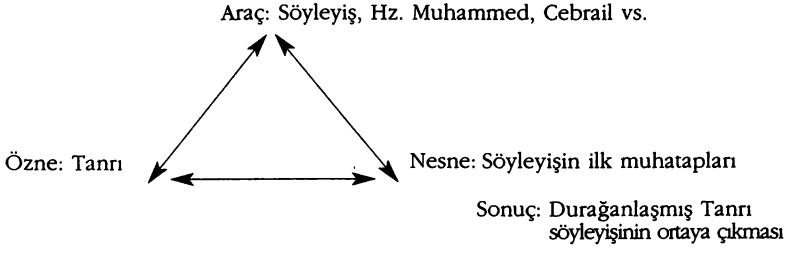
C. İnsan-Kur'an Sözcesi Aktivite Sistemi

Aktivite teorisi ana analiz ünitesi olarak nesne yönelimli ortak bir aktiviteyi alır (Engeström, Engeström ve Vahaaho, 1999, s. 351). Aktivite, hedef yönelimli birey ve grup davranışlarında gerçekleştirilir. 'Özneler arası'lık özelliği, hem katılımcılar arası karşılıklı etkileşimi hem de öznelliği birlikte içerir. Ortak bir aktiviteyi meydana getiren unsurlar gelişmiş son hâliyle, bir özne, öznenin yönelimli olduğu nesne, bunlar arasındaki aracılar, öznenin ait olduğu grup, özne ile nesne arasında oluşan aktivitenin kuralları ve nihayet birden fazla özne mevcut ise bunların görev dağılımından oluşmaktadır (bkz. Engeström, Engeström ve Vahaaho, 1999). Bu aktivite unsurları, ilgili literatürde, yaygın biçimde geometrik şekillerle temsil edilmektedir.

Konu gereği, "İnsan – Kur'an sözcesi" etkileşimi, onunla ilgili birden fazla aktivite sistemiyle birlikte gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu aktivite sistemlerini, (a) "Tanrı-Sözcenin İlk Muhatapları", yani Hz. Peygamber döneminde yaşayan insanlar, (b) "Tanrı-Sözcenin Sonraki Muhatapları", yani Hz. Peygamber'in vefatından sonra yeryüzünde yaşayan diğer insanlar, (c) "Sözcenin Sonraki Muhatapları-Tanrı'nın Sözcesi" ve nihayet (d) "Sözcenin Sonraki Muhatapları-Yeryüzü" oluşturmaktadır. Bütün bu ortak etkileşim sistemleri dizisi birbirleriyle ilintilidirler ve birbirlerini teorik olarak tamamlayıcıdırlar.

Önce, "Tanrı-Sözcenin İlk Muhatapları" aktivite sistemi şöyle şekillendirilebilir:

Şekil 1: "Tanrı-Sözcenin İlk Muhatapları" aktivite sistemi

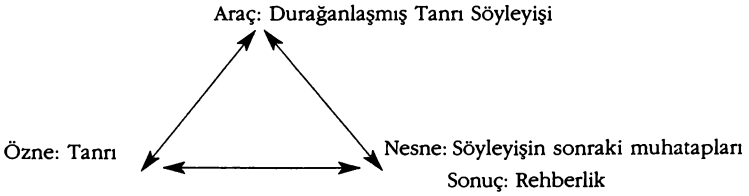


Şekil 1'de görüldüğü gibi Hz. Muhammed, Tanrı'nın tarihin belirli bir döneminde, öncelikle o zaman yaşayan insanlarla bir diyalog başlattığını bildirmek-

tedir. Bu diyaloğa farklı aşamalarda olmak üzere, sembollerden oluşan Arapça dil sisteminin aracılık ettiği Tanrı sözcesi, Hz. Muhammed, Cebrail vs. aracılık etmektedir. Bu etkileşimin sonucunda rehberlik gerçekleşmekle birlikte, bundan daha önemlisi Tanrı sözcesinin, sözce sürecinin bitip metin şeklinde durağanlaşarak yığınlaşması gerçekleşmektedir.

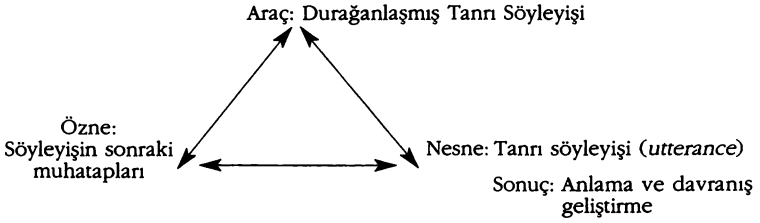
"Tanrı-Sözcenin Sonraki Muhatapları" diyalogsal aktivitesi ise artık Hz. Muhammed'in aracılığıyla değil, metinleşmiş ve dolayısıyla durağanlaşmış hâldeki sözce tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu diyalogsal aktivite bir şekille belirtilecek olursa şöyle bir görüntü ortaya çıkar:

Şekil 2: "Tanrı-Sözcenin Sonraki Muhatapları" aktivite sistemi



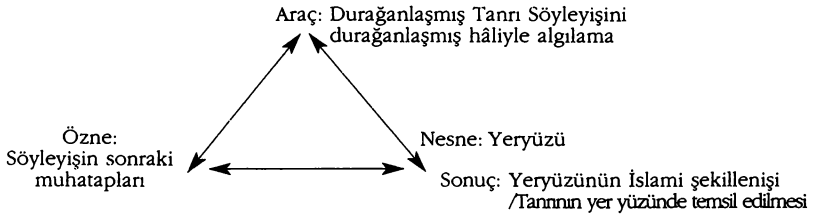
Şekil 2'de görüldüğü gibi "Tanrı-Sözcenin Sonraki Muhatapları" arasındaki diyalog Tanrı'nın durağanlaşmış sözceleri yoluyla gerçekleşmektedir. Görüldüğü gibi, burada "Tanrı-Sözcenin Sonraki Muhatapları" arasındaki ilişki, Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi doğrudan değildir. Aynı şekilde, "Tanrı-Durağanlaşmış Tanrı Sözcesi" arasında da doğrudan bir etkileşim bulunmamaktadır. Çünkü burada metin araya girmiştir. Burada doğrudan iletişim sadece "Sözcenin Sonraki Muhatapları-Durağanlaşmış Tanrı Sözcesi" (yani yazılı Kur'an metni) arasında bulunmaktadır. Sözcenin sonraki muhatapları ile sözce arasındaki ilişki ayrı bir şemada şöyle gösterilebilir:

Şekil 3: "Sözcenin Sonraki Muhatapları-Tanrı Sözcesi" aktivite sistemi



Şekil 3'te de görüldüğü gibi, sözcenin sonraki muhatapları ile Tanrı sözcesi arasındaki aktiviteye Kur'an metni şeklinde durağanlaşmış Tanrı sözcesi aracı oluyor. Burada anlam, metinden ya da okuyucusunun yorumundan değil, okuyucuyla sözcenin metin vasıtasıyla karşılıklı etkileşimi yoluyla ortaya çıkmaktadır. Sabitleşmiş metnin, Tanrı sözcesine götüren bir alet olarak görülmemesi dogmatizme ve durağanlığa yol açabilir. Bu yüzden metnin canlı ve dinamik olarak algılanması gerekmektedir. Bu şekilde algılandığında aşağıdaki şekil ortaya çıkar.

Şekil 4: "Sözcenin Sonraki Muhatapları-Yeryüzü" etkileşimi aktivite sistemi



Şekil 4'te görüldüğü gibi, sözcenin sonraki muhataplarının yeryüzüyle etkileşimine ya da diyaloğuna Tanrı'nın metne dönüştürülmüş sözcesinin, sadece sözce olarak algılanması aracılık etmektedir. Bu ne anlama gelmektedir? Kur'an metni bu şekilde canlılığını koruyormuş ya da vahiy süreci devam ediyormuş gibi algılandığında, Tanrı, tıpkı Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi yeryüzüne vahyetmeye devam ediyormuş gibi algılanmaya başlanır. Yani, durağanlaşmış Tanrı sözünü, yeni şartlara uyarlamaya çalışmak yerine, bu yeni şartlar Hz. Peygamber döneminde oluşsaydı, diyaloğun bir tarafı olarak Tanrı'nın buna vereceği cevap üzerine düşünülmeye başlanır.

Şekillerde Tanrı'nın sözünü temsil etmek için sözce kelimesi seçildi. Bunun nedeni, anlama sürecinde metnin, metin şeklini almadan önceki aşamasının daha önemli olduğuna vurgu yapmak ya da metnin bir sözce olarak algılanmasının önemine dikkat çekmektir.

Özellikle Şekil 3 dikkate alınırsa, insanla sözce etkileşimi bir amaca yöneliktir. Bu amaç, İslam toplumunun üyeleri için ahlaki davranışlar geliştirmek ya da dünyada ve ahirette mutlu olmak gibi daha uzun vadeli amaçlara aracılık eden söylemin anlaşılmasıdır. Anlamanın gerçekleşmesi için maddi veya sembolik olan aracıların bulunması gerekiyor. Burada söz konusu araç, Kur'an metni, kişinin bakış açısı ya da kültürün sağladığı bilişsel kalıplar (*schemata*), metnin dili gibi birden fazla unsur olabilir. Bu aracılar, nesne konumundaki sözceyi anlamayı etkileyip şekillendirebilir. Nihayet, amaç olan anlama bu aracılar yoluyla gerçekleşmiş olacaktır.

D. Tanrı Sözcesinin Bir Aracısı Olarak Kur'an Metninin Bazı Özellikleri

Tanrı sözcesinin metin hâline dönüştürülmesine o ya da bu şekilde aracı olunduğu tarihsel bir gerçektir (Gibb, 1954, s. 35). Yukarıda, vahiy konusunda öne sürülen varsayım gereği, Kur'an metni belirli özelliklerdeki yazı malzemesi, ses tonu ve bağlam gibi haricî şartların dışında, bir insanın psikolojik mekanizması yoluyla aracı olunduğu öne sürülmüştü. Dahası, bu aracı olunan metin aynı zamanda, bir insan olarak Hz. Peygamber'in ruhsal aktivitesine de aracılık etmiş olabilir. Çünkü, vahyin metinsel şekli insan deneyimine aracılık eden psikolojik bir araç işlevi görür (Kozulin'e göre, 1998, s. 130). Yani kısaca, burada karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Kur'an metni aynı şekilde onu okuyanının psikolojik aktivitesine de aracılık yapabilir.

Sözcelere çok-seslilik olarak yansıyan yukarıda bahsedilen diyalogsallık özelliği, metinlerde çok-yazarlılık olarak ortaya çıkar (Wertsch, 1991, s. 49). Yani çok-seslilik bir sözcenin metin şekline dönüşmesiyle kaybolmaz. Bununla birlikte, Bakhtin'e göre her metin diyalogsallık özelliği taşımayabilir. Yani bir metin otoriter bir söylem de taşıyabilir. Böyle bir söylem, diğer söylemlerle diyaloğa girmeyi reddeder ve diğer söylemlerle güç yarışına girmez. Otoriter söz, insanlar tarafından kabul edilmeyi ve kendilerine ait kılınmasını ister. Böyle bir söylem, deyim yerindeyse 'ataların söylemi'dir. Onun otoritesi geçmişte çoktan kabul edilmiştir. O kendiliğinden-geçerli bir söylemdir (*a priori discourse*) (Rivkin ve Ryan, 1998, s. 42). O ya kabul ya da reddedilir; fakat onunla diyaloğa girilemez (s. 43).

Buna Bakhtin'in verdiği örneklerden biri, tahmin edilebileceği gibi, dinsel dogmadır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın, olmazsa olmaz kabilinden bazı temel söylemlerinin bulunduğunu ileri sürmek (tevhid ve adalet öğretileri gibi) güç değildir. Ancak, vahy, henüz vahyedilmeye devam ettiği dönem içerisinde düşünüldüğünde, sebep ve illetlerin sıkça belirtilme eğiliminin bulunduğu ve hitap edilenler tarafından itiraz edildiğinde ise karşılık vermelerin gerçekleştiği söz konusu edildiğinde, Kur'an'a bitmiş, sona ermiş, nihai otoriter söylemler taşıyan metin olarak bakmak yerine, onun bir süreç oluşu sürekli zihinlerde canlı tutularak anlaşılması gereken bir söylem olarak algılanması gerekir. Üstelik bir sözün sadece 'ataların sözleri' olduğu için doğru olduğunun Kur'an tarafından da reddedildiği bir gerçektir. Her ne kadar böyle reddedici bir savı barındırmak zorunlu olarak bir metnin söyleminin otoriter olmadığı anlamına gelmese de...

Metnin içerdiği mesaja gelince, Gadamer'e göre (1986, s. 393) yazılı bir metin ihtilafsız biçimde anlaşılır olmalıdır. Okuma ve anlama, bilginin orijinal gerçekliğe (*authenticity*) götürülmesidir. Bu bilgi, konuşmacının orijinal olarak ne söylediği değil, o ne söylemek istediği ve hatta "ben onun ilk dinleyicisi olsaydım bana" ne söylemeye çalışmış olduğudur (Kozulin, 1998, s. 143'ten naklen). Bu yüzden bir metin okunurken, o metnin ilk *söylendiğinde* ne anlam ifade etmiş olabileceği öncelik verilmesi gereken yöndür. Dolayısıyla, hitap ettiğine bir ideoloji vermeye çalışan her metin, eğer şiirsel olmak gibi ayrıca sanatsal bir kaygı taşımıyorsa, kendisiyle bir –sadece bir– mesaj verilmek için söylenir; ancak, o metin, dinleyicisinin onu o şekilde anlayacağını garanti edemez. Bu açıdan düşünüldüğünde, bir metin realitede sadece söyleyicisinin veya anlayıcısının kastettiği anlamı taşımaz.

Olson (1989, s. 119) bir metnin onun yazarının niyetinden ve yorumlayıcısının farklı yorumlarından bağımsız (*authonomous*) anlamından söz etmektedir (Kozulin, 1998 s. 142'den naklen). Bağımsız metin, kendi kendini yorumlayan ve oluşumunun tarihsel şartları ve bulunduğu ortamla ilgili ekstra bilgi gerektirmeyen metin olarak tanımlanır (Gadamer, 1975). Yine bu bağımsız metinle kendi başına yeterli dinsel metin kastedilmektedir. Böyle bir özelliğin, sonradan okuyucular tarafından tarih içerisinde geliştirilerek Kur'an'a atfedilmiş olabileceği kabul edilirse, bu, Kur'an metni için de doğru kabul edilebilir. Bu özelliğiyle dinsel metin, inananlar toplumunun tamamına hitap eder. Bağımsız kabul edilen metin, kendi kendine ayakta durabilir, kişi onu tekrar ve tek-

rar okur ve aşinalık oluştukça daha fazla zenginlik elde eder (Gadamer, 1980, s. 91, Kozulin, 1998, s. 142'den naklen).

Bir metin, ya sesli olarak dışa vurulmadan yazarın zihninde doğrudan metne dönüştürülür, ya da –Kur'an metninde olduğu gibi– sözlü olarak ifade edilme (*utterance*) dönemi geçirdikten sonra metin hâlini alabilir. Metin hâlinde iken Kur'an, sözce hâline göre açık ve karmaşık olmayan bir tarzda kelimeler hâlindedir. Buna karşılık sözce, bağlamsal ve karmaşıktır (Olson, 1977, Kozulin, 1998, s. 140'tan naklen). Bu yüzden sözcenin, metne dönüştürüldüğünde anlam açısından sözce hâlinde iken olduğundan daha az zengin olduğu doğal olarak ileri sürülebilir. Gerçi sözlü nakledildiğinde bile sözle birlikte bağlamın kendisi genellikle taşınmadığından yine bir anlam kaybından pekâlâ söz etmek mümkündür.

E. "İnsan-Tanrı Sözcesi" Etkileşiminin Bir Sonucu Olarak Anlama

Aktivite teorisine göre anlamanın gerçekleşmesinin iki şekli şöyledir:

(1) *İçselleştirme*: Bir kişinin, İslami düşünme şekillerinin orijinal sözce hâlini temsil eden Kur'an metniyle diyaloğa girmesiyle o düşünme şekillerini, o şekillerin artık sadece metindeki sözceler olmaktan çıkıp kişinin kendi kişiler arası zihinsel işlevinin bir parçası olacak biçimde uygunlaştırması ya da sahiplenmesidir (Cole, 1985, Ling ve diğerleri, 1993, s. 63'ten naklen). Yalnız burada süreç (a) bir kopyalamayı değil zihinsel bir kurgulamayı (*construction*) içerir, (b) Kur'an semboller temsilinin uygun kültürel sisteminin iyice öğrenimine dayanır ve (c) Kur'an sözcesi ile insanın karşılıklı etkileşimi yoluyla gerçekleşir (Wertsch, 1985, Ling ve diğerleri, 1993, s. 63'ten naklen).

(2) *Özdeşleşme:* Kur'an okuyucusunun metnin vermeye çalıştığı mesajı özümsemesidir. Böylece etkileşimde bulunan kişi, kısmen veya tamamen zihinsel değişime (*transformation*) uğrar. Nihai olarak insanın Müslüman kişiliği de bir dizi özdeşleşmeler yoluyla oluşur (Litowitz, s. 188). Yukarıda, sözcelerin ideoloji taşıdığı belirtilmişti. Bir insan varlığının tanrısal ideolojik bir şekle dönüşmesi, onun Tanrı sözcesini seçici bir şekilde özümsemesi (*assimilating*) süreciyle olur (Rivkin ve Ryan, 1998, s. 41).

Wittgenstein'ın düşüncesi dikkate alındığında, bir Kur'an okuyucusu metinde 'gösterilen'i kapmaktadır, yoksa açıkça 'söyleneni' değil (Shotter, 2001, 172'den naklen). Bu gösterilerek anlaşılması istenen de söyleneni temsil eden işaretlerdir (*sign*) (Dentith, 1995, s. 111). Bir insanın Tanrı sözcesini anlaması demek, o kişinin kendini ona yöneltmesi, ona, ona karşılık gelen bağlamda uygun bir yer bulması demektir.

> Bizim anlama sürecinde bulunduğumuz sözcenin her bir kelimesi için kendimize ait olan cevap verici kelimelerimizi ortaya koyarız. Onların sayısı ve ağırlığı büyük oldukça bizim anlamamız da o kadar derin ve büyük olacaktır. Böylece sözcenin unsurları ve tümüyle kendisi bizim zihnimize, diğer aktif ve karşılık veren bir bağlama girmiş olur... Anlama, konuşucunun kelimesini karşıt kelimeyle karşılamaya çalışma çabasıdır (Voloshinov, 1973, s. 102, Wertsch'ten, 1991, s. 52'den naklen).

Bu açıdan, herhangi gerçek bir anlam, tabiatında diyalogsaldır. Anlamanın sözceye göre konumu, diyaloğun bir tarafının diğerine olan konumu gibidir (Voloshinov, 1973, s. 102. Wertsch, 1991, s. 54'ten naklen). Kur'an metni bir inanan için "Tanrı'nın bilişsel süreci"nin önemli bir aracısıdır ve anlam, Kur'an okuyucusunun bakış açısının Kur'an metninin söyleyicisinin bakış açısına cevap vermesiyle ortaya çıkar (Wertsch, 1991, s. 52).

Kur'an'ın anlamının insan zihnine gözüken ve gözükmeyen olmak üzere iki şekilde aracı olunduğu söylenebilir (Hassan, 2002, s. 113). Gözüken aracı olunma niyetlidir ve Kur'an'ın lafzının, okuyucunun niyetlendiği belirli bir şekilde anlaşılmasıdır. Buna karşılık, gözükmeyende ise okuyucu, farkına varmadan ifade edilemez olan ya da planlanmamış başka şeyleri anlar, yani farkında olmadığı öğrenmelerde bulunur (s. 114).

Bir inananın nihai olarak Tanrı'nın sözcesini 'içsel olarak ikna edici söylem' (*internally persuasive discourse*) şekline dönüştürmesi, yani Tanrı'nın söylemine içsel otoritesi olacak biçimde inanması ve onu bizzat kendisine ait kılması gerekir. Genel olarak diyalogsal aktiviteye açık olmayan otoriteryan olarak içselleştirilmiş söylemle karşılaştırıldığında, içsel olarak ikna edici söylem diyalogsallığı teşvik eder (Rivkin ve Ryan, 1998, s. 44). Kişi, Tanrı sözcesinin sunduğu söylemi bir kere kendi tarzıyla ve niyetiyle değiştirdiyse, o artık diyaloglaşmıştır. Bu yüzden Bakhtin, *içsel olarak ikna edici sözün* yarısının bizim, yarısının da başka birinin olduğunu söyler (Rivkin ve Ryan, 1998, s. 44).

Tanrı sözcesi içselleştirildiğinde yoğun bir içsel diyalogsal aktivite içine girer. O kendini şimdiye kadar doğru olduğu düşünülen mevcut bütün diğer düşüncelere ve görüşlere karşı olumlu göstermeye çalışır (Rivkin ve Ryan, 1998, s. 44). İlaveten, böyle bir söz, yeni ve bağımsız sözler uyandırır, yeni bağlamlarla karşılıklı ilişkiye girer ve dahası diğer *içsel olarak ikna edici söylemlerle* yoğun bir etkileşim ve mücadeleye girer (Rivkin ve Ryan, 1998, s. 44).

Bazen de sözceler, hem içsel olarak ikna edici hem de zamanla otoriteryan biçim alabilir. Örneğin, Âdem ile Havva cennette yaşarlarken Tanrı'nın "şu ağaca yaklaşmayın! Sonra zalimlerden olursunuz" (7A'râf, 19) yasağını akla uygun bulur. Sonra, yasak, zamanla Havva *için içsel olarak ikna edici* olmaktan çıkar ve artık sadece ya kabul ya da reddedilebilir bir hâle dönüşmek suretiyle otoriteryan bir konumda kalır. Havva da ret seçeneğini kullanır (Rivkin ve Ryan, 1998, s. 44).

Herhangi bir metni okumak, sadece onu anlamaya yönelik olmayabilir. Kur'an'ın, yukarıda tanımlandığı biçimde bazı inananlar için bağımsız (*authentic*) anlam taşıyor olabileceği ve insan deneyiminin varoluşsal anlamda gerçekleşmesine aracılık ettiği düşünülürse, onun anlamının ne olduğu kaygısı taşınmadan okunması, sağaltımsal (*therapeutic*) bir amaca yönelik olabilir. Şöyle ki, deneyim (*experience*) sürekli dış dünyada ifade bulmak (*expression*) ister. Bunlardan bazıları ifade bulur bazıları bulamaz. Sesli okunarak dışa vurulan bir Kur'an metni ve böylece gerçekleştirilen sözce, deneyim üzerine güçlü bir biçimde dönüşümlü etki yapar (Dentith, 1995, s. 135). Bu gerçekleştirilen ve deneyim üzerinde güçlü bir etki yapan ifadeler, o ifadeyi gerçekleştiren insanın iç dünyasını birbi-

riyle kenetler ve ifadenin daha belirgin ve kalıcı olmasını sağlar. İşte bu yüzden, kişinin ifadesi, kendini ifade edenin iç dünyasına uyarlamıyor; aksine, kişinin iç dünyası, kendini ifadenin gösterdiği yollara ve yönlere uyduruyor (Dentith, 1995, s. 135). Yani, kısaca deneyimi, ifade yönlendirip organize etmektedir (Dentith, 1995, s. 129). Dolayısıyla, okuyucu için bir anlam ifade eden okuma, aynı zamanda sağaltım sağlayabilir nitelikte olabilmektedir. Bu yüzden, anlamını takip etmeden yapılan okumalar, her zaman reddedilmeyi hak etmemektedir.

Sonuç

Kur'an konusundaki çalışmalar, onu çoğunlukla dilbilimdeki gelişmeler ve kavramlar yoluyla bir metin olarak anlamaya çalışmıştır. Bu tür çalışmaların önemi kuşkusuzdur. Bu çalışmaların yanında Kur'an metninin, söylemin metin aşamasına gelmeden önceki sözce hâliyle çalışılması bu çalışmalara yeni bir bakış açısı getirebilir. İlaveten, böyle bir çalışmada, sözcenin vahiy olarak başlamasından metin şekline dönüştürülmesine kadarki süreçte oluşan aktivite sistemlerinde yer alan öznelerin (Tanrı, insan, sözce vb. gibi) özel bir yeri bulunmaktadır ve bu öznelerden aşkın olmayanlar (insanlar, Kur'an metni gibi), sözcenin sosyokültürel tarihsel bağlamlar içerisinde anlaşılması çabasında değerlendirmeye alınabilirler.

Kur'an, "tarih ile bağlantılı bir canlı metin" olarak algılanması gerektiği dile getirilir (Çiftçi, 2001, s. 115). Kur'an, dünya görüşü önceden tamamı tasarlanmış sistematik bir yığın olarak değil, tarihsel olaylar geliştikçe spontane bir şekilde tarih sahnesine tek tek çıkmış tikel sözce parçalarının bir araya gelerek oluşturduğu bir yekûn olarak düşünülmelidir. Ama Kur'an sözcesini oluşturan sözce ünitelerinin tikel biçimde her birinin vahyolunduğu zaman ve mekânlardaki hâliyle anlaşılması bu çalışmanın esas gördüğü bir yaklaşımdır. Bu bütün, ilmekler atılırken rasgele ortaya çıkan bir giysiye benzetilebilir. Ortaya çıkan giysi sonraki inananlar tarafından da kendi bedenlerine uygunmuş gibi kabul edildi ve sona erdirilmiş, yani durağanlaşmış giysi o hâliyle bedene uydurulmaya çalışıldı. Dolayısıyla, süreçsel boyut göz ardı edildi. Bir metin şeklini alarak durağanlaşmış bulunmasına rağmen, Kur'an metninin bir süreç olarak görülmesi gerekmektedir. Kur'an'ın bir süreç olarak görülmesi, Kur'an'a bütünsel olarak bakılmasının ve konusal tefsir çalışmalarının parçacı yaklaşıma göre daha az öneme sahip olduğunu ima eder. Bütünlük, Kur'an düşüncesinin sistematikleşmesinde değil, her tarihsel pasaj tek tek düşünüldüğünde bunların temel yapısında (*structure*) aranmalıdır. Böylece sözce üniteleri arasında çelişki veya uyumun olup olmadığı veya Kur'an'da neshin oluşup oluşmadığı, okuyucu için birincil bir sorun olmaktan çıkacaktır.

Kur'an'ın sabit bir metin olarak algılanışı yeryüzündeki eylemlerin de sabitleşmesine, durağanlaşmasına ve dogmatizmine götürebilir. Tamamlanan, sabitleşmiş, belirlenmiş ve çok dar bir biçimde tanımlanmış her şey, Bakhtin'e göre dogmatik ve baskıcıdır (Irving and Young, 2002, s. 6). Buna karşılık, metinden, metnin temsil ettiği söylemin aktif olma sürecinin algılanması, insanın yer

yüzündeki aktivitelerine de yansır ve böylece yaratıcılıkta durağanlaşmanın önüne geçilmiş olur.

Kur'an metni de dahil olmak üzere mesajına ulaşılmak istenen herhangi bir metindeki o mesajı yakalayabilmek için, o metnin sadece metinsel özellikleri içerisinde kalmak, sözcesi oradan anlamaya çalışmak ve metnin aslında sözcenin ikinci bir evrim aşamasını oluşturduğunu unutmak bir yanılsama olarak görülebilir. Bu yüzden metinlerin sözceler için sınırlandırıcı bir aracı olarak görülmesi ve metne bakarken, aslında o metnin, metin hâline dönüşmeden önceki sözce aşamasının göz önünde bulundurulması gerekir. Metin, tarihin derinliklerinde kaybolmuş sese ait özelliklerin sabitleştirilmiş hâlde şimdiki hâle gelmesine aracılık eden bir araç olarak algılanabilir. Yanılsamaya katkıda bulunan bir başka unsur, inananlar tarafından metin hâlinde somutlaşmış Kur'an metninin, zamanla Tanrı'nın mesajının asıl aracılık edeni olarak görülmeye başlanmasıdır denebilir. Aslında Kur'an metninde bile Tanrı'nın metinleri üzerine değil, daha ziyade *sözleri* üzerine vurgu yapılması ve bir aracı olarak Hz. Peygamber'in, Kur'an sözcelerinin tarihsel olarak vahyolunduğu esnada onları öncelikle metne çevirme kaygısı taşımaması, metne karşılık sözcenin tazeliğini, canlılığını ve asıllığını öne çıkarıyor gözükmektedir.

Netice itibarıyla, Kur'an metni, birçok açıdan Tanrı'nın otoriteryan sözcesi olarak değil, "Tanrı – İnsan" diyalogsal etkileşiminin bir ürünü olarak algılanması gerekmektedir. Böylece, o, sadece Tanrı'nın sözü olmak yerine Tanrı ve insanın bakış açılarının birlikte yer aldığı ve diyalogsal olarak birlikte oluştuğu ortak sözcelerdir.

Kaynakça

BAKHTIN, M.M. (1986) [1935]. Discourse in the Novel. in M. Holquist (ed.), *The Dialogic Imagination: four essays by M. M. Bakhtin* (transl. by Caryl Emerson and Michael Holquist in 1981). Austin: University of Texas Press.

BAKHTIN , M.M. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays.* Trans. by Vern W. McGee. Austin, Tx: University of Texas Press.

BRUNER, J. S. (1990). *Acts of Meaning.* Cambridge, MA: Harvard University Pres.

BRUNER, J. S. (1996). *The Culture of Education.* London: Harvard University Press.

CAZDEN, C. B. (1993). Vygotsky, Hymes, and Bakhtin: From word to utterance and voice. In Forman, E. A., Minick, N. and Stone C. A. (eds.) *Contexts for Learning.* Oxford: Oxford University Press.

ÇİFTÇİ, A. (2001). *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek.* Ankara: Kitâbiyât.

CLARK, K. and Holquist, M. (1984). *Mikhail Bakhtin.* Cambridge: Harvard University Pres.

COLE, M. (1985). The Zone of Proximal Development: where culture and cognition create each other. In J. V. Wertsch (ed.) *Culture, Communication, and Cognition: Vygotskian perspcetives.* Cambridege: Cambridge University Press.

DENTITH, S. (1995). *Bakhtinian Thought: an introductory reader.* London: Routledge.

EBÛ ZEYD, N. H. (2001). (çev. M. E. Maşalı) *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin anlayışımız ve Kur'an ilimleri üzerine.* Ankara: Kitâbiyât.

ENGESTRÖM, Y., Engeström, R. and Vähäaho, T. (1999). When the centre do-

es not hold : the importance of knotworking. In Chaiklin, S., Hedegaard, M., and Jensen, U. J. (Eds.). *Activity Theory and Social Practice.* Aarhus University Press.
GADAMER, H. G. (1986). *The Relevance of the Beautiful and Other Essays.* Cambridge: Cambridge University Press.
GIBB, H. A. R. (1954). *Mohammedanism: An historical Survey.* London: Oxford University Press.
HASSAN, R. (2002). Semiotic Mediation and Mental Development in Pluralistic Societies: some implications for tomorrow's schooling. In G. Wells and G. Claxton (eds.), *Learning for Life in the 21st Century.* Blackwell Publishing.
HOLLAND, D. ve Lave, J. (2001). History in Person: An introduction. In Holland, D. and Lave, J. (eds.) *History in Person: Enduring struggles, contentious practice, intimate identities.* Oxford: James Curry.
IRVING, A. and Young, T. (2002). Paradigm for pluralism: Mikhail Bakhtin and social work practice. *Social Work, 47,* 19-30.
KOZULIN, A. (1998). *Psychological Tools: A sociological approach to education.* Harward University Press.
LING, G., Chang-Wells, M. and Wells, G. (1993). Dynamics of Discourse: literacy and the construction of knowledge. In Forman, E. A., Minick, N. and Stone C. A. (eds.) *Contexts for Learning.* Oxford: Oxford University Press.
LOMOV, B. F. (1982). The problem of activity in psychology. *Soviet Psychology, 21,* 55-91.
LYE, J. (1998). URL: *http://www.brocku.ca/english/courses/4F70/bakhtin.html* Last updated on February 5.
OLSON, D. R. (1977). From utterance to text: the bias of language in speech and writing. *Harvard Educational Review,* 47, 257-81.
RIVKIN, J. and Ryan, M. (1998). (Eds.). *Literary Theory: An Anthology.* London: Blackwell Publishers.
SHOTTER, J. (2001). Towards a third revolution in psychology: from inner mental representations to dialogically-structured social practices. In D. Bakhurst and S. Shanker (eds.) *Jerome Bruner: Language, Culture, Self.* London: Sage.
STRAUSS, A. and Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research : grounded theory procedures and techniques.* London:Sage.
VOLOSHINOV, V. N. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language* (trans. Ladislav Matejka & I R Titunik). New York: Seminar Press.
WERTSCH, J. V. (1985). *Vygotsky and the Social Formation of Mind.* Cambridge, MA: Hardward University Pres.
WERTSCH, J. V. (1991). *Voices of the Mind: a sociocultural approach to mediated action.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
WHORF, B. L. (1956). *Language, Thought and Reality. Cambridge*: MIT Press and Wiley.

HAYREDDİN KARAMAN
PROF.DR., MARMARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Dinî ilimler-dünyevi ilimler ve âlet ilimleri-ulvi ilimler ayırımı üzerine bina edilen geleneksel ilimler tasnifine katılıyor musunuz? Katılıyorsanız, sizce bu tasnif bugün ne anlama gelmekte ve çağdaş normatif (ahlâk, siyaset, hukuk, iktisat) ve deskriptif (sosyoloji, psikoloji, antropoloji, dilbilimleri, tarih ve felsefe) beşerî disiplinlerden nelere tekabül etmektedir? Katılmıyorsanız, sizce alternatif bir ilimler tasnifi nasıl olabilir?

Varlık bilgi ve gayeyle ilgili inanç, yaklaşım, bilgi ve görüş, ilimlerin tasnifinde de belirleyici olmuştur. Müslümanlara göre Allah en yüce varlıktır, O'nu ve O'nunla kulu arasındaki ilişkiyi öğreten ilim de en yüce ilimdir. Varlığın gayesi insanın kendini tanıması, buradan hareketle Allah'ı tanıması ve O'nunla kulca ilişki kurması, bu ilişki sayesinde ebedî mutluluğa ermesidir. Bir ilim en yüce varlık ve en büyük amacı konu ediniyorsa âlîdir (yücedir), amaç gibidir; bu bilgiye ulaşmada araç (âlet) oluyorsa veya geçici dünya hayatını gayeye uygun olarak yaşamaya yardımcı oluyorsa bizzat yüce değildir, yüce olanın âletidir, hâdimidir, amaca hizmet ettiği ölçüde değerlidir. Temelinde dinî inanç bulunan bu tasnif, aynı inancı taşıyanlara göre bugün de geçerlidir. Soruda sıralanan normatif ve deskriptif beşerî disiplinler de yukarıdaki anlayışa göre yüce-âlet, amaç-araç tasnifi içinde yerlerini alabilirler.

'İslami ilimler' tamlaması bağlamında düşünüldüğünde, sizce ilim alanında 'İslami' nitelemesi ne anlama gelmektedir ve bir ilmî faaliyeti 'İslami' kılan unsur nedir (söz konusu ilmî faaliyetin konusu mu, metodu mu, öznesi mi, alanı mı vs.)?

Bir ilme 'İslami' niteliğini ekleten unsur ilmin konusudur. Bilmek istediğimiz şey din olarak İslam'a mahsus ise bunun ilmine 'İslami' demek uygundur. Din olarak İslam'a ait olanı de ikiye ayırmak uygun olur: İnanç, ibadet, haram-helal konuları doğrudan din konularıdır; İslam tarihi, rical tarihi, usûl gibi konular ise dolaylı din konularıdır (dinîdir). İslam vahye dayanmakla beraber –vahye iman ve onu da bir bilgi kaynağı olarak devrede tutmak dışında–, dinle ilgili bilgiye ulaşmada kullanılan metod büyük ölçüde evrenseldir, bütün insanlarda ortak olan bilme ve düşünme araçlarına dayanmaktadır. Vahiy bir inanç konusu olduğuna göre, "İslamilik konuya bağlıdır" tespitimiz vahyi de içine almakta, vahyin kendisi hem İslami bilgi kaynağı hem de konusu olmaktadır; vahyin tasdiki, tespiti, anlaşılması ve yorumlanması, geniş mânâda akılla olacaktır.

İslam ile ilgili konularda ilim yapmak, bilgi sahibi olmak yalnızca Müslümanlara mahsus olmadığına göre 'İslami' niteliğinin belirleyicisi, ilmî yapan özne de olamayacaktır.

Çağdaş dönemde klasik İslami disiplinlerin (tefsir, hadis, kelam, fıkıh) bir kriz yaşamakta olduğu teşhisine katılıyor musunuz? Katılmıyorsanız, sizce bu teşhis hatası nereden kaynaklanmaktadır? Katılıyorsanız, sizce bu kriz ne derecede mezkur İslami disiplinlerin tahsiline ilişkin sıkıntılarla ve ne derecede bu disiplinlerin tecdidine ilişkin sıkıntılarla bağlantılıdır?

Tefsir, hadis, kelam, fıkıh gibi klasik 'İslami' disiplinlerin –gelişim sürecinin hızı bir yana–, gelişim süreci içinde olduğunu düşünüyorum. Bir yanda bu disiplinleri eskide olduğu gibi alıp devam ettirenler var, diğer yanda ise çağın bilime getirdiği yenilikler ve yeni imkânlardan yararlanarak, çağdaş ve evrensel bilim ve metodları da kullanarak yenileştirenler, geliştirenler var. Belli bir zamandan sonra Batı'da, sosyal ve tabii bilimlerde kullanılan metodları, vahiy kökeninden bağımsız bir vakıa olarak dine uygulayan 'din bilimleri' ortaya konmuştur. Yenileştirme (tecdîd) faaliyetinde Müslüman ilim adamları, vahiyden bağımsız olmaksızın bu bilimlerin verilerinden de yararlanmaktadırlar. Sonuç olarak, bir krizden değil, belki biraz gecikmeyle gerçekleşmekte olan gelişmeden söz edebiliriz. Çeşitlilik, düzensizlik, sürecin hızı... kriz işareti değil, işin tabiatının gereğidir.

Günümüzde Müslüman bilim adamının müşterek donanımı hâline gelmiş olan klasik İslami ilimler ve çağdaş (normatif-deskriptif) beşerî bilimler arasında ne türden bir ilişkiyi (örtüşme, karşıtlık, bütünleme vb.) sağlıklı ve/veya gerekli görüyorsunuz?

Deskriptif ve normatif çağdaş bilimler/disiplinler ile onlarla ilgili gerçeklik ve uygunluk her zaman, her yerde ve değişmez olarak örtüşmez. Bu bilimlerin verileri 'gerçeklik ve uygunluk' değerlendirmeleri yönünden önemli ölçüde görecelidir, değişmeye açıktır. Hem İslam'ı öğrenme hem de onun amacına uygun bir dünya hayatını gerçekleştirme amacıyla bu (çağdaş) disiplinlerden yararlanmak tabiidir; ancak, bilim ile bilimcilik arasındaki farkın farkında olmak şarttır.

Sizce klasik İslami disiplinlerin müstakil usûlleri var mıdır yoksa bu disiplinleri bir usûl altında toplamak mümkün müdür? Söz konusu klasik usûl(ler) çağdaş dönemde bir yeterlilik ve bilimsellik sorunuyla karşı karşıya mıdır ve klasik usûl(ler) bağlamında çağdaş bilimsel yöntemler ne anlam ifade etmektedir?

Çağdaş bilimler gibi çağdaş yöntemlerde de son asır içinde çok önemli değişme ve gelişmeler olmuştur. İman ve ibadet çerçevesindeki Allah-kul ilişkisinin bilgisinde vahiyden başka bilgi kaynağı ve vahyi merkeze alan metoddan başka metod geçerli olmaz. Müminin dünya hayatını, dinin amaçlarına uygun olarak en iyi, en verimli, en sağlıklı yaşaması konusuna gelince, hem çağdaş bilimlerden hem de yöntemlerden yararlanmak kaçınılmazdır. İslami ilimlerde metodoloji, nasslarla ortaya konmuş değildir. Nasslara dayanmakla beraber, beşerî ve evrensel düşünce ve değerler de bu metodolojinin oluşmasında önemli paya sahiptir. Mesela Allah'a iman doğrudan bir din konusudur (İslamidir), Allah'ın varlığı-

nı ispat için kullanılan deliller ise akla, evrensel düşünceye, düşünme ve bilme kabiliyetine dayanmaktadır; bu sebeple, çağlar boyunca değişmiş, yeni ispat delilleri ortaya konmuştur. Başta kelam diye bir İslami ilim dalı yoktur, ortaya çıkarken de İslam âlimleri, başka kültür, din ve düşünceleri tanımış, onları ayna gibi kullanarak kendi yöntem, inanç ve düşüncelerini ortaya koymuşlardır.

Bence bütün İslami ilimler için geçerli, genel, bütünleyici bir metodolojiye ihtiyaç vardır; bunun dışında kalan ve ilgi alanına mahsus bulunan, ama yine de bütünün içinde yer alan yöntemler olabilir.

Genelde İslam dünyasında ve özelde Türkiye'de İslami ilimlerle ilgili çalışmaların ve İslami ilimler eğitiminin düzeyini yeterli buluyor musunuz? Yeterli buluyorsanız, örnek gösterebileceğiniz model(ler) ne(ler)dir? Yeterli bulmuyorsanız, sizce temel sorunlar nelerdir ve bu sorunların aşılması için ne gibi tedbirler alınmalıdır?

İslami ilimler, iman dışında bir bağ (ideoloji, menfaat, siyaset...) ile bağlı olmamalı, bu bakımlardan hür ve bağımsız olmalıdır. Okullar bağımsız olmaz, pratik hayata yönelik programları uygularlar. İlim, ya resmî okul dışında ya da okul üstünde (lisans sonrası) yapılır. İslam dünyasında ve Batı'da İslami ilimlerle ilgili ciddi ve kaliteli çalışmalar, bu çalışmaları yürüten örgütler ve kurumlar vardır. Türkiye'de İlahiyat fakültelerinde yapılan lisans üstü çalışmaların kaliteleri gittikçe iyileşmektedir. Bundan otuz kırk yıl önceki tercüme furyasının yerini, bugün bazıları özgün ve kaliteli telifler almaktadır. Yapılanlar yeterli bulunduğu ân eksilmeye başlar, tamamlanmaya muhtaç hâle gelir; kaldı ki, henüz yeterli bulunma noktasından uzaktırlar. Ama hedefe doğru yönelme gerçekleşmiş, ilerleme başlamıştır. Ben, *islâmiyât* çevresi ile İSAM'ın ilmî çalışmalarını ümit verici olarak görüyorum. En önemli problemler bağımsızlık, finansman ve rehberlikle ilgili olanlardır; bunlar da aşılamaz değildir.

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Dinî ilimler-dünyevi ilimler ve âlet ilimleri-ulvi ilimler ayırımı üzerine bi edilen geleneksel ilimler tasnifine katılıyor musunuz? Katılıyorsanız, siz bu tasnif bugün ne anlama gelmekte ve çağdaş normatif (ahlâk, siyaset, h kuk, iktisat) ve deskriptif (sosyoloji, psikoloji, antropoloji, dilbilimleri, tarih felsefe) beşerî disiplinlerden nelere tekabül etmektedir? Katılmıyorsanız, siz alternatif bir ilimler tasnifi nasıl olabilir?

'İslami ilimler' tamlaması bağlamında düşünüldüğünde, sizce ilim alanında 'İsla mi' nitelemesi ne anlama gelmektedir ve bir ilmî faaliyeti 'İslami' kılan unsur ne dir (söz konusu ilmî faaliyetin konusu mu, metodu mu, öznesi mi, alanı mı vs.)

Çağdaş dönemde klasik İslami disiplinlerin (tefsir, hadis, kelam, fıkıh) bir kriz yaşamakta olduğu teşhisine katılıyor musunuz? Katılmıyorsanız, sizce bu teşhis hatası nereden kaynaklanmaktadır? Katılıyorsanız, sizce bu kriz ne derecede mezkur İslami disiplinlerin tahsiline ilişkin sıkıntılarla ve ne derecede bu disiplinlerin tecdidine ilişkin sıkıntılarla bağlantılıdır?

Günümüzde Müslüman bilim adamının müşterek donanımı hâline gelmiş olan klasik İslami ilimler ve çağdaş (normatif-deskriptif) beşerî bilimler arasında ne türden bir ilişkiyi (örtüşme, karşıtlık, bütünleme vb.) sağlıklı ve/veya gerekli görüyorsunuz?

Sizce klasik İslami disiplinlerin müstakil usûlleri var mıdır yoksa bu disiplinleri bir usûl altında toplamak mümkün müdür? Söz konusu klasik usûl(ler) çağdaş dönemde bir yeterlilik ve bilimsellik sorunuyla karşı karşıya mıdır ve klasik usûl(ler) bağlamında çağdaş bilimsel yöntemler ne anlam ifade etmektedir?

Genelde İslam dünyasında ve özelde Türkiye'de İslami ilimlerle ilgili çalışmaların ve İslami ilimler eğitiminin düzeyini yeterli buluyor musunuz? Yeterli buluyorsanız, örnek gösterebileceğiniz model(ler) ne(ler)dir? Yeterli bulmuyorsanız, sizce temel sorunlar nelerdir ve bu sorunların aşılması için ne gibi tedbirler alınmalıdır?

Kavramlar, tanımlar, tasnifler, usûller bütün İslami faaliyetlerin temel tartışma konuları arasında yer alır. Çünkü gerçekleştirilecek ilmî faaliyetlerin başarısı, bunların sağlıklı-tutarlı olmasıyla yakından ilgilidir. Çürük temel üzerine sağlam bina inşâ etmek ne kadar mümkün ve makul ise, sağlıklı ve tutarlı olmayan kavram, tanım, tasnif ve usûllerden hareketle sağlıklı sonuçlara götüren ilmî faaliyetler gerçekleştirmekte o kadar mümkün ve makuldür. Bu hususu pek çok kültür ve medeniyette olduğu gibi, İslam medeniyet ve kültüründe de gözlemlemek mümkün-

dür. Böyle bir gözlemi en açık bir biçimde yapabileceğimiz alan ise, İslam tarihi boyunca yapılan ilmî tasnifler ve özellikle de 'İslami ilimler' kavramıdır. Bu alanda geçmişte atılan birtakım yanlış adımları veya geçmişte bu alanda ortaya konanları aynen bu gün de sürdürmeye çalışmanın sonuçları hepimizin gözleri önündedir. Bugün içinde bulunulan durumun, beraberinde getirdiği 'geçmişi sorgulama' ve 'özeleştiri' eğilimleri, artık giderek metodolojik alanlara doğru genişlemekte, buna bağlı olarak da meseleler, metodolojiyle yakın ilgisi bulunan epistemolojik tutumlar ve zihniyet problemlerini de kapsar hâle gelmektedir. Bu bağlamda özellikle iki noktadaki sıkıntılı durum ön plana çıkmaktadır:

'İslami ilimler' kavramının meşruiyeti, neleri kapsayıp, neleri dışladığı hususuyla, "tefsir-hadis-fıkıh-kelam-tasavvuf-siyer vb. klasik İslami ilimler"in, geçmişin kötü bir kopyası olarak bu şekilde varlığını sürdürüp sürdürmeyeceği hususu.

Bu iki husus, beraberinde bugüne kadar yapılan ilim tasniflerinin, çeşitli disiplinlerin birbiriyle ilişkilerinin, kavramsal çerçevelerin ve metodolojilerin kapsayıcı ve tarihî bir bakış açısıyla gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu, pek çok bilim adamının ancak uzun çalışmalar sonunda üstesinden gelebileceği çetin bir meseledir. Burada bizim yapmaya çalıştığımız şey ise, bu konularla ilgili olarak bir başlangıç yapmaktan ibarettir. Bu sebeple de, değerlendirmelerimizin oldukça teknik, teorik ve genel nitelikte olması kaçınılmaz görünmektedir. Bir bakıma burada 'problematik' yapmaya çalışılacak, müşahhas çözümler şu safhada mümkün olmadığı için sadece çözüme ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Dinî ilimler –dünyevi ilimler; âlet ilimleri-âli ilimler (veya araç ilimler-amaç ilimler) ayırımı üzerine bina edilen geleneksel ilimler tasnifi pek çok açıdan problemli bir tasniftir. Özellikle de dinî-dünyevi ilimler ayırımı gizli bir sekülerlik ima ettiği için, hayatın tamamını kuşatan talepleri bulunan İslami öğretinin bütünlüğünü parçalayıcı bir nitelik arz etmektedir. Bu tür bir parçalanmışlık Müslümanların dünya görüşlerini ve zihniyetlerini de etkilemiş, bunun sonuçları da son derece vahim olmuştur. İslami ilimler alanında çalışan bir ilim adamının 'hoca, şeyh, üstad' diye eli öpülüp duası istendiği hâlde; tıp, astronomi, felsefe, sanat, siyaset, ekonomi vb. dallarda çalışan bir ilim adamının, bırakın elinin öpülüp duasının talep edilmesini, 'İslam âlimi' olarak nitelendirildiği bile pek görülmemiştir. Bu noktada şu soruyu sormak yeterli olsa gerektir: İslam medeniyeti, sadece Ebû Hanîfe, Şâfi'î, Mâlik, Ahmed b. Hanbel, İbn İshâk, İbn Hişâm, İbn Sa'd, Taberî, İbn Ebî Hâtim, Abdurrazzâk, İbn Ebî Şeybe, Humeydî, Sa'îd b. Mansûr, el-Hasan el-Basrî, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ, Nazzâm, Mâturîdî, Eş'arî, Cuveynî vb. gibi fıkıh, hadis, tefsir, kelam ulemasının ürünü müdür, yoksa en az onlar kadar Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Ruşd, İbn Haldûn, İbnu'l-Heysem Câbir b. Hayyân, Bîrûnî, Harizmî, Nasruddîn et-Tûsî, Ebûbekr er-Râzî, İbnu'n-Nefîs gibi fizik, kimya, astronomi, tıp, farmakoloji, geometri, matematik, psikoloji, mimari, şehircilik, dinler tarihi, coğrafya, müzik, filoloji, zooloji, botanik vb. alanlarda çalışmalar yapan ulemanın[1] ürünü müdür?

[1] Bu konuda Fuad Sezgin'in *Muḥâdarât fî târîḫi'l-'ulûmi'l-'arabiyye ve'l-islâmiyye*'sine (Frankfurt 1984) bakılabileceği gibi, bu alanda onun yayımlamış olduğu yüzlerce ciltlik literatüre de bakılabilir.

İlk kategoridekiler 'İslam âlimi' de, ikinci kategoridekiler değil mi? Aralarında ne fark var? İlk kategoridekiler Kur'an metnindeki ayetleri, ikinci gruptakiler ise evrendeki ayetleri incelemekte değil miydi?

Bugün İslam dünyasında her şeyin çözümünü İslami ilimler denilen nass (metin) merkezli disiplinlere bağlayan zihniyetin eksik tarafı da işte bu tek yönlü bakış açısı olsa gerektir.

Alternatif bir ilimler tasnifinin nasıl olması gerektiğine gelince; öncelikle 'İslami' nitelemesini merkeze alan bir tasnif yapmakta ısrar etmekten vazgeçilmeli –elbette bu İslami ilkelerimizi bir tarafa bırakmak anlamına gelmez– veya İslami nitelemesini bütün disiplinleri kuşatacak şekilde kullanma cihetine gidilmeli veya disiplinler konularına ve yöntemlerine göre tasnif edilmelidir. Buna göre, İslami ilke ve değerlerimize uygun bütün ilmî faaliyetler için 'İSLAMİ İLİMLER' nitelemesini kullanmak; klasik İslami ilimler içinse, konusunun doğrudan İslam olması itibarıyla 'İSLAMBİLİM' kavramını tercih etmek şeklinde bir teklif ileri sürülebilir. Böylece 'İslami' sıfatını, her türlü ilmî faaliyetin İslam'a uygunluğunu ifade etmek amacıyla; 'İslambilim' de, bir bilimsel faaliyetin konusunu İslam olduğunu işaret etmek amacıyla kullanmış ve ikisi arasındaki karışıklığı da gidermiş olabiliriz.

Aslında geleneksel olarak İslami ilimler adı verilen disiplinler, büyük ölçüde dinî metinlerin sübut, delalet ve yorum meselesiyle ilgilendiği için, ortak paydalarının 'kurucu metinler' (*en-naṣṣ*) olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak, bu metinler, boşlukta değil tarihin belli bir döneminde ve belli bir toplumda oluştuğu; daha sonra da tarihte ve toplumda devam ettiği için, bir yandan 'dil' bir yandan da 'tarih'le ilgilidir. Dolayısıyla, en genel anlamda 'dilbilimleri' ile 'tarih bilimi' üst başlığı altında yer almaları mümkündür. İslami ilimler adı verilen disiplinlerin mahiyetinin tam olarak kavranabilmesi için bu noktayı biraz daha açmak gerekir:

Temel İslami ilimleri, Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri, tefsir, kıraat, hadis ilimleri, hadis tarihi, siyer, magazi, şemail, hadis şerhçiliği, fıkıh, fıkıh usûlü, fıkıh tarihi, kelam, kelam tarihi, tasavvuf, tasavvuf tarihi, dinler ve –siyasi, fıkhi, kelami– mezhepler tarihi, İslam sanatları tarihi şeklinde kabul edecek olursak, bu disiplinlerin şu ortak özellikleri paylaştıkları kolayca görülür:

a) Bu disiplinlerin hepsi de, Kur'an ve –Hz. Peygamber dahil– ilk nesil Müslümanlarının dönemlerine ait tarihî bilgiler etrafında oluşmuş, gelişmiştir. Bir başka ifadeyle bu disiplinlerin tamamının ortak malzemesi Kur'an/ayetler ve Kur'an dışında her türlü naklî bilgi/rivayetlerden ibarettir. Bu açıdan bakıldığında, İslami ilimlerin malzemesinin en genel anlamda 'tarihî' bilgi olduğu söylenebilir. Nitekim kıraat, tefsir, fıkıh, kelam, siyer, şemail, magazi, zühd vb. alanların birbirinden ayrılıp bağımsız birer alan hâline gelmeden önce, hadis rivayet geleneği içerisinde, isnadlı bilgiler şeklinde kaydedilip nakledilmesi de, bu ortaklığın bir göstergesi sayılabilir.

İslami disiplinlerin hemen hepsini ilgilendiren konularla ilgili konu başlıklarına, yani akaid, kelam, mezhepler, fıkıh, tefsir, Kur'an tarihi, peygamberler tarihi, siyer, magazi, şemail, zühd vb. bölümlere hadis literatürünün pek çoğunda rastlanmasını, başlangıçta, İslami disiplinlerin ortak bir alanı paylaştıklarının bir başka delili olarak görmek de mümkündür.

b) Bütün bu alanların ortak malzemesini oluşturan bu 'tarihî' nitelikteki metinlerin –ayet, hadis ve diğer rivayetler– 'Arapça' olması, bir diğer ortak unsura, yani 'dil' unsuruna işaret etmektedir.

Bu ise İslami ilimler adı verilen disiplinlerin bir yönden de evrensel anlamda bir kategori olarak 'dilbilimleri' altına yerleştirilebileceğini gösterir.

c) Ancak İslami ilimleri sadece 'tarih' ve 'dilbilimleri'ne indirgemek eksik bir değerlendirme olur; zira bu disiplinler –en azından bazıları– mantık, felsefe, psikoloji gibi bilgi alanlarından da yararlanmışlardır. Mesela mantık, fıkıh ve usûl-i fıkıhta; felsefe yine usûl-i fıkhın belli bahislerinde; felsefe ve psikoloji ise bilhassa tasavvuf alanında kullanılmıştır. Tabiatıyla gerektiğinde matematik, astronomi, tıp, geometri, fizik, kimya vb. bilgi dallarından da sınırlı bir biçimde yararlanıldığını unutmamak gerekir. Ancak, burada işaret ettiğimiz bilgi dallarının 'tarih' ve 'dilbilimleri' kadar belirleyici olmadıklarına da burada işaret edilmelidir.

İslami ilimler hakkında daha sağlıklı bir fikir edinebilmek için işaret edilmesi gereken diğer bir husus da, bu başlıkta yer alan 'ilimler' nitelemesinin gerçekte ne kadar doğru olduğudur. Bu soruya burada kesin ve kestirme bir cevap vermek mümkün değildir; ancak en azından bu konuda bazı tespitlerde bulunmaktan da geri kalmamak gerekir. Bu konuda söylenebileceklerin başında, 'İslami ilimler' adı verilen disiplinler içerisinde 'bilim'den ziyade 'bilgi, malumat' kategorisine dahil edilebilecek geniş bir alanın bulunduğudur. Basite indirgeyerek söyleyecek olursak, 'bilim'in, bilinenlerden bilinmeyenlere doğru bir üretim faaliyetine işaret ettiğini, keza problem çözme özelliğinin de bilimin önemli bir özelliği olduğunu; bu açıdan bakıldığında 'İslami ilimler' içerisinde bu özelliklere sahip olmayan pek çok alanın bulunduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu 'bilgi/malumat' alanlarına en fazla Kur'an ve hadis ilimleri içerisinde rastlandığını hemen belirtelim. Önce, Kur'an –tefsir ve hadisin belli metodu, yöntemi, usûlü olan birer ilmî disiplin olduğunu ima eden 'tefsir usûlü' ve 'hadis usûlü' kullanımına bir göz atalım. Bu ve benzeri kullanımların modern kullanımlar olduğunu, geleneğimizde bu tür bir kavramsallaştırmanın mevcut olmadığını, geleneksel kullanımın ise 'ulûmu'l-kur'ân', 'ulûmu'l-hadîs' veya 'mustalahu'l-hadîs' şeklinde olduğunu biliyoruz. Bu kullanımlardan ulûmu'l-kur'ânın 'Kur'an ilimleri; ulûmu'l-hadîsin 'hadis ilimleri' şeklinde çevrilmesi ve algılanması ise, anakronik bir 'galat-ı meşhûr'dan başka bir şey değildir. Bilakis ulûmu'l-kur'ân ve 'ulûmu'l-hadîs'i, bu isim altında yazılmış olan eserlerin muhtevasına ve bu eserlerin tarihî gelişimine bakarak 'Kur'an –ilimleri değil– bilgileri', 'hadis –ilimleri değil– bilgileri' şeklinde çevirmek daha isabetli görünmektedir. İlim ile bilgi arasındaki farkı daha açık bir biçimde görebilmek için 'ilmu'l-mantık' ve 'ilmu'l-ferâ'iz' terkiplerinin mukayesesi yeterince açıklayıcı olabilir. Bu iki terkipten ilkini 'mantık ilmi' şeklinde çevirmek mümkün ise de, ikincisini 'feraiz ilmi' şeklinde çevirmek pek doğru olmasa gerektir. Bilakis bu ikinci terkibi 'feraiz bilgisi' şeklinde çevirmek daha doğru görünmektir. Çünkü feraizde mirastan pay alabilecek hisse sahipleri, mantıken mümkün olan bütün ihtimaller göz önüne alınarak önceden belirlendiğinden, yeni durumların ortaya çıkması nadiren söz konusu olup bu alanda ortaya konmuş olan hazır çözümler dışında yeni bir bilgi üretimi neredeyse sadet dışıdır. Dolayısıyla, feraiz söz konusu olduğunda, olsa olsa bu bilgilerin sürekli olarak mevcut durum-

lara 'uygulanması' imkânından bahsedilebilir. Diğer bir ifadeyle ortada, konusu ve yöntemi olan bir bilim dalı değil, uygulanması/uyarlaması gereken hazır 'formüller/çözümler' söz konusudur. Ama 'mantık'a gelince durum tamamen farklıdır; zira mantık, hem bizatihi kendi alanında, hem de diğer İslami ilimler alanlarında –mesela özellikle usûl-i fıkıhta– sürekli yeni bilgiler ve çözümler üretebilen 'üretken/problem çözücü' bir disiplin olarak ortaya çıkmaktadır.

'Kur'an bilgileri' ve 'hadis bilgileri' ve 'hadis ıstılahları' terkiplerinin daha gerçekçi tanımlamalar olduğunu, bizatihi bu başlıklar altında telif edilmiş olan eserlerin muhtevasının tetkikinden de çıkarmak mümkündür. Mesela 'ulûmu'l-kur'ân'a dair herhangi bir eserin içindekiler/konu fihristine bir göz atmak bile bu tespiti doğrulamak için yeterli olabilir. "Târîḫu 'Ulûmi'l-Ḳur'ān", "Nuzûlu'l-Ḳur'ān", "el-Hikem ve'l-Esrāru fî Tencîmi'l-Ḳur'ān", "Evvelu mā nezele ve āhiru mā nezele", "Esbābu'n-Nuzûl', "el-Mekkî ve'l-Medenî", "Cem'u'l-Ḳur'ān", "Tertîbu Āyāti'l-Ḳur'ān ve Suverihi", "Kitābetu'l-Ḳur'ān ve Târîḫuhu", "el-Ḳırā'at ve'l-Ḳurra", "et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn", "Tercemâtu'l-Ḳur'ān ve Ḥukmuhâ", "en-Nesḫ", "Muḥkemu'l-Ḳur'ān ve Muteşābihuhu", "Uslûbu'l-Ḳur'āni'l-Kerîm", "Î'cāzu'l-Ḳur'ān", "Ma'rifetu'l-Ḥaḍarî ve's-Seferî, en-Nehârî ve'l-Leylî eş-Şayfî ve'ş-Şitâ'î el-Firâşî ve'n-Nevmî, el-Arḍî ve's-Semâ'î", "Keyfiyyetu İnzâlihi", "Tecvîdu'l-Ḳırâa", "Ğarîbu'l-Ḳur'ān", "el-Vucûh ve'n-Nazâ'ir", "İ'râbu'l-Ḳur'ān", "Emsâlu'l-Ḳur'ān", "Aḳsâmu'l-Ḳur'ān", "Mubhemâtu'l-Ḳur'ān", "Faḍâ'ilu'l-Ḳur'ān", "Ḫavâṣṣu'l-Ḳur'ān" vb. başlıklar 'ulûmu'l-kur'ân'a dair her eserde görülebilecek başlıklardır.[2]

Benzer tespitler 'ulûmu'l-hadîs'e dair eserler için de aynen geçerlidir.

"el-'İlmu bi'n-Nāzil", "el-Mesânid mine'l-Esânid", "A'mâlu'l-Muḥaddiṯîn", "el-Mevḳufât mine'r-Rivâyât", "Elḳābu'l-Muḥaddiṯîn", "eṣ-Ṣaḥâbe ve Meratibuhum", "Rivâyetu'l-Aḳrân", "el-Mursel", "el-Muteşâbih fî Ḳabâ'ili'r-Ruvât ve Buldânihim", "el-Muḍṭarib el-Munḳaṭı'", "el-Mu'an'an", "Mağâzî Rasûlillâh ve Serayâhu ve Bu'ûṯuhu ve Kutubuhu", "el-Mu'dal", "el-E'immetuṣ-Ṣiḳât el-Meşhurûn", "el-Mudrac", "el-Ebvâb elleti yecma'uha Aṣḥabu'l-Ḥadîs", "et-Tâbi'ûn", "Etbâ'u't-Tâbi'în", "Târîḫu'l-Ḥadîṯ-Tedvînu'l-Ḥadîṯ, "Ma'rifetu'l-Ekâbîr", "er-Rıḥletu fî Talebi'l-Ḥadîṯ", Ma'rifetu Evlâdi'ṣ-Ṣaḥâbe, Dûru'l-Ḥadîṯ ve Elḳābu'l-Muḥaddisîn, eṣ-Ṣaḥîḥ ve's-Saḳîm, Taḥammulu'l-Ḥadîṯ, Fıḳhu'l-Ḥadîṯ, Ḳutubu'l-Ḥadîṯ Rivâyeten ve Merâtibuhâ, Nasiḫu'l-Ḥadîṯ ve Mensûḫuhu, Şurutu'r-Râvî, Ğarîbu'l-Ḥadîṯ, Aḳsamu'l-Ḥadîṯ, el-Meşhûr, el-Ğarîb, Muṣṭalaḥât el-Muştereke beyne'ṣ-Ṣaḥîḥ ve'l-Ḥasen ve'ḍ-Ḍa'if, el-Efrâd, Ṭabaḳâtu'r-Ruvât, el-Mudelliṣun, el-İḫve ve'l-Aḫavât, Ḳunâ eṣ-Ṣaḥâbe, Buldânu'r-Ruvât, el-Mevâlî ve Evlâdu'l-Mevâlî, Âdâbu'l-Muḥaddiṯ ve Ṭâlibi'l-Ḥadîṯ vb. başlıklar ulûmu'l-hadîse dair hemen her eserde rastlanabilecek başlıklardır.[3]

Gerek ulûmu'l-kur'ân, gerek ulûmu'l-hadîs türü eserlerin neredeyse tamamının bu gibi konuları ele aldıkları düşünüldüğünde, bunların konusu ve yöntemi olan birer ilim dalı olmaktan çok, büyük ekseriyeti 'tarihî bilgiler'den oluşan 'malumat' olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

[2] Bu konu başlıkları Suyûtî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân* (Mısır 1278) ve Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân* (Mısır 1362) adlı biri klasik biri çağdaş iki eserden derlenmiştir.

[3] el-Hakîm en-Neysâbûrî, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-ḥadîṯ*, (Haydarabad baskısının el-Medine el-Munevvera 1397 ofset baskısı); İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-ḥadîṯ* (Haleb 1386) ve Dr. Subhî es-Sâlih, *'Ulûmu'l-ḥadîṯ ve muṣṭalâḥuhu* (Beyrut 1975) adlı ikisi klasik biri çağdaş üç eserden derlenmiştir.

Benzer bir tespiti yine siyer, şemail ve İslam tarihi alanları için de yapmak mümkündür. Nitekim bu alanda yapılan klasik dönem çalışmalarının hangi metod/usûl dahilinde gerçekleştirildiğine dair –sistemsiz bir iki teşebbüs dışında– elimizde derli toplu bir bilgi bile yoktur.

Sözü edilen sistemsiz birkaç teşebbüs –ki burada İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'si dışında, Taberî'nin *et-Târîḫ*'inin girişine; Sehavî'nin *el-İʿlan bi't-tevbîḫ*'ine, Subkî'nin *Ṭabaḳâtu'ş-şâfiʿiyye*'sindeki Ḳâ'idetun fî'l-Mu'errihîn başlıklı kısa bir bölüme (Ahmed b. Sâlih el-Mısrî'nin tercüme-i hâline ayrılan bölümün sonunda) ve Kâfiyecî'nin *el-Muḫtaṣar fî 'ilmi't-târîḫ*'ine işaret edilebilir– dışında siyer, şemail ve İslam tarihine dair yazılan eserlerde tarihî malzemenin hangi esaslar dahilinde ele alındığı, neye göre bilgilerin seçiminin gerçekleştirildiği belli değildir. Dolayısıyla İslam tarihçiliğini, kaynak ve metod açısından oturmuş bir geleneği bulunmayan ve daha ziyade bilimsel bir tarih tedkiki için 'malzeme' niteliği arz eden, bir bilgi, bir malumat deposu olarak değerlendirmek pek yanlış sayılmaz. Sonuç itibarıyla İslam tarihçiliğinin konusu ve yöntemi belli olan, gerçek ve modern anlamda ilmî bir disiplin olduğunu ileri sürmek hayli zordur.

Tekrar başa dönerek söyleyecek olursak, Kur'an ilimleri, hadis ilimleri ve siyer-şemail-İslam tarihi, aslında kelimenin tam anlamıyla bir ilim olmaktan çok, 'bilgi-malumat' denmeye daha layık ve tarihî malumat olma özelliği ağır basan bir mahiyettedir.

Ayrıca bu 'ilimlerin' haklarında bilgi verdikleri Kur'an ve hadis-siyer-şemail –İslam tarihi malzemesi veya kısaca rivayet malzemesi– bütün İslami disiplinlerin ortak malzemesini oluşturduğu için, bu sebeple de Kur'an ve hadisle etrafında oluşan bilgi alanlarının, bağımsız disiplinler olmaktan ziyade, bütün İslami disiplinlerin ortak malzemesini oluşturduğu söylenebilir.

Peki bu Kur'an-hadis-siyer-şemail malzemesini inceleyen ve İslami ilimler terkibindeki 'ilim' nitelemesini hak eden 'İslami ilimler' yok mudur? Bu soruya doğrudan değil, dolaylı olarak verilebilecek cevap bizce şudur: Kur'an ve hadis ilimlerine nazaran –yani görece olarak– ilim olma niteliği taşıyan disiplinlerin kelam, fıkıh ve tasavvuf olduğu söylenebilir. Bu üç disiplinin de ortak malzemesi Kur'an ve hadistir. Bunlardan kelam, bu malzemenin metafizik alanla ilgili kısmını inceleyip sistemleştirir; fıkıh, tatbikata (amel) ilişkin bilgileri inceleyip sistemleştirir; tasavvuf da insan, nefis ve ahlak konularındaki bilgileri inceleyip sistemleştirir.

Bu üç disiplini Kur'an ve hadis ilimlerine nazaran biraz daha 'ilim' olmaya yaklaştıran, her üçünün de Kur'an-hadis malzemesini işlerken, bu naklî bilgi yanında düşünceyi, aklı ve akli yöntemleri de kullanmalarıdır. Bir anlamda bu disiplinler, nakil yanında akla; rivayet yanında dirayete, nassın yanında yorum ve düşünceye de başvurmaktadır. Kısaca bu üç disiplini ilmî olmaya yaklaştıran temel unsur, nakil yanında akla –yani spekülatif ya da sezgisel olsun düşünceye–, bünyelerinde yer vermeleridir.

Bu üç disiplini daha 'ilmî' yapan önemli bir diğer husus da, her üçünün de verili/naklî bilgilerden hareketle yeni çözüm ve yorumlar geliştirme özellikleridir. Bu, bilinenlerden hareketle bilinmeyeni ortaya koyma; yani yeni bilgi, yorum ve çözümler üretme özelliğini en fazla taşıyan disiplin ise, hiç kuşkusuz 'usûl-i fıkıh'tır. Bu özelliğinden dolayıdır ki, bizce, İslami ilimler yelpazesinde yer

alan disiplinler içerisinde, gerçekten ilim olmaya en yakın duran, usûl-i fıkıhtır. Bu tespitin doğruluğunu biraz daha detaylı bir biçimde ortaya koymak gerekirse, kanaatimizce şu noktalara dikkat çekmek yeterli olacaktır.

a) Usûl-i fıkıh, alanı fıkıh olmakla birlikte kelami/teolojik temelleri olan bir yöntemdir.

b) Sadece yöntem/metod değildir, aynı zamanda belli bir epistemolojik tutuma dayanır.

c) Kur'an ve hadis ilimleri denilen bilgi manzumesinin büyük bir kısmını bünyesinde barındırır.

d) Kur'an ve hadisleri/nassları anlama ve yorumlama konusunda bir yöntem olduğundan da söz edilebilir.

e) Eleştirel bir mantığı ve hatta bizzat 'mantık' disiplinini bünyesinde barındırabilen bir disiplindir.

f) Usûl-i fıkıh, nihai amacı, nasslarda mevcut olmayan yorum ve çözümler ortaya koymayı amaçlayan bir disiplindir.

Ancak, bütün bu olumlu yönlerine rağmen klasik usûl-i fıkıh geleneğinin bazı eksiklikleri ve zaafları da bünyesinde barındırdığını, ama İslami bir metodoloji geliştirme yolunda zemin teşkil etmeye ve istifade edilmeye en elverişli alanın da yine usûl-i fıkıh olduğunu belirtmek de gerekir.

Eksiklik ve zaaflarına gelince:

a) En göze çarpan husus, usûl-i fıkhın İslami öğretinin bütün alanlarına –kabaca kelam, fıkıh, tasavvuf alanlarına– uygulanabilecek kapsamlı bir yöntem olarak değil, sadece fıkıh/ahkâm alanına yönelik bir usûl olarak kurgulanmış olduğudur.

b) Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya ilişkin esasların yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Mesela Kur'an'ı parçacı/atomcu bir yaklaşımla ele alması; özellikle Kur'ani terminolojiyi semantik açıdan incelemeye tâbi tutmayı ihmal etmesi; farklı kıraatlere gereken önemi vermemesi; nesh, tahsis, umum-husus vb. bahislerde bazen tutarsız yaklaşımlardan kendisini kurtaramaması burada örnek olarak zikredilebilir.

c) Sünnet/hadis alanındaki yaklaşımlara gelince, usûl-i fıkıh geleneği bu açıdan kesinlikle Ehl-i Hadîs geleneğinden daha gelişmiş, kapsamlı ve tutarlı olmakla beraber; Kur'an konusunda olduğu gibi, rivayetleri parçacı/atomcu bir yaklaşımla ele alması; hadis rivayetlerinin Hz. Peygamber'in ağzından çıkan lafızlar olmayıp her ravinin anladığını kendi ifadeleriyle aktarması sonucu oluştuğunu göz ardı edip, hadisler üzerinde çok detaylı lafzi analizlere girişmesi, özellikle hadislerin bağlamının tespitine yeterince ağırlık vermemesi; hem Kur'an'ı, hem de hadis malzemesini siyer eşliğinde ele almaması –ki bu son derece önemli bir hususdur– gibi eksikliklerine de işaret etmek gerekir.

d) Hepsinden önemlisi usûl-i fıkıh, İslami öğretiyi bir dünya görüşü olarak sistemleştirme amacına yönelmiş değildir.

e) Nihayet teşekkülü üzerinden geçen bunca asırlara rağmen, klasik yapısında kayda değer bir gelişme ve değişme olmamıştır. Bu da onu, mahiyet ve amacının tam zıddı bir biçimde 'statik' bir alan hâline getirmiştir.

Çağdaş duruma gelince, İslami ilimler adı verilen bu disiplinlerin çağımızda yaşanabilir ve sürdürülebilir bir İslami dünya görüşü ortaya koymada yetersiz kaldı-

ğı tespiti sık tekrarlanan ve pek de yabana atılmayacak kadar güçlü argümanları olan bir söylemdir. Kısaca 'geleneği sorgulama' olarak özetleyebileceğimiz ve Cemâluddîn el-Afğânî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Muhammed İkbâl gibi şahsiyetlerin öncülüğünü yaptığı bu çizginin, başta kelam olmak üzere, fıkıh, hadis, Kur'an-tefsir ve tasavvuf alanlarında pek çok egemen yorumu eleştiriye tâbi tuttukları ve bu alanlarda bir yenilik (*tecdîd*) yapmanın acil ve zorunlu bir görev olduğunu ısrarla vurguladıkları bilinen bir husustur. Ancak, bugün de hâlâ varlığını sürdüren bu çizginin, başlangıçta metodolojik boyutu ikinci plana iterek, daha ziyade egemen yorumların eleştirisiyle ilgilendiği, İslam düşüncesindeki eleştiriye açık yorumların metodolojik kökenlerine ise, ancak yakın zamanlarda dikkat çekildiği de bilinmelidir. Mamafih şu husus da gözden kaçırılmamalıdır ki, son iki yüz yıldır İslam dünyasında gerek eğitim kurumlarında, gerek kitlelerin nezdinde yaygın ve egemen olan İslami yorum, bakış açısı ve 'bilgi'nin, klasik İslami ilimlerin epistemolojik ve metodolojik esasları açısından dahi dayanıksız/sağlıksız olduğunu gösteren sayısız örnek mevcuttur. Dolayısıyla, bilginin –özellikle de bilimsel bilginin–, araştırma, inceleme, sorgulama ve eleştirinin yerini, kulaktan dolma bilgilerin, kişisel indî yorumların, zorlama te'villerin ve koskoca İslam geleneğinin çok cüzi bir kısmına ait sonuncu derecéden malumatın aldığı son birkaç yüzyılın İslam dünyasında, klasik İslami ilimler geleneğinin bile tam olarak etkili olduğunu söylemek zordur. Buna bağlı olarak bugün, İslam dünyasındaki genel halk kitlelerinin İslam algısındaki sağlıksız unsurların bir kısmının, klasik epistemolojik ve metodolojik yaklaşıma dayanılarak dahi tespiti mümkündür. Ancak, bu gibi durumlar oldukça mevzidir ve daha öncede işaret ettiğimiz gibi, klasik İslami disiplinlerin bizzat kendileri birtakım iç problemlerle malul durumdadır.[4]

Bilhassa yenilikçi çizgisinde son iki yüzyıldan beri sarf edilen entelektüel çabalar, İslami ilimlerin metodolojik problemlerine ilişkin hatırı sayılır bir literatür ortaya koymuşsa da, bu konunun yoğun bir biçimde ele alınışı son elli, hatta otuz yıl içerisinde görülen bir gelişmedir. Ne var ki, bu safhada her bir klasik İslami disiplinin epistemolojik ve metodolojik açıdan eleştirel bir değerlendirmesi henüz yapılmış değildir. Yapılan çalışmalar da belli bir hedefe yönelik kapsamlı ve sistemli çabalar olmaktan ziyade, kişisel ve bölük pörçük çalışmalar şeklindedir.

Buna rağmen, son yıllarda son derece cılız da olsa, İslami ilimler alanında genel (entegre) bir metodolojinin gereğinden[5] ve hatta imkânından[6] söz edilmesi bile son derece ümit vericidir. Bu konuda bazı şeyler söylemek gerekirse, hem teorik olarak, hem de tarihte gerçekleşmiş bir imkân olarak, böyle genel bir metodolojinin gerçekleştirilme şansının yüksek olduğunu ifade edebiliriz. Bu imkânın kendi tarihsel şartlarında gerçekleştiğine dair örnekleri ilk üç asrın İslam âlimlerinin ilmî faaliyetlerinde görmek mümkündür. Bu dönemin ilmî faaliyetlerini göz önüne aldığımızda, bugün İslami ilimler adı verilen ve birbirinden bağımsız görünen disiplinler arasındaki ayırımın, o dönemde söz konusu olmadığını, tam aksine bu ilim adamlarının genel metodolojik ilkelerden hareket ederek, her alanda

[4] Bu konuda son yüzyıllarda İslam dünyasındaki gelişmelerin eleştirel bir analize tâbi tutulduğunu, Fazlur Rahman'ın *İslam ve Çağdaşlık* (Ankara 1983) adlı eserinden bakılabilir.

[5] Bkz. Abdulhamîd Ebû Suleymân, *Crisis in Muslim Mind*, ILLT yayını; Herndon (USA) 1993, s. 100.

[6] Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 22-23.

faaliyet gösterdiklerini müşahede ederiz. Mesela, İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe, kelam, hadis ve fıkıhla ilgilenmiş, her alanda aynı epistemolojik ve metodolojik ilkeler, bağlı kalmamıştır. Mâlik de aynı ânda hadis, tefsir, kelam ve fıkıh disiplinleriyle ilgilenmiş; hatta tasavvuf geleneğinin, İslami ilimleri, 'zahir', kabuk ilimleri şeklinde nitelendirmesi sebebiyle, İslami ilimlere en uzak durmuş olması gerektiği düşünülebilen tasavvuf ehli bile yoğun biçimde Kur'an, hadis, kelam ve fıkıh disiplinleriyle ilgilenmişlerdir. el-Hâris el-Muhâsibî, Cuneyd-i Bağdâdî, daha sonraları Ahmed er-Rufâ'î, ve Abdulkadîr el-Geylânî burada zikredilebilecek olanlardan sadece birkaçıdır. Hicrî 3. ve 4. asırlarda ise İslami ilimlerin ve daha başka bilgi dallarının neredeyse tamamıyla ilgilenmiş olan ve 'ansiklopedik' âlim diyebileceğimiz şahsiyetlerin sayısında fevkalade bir artış söz konusu olmuştur. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, Câhız, İbn Kuteybe, Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Taberî, Tahavî, Cassâs, Cubbâ'î, Kâdî Abdulcabbâr gibi birkaç isim bile, bu konuda bize yeterli bir fikir verecektir. Her ne kadar bu âlimlerin İslami ilimlerin her bir alanında ayrı epistemolojik ve metodolojik tutumlar takınıp takınmadığına dair detaylı araştırmalar yapılmış değilse de, bu tür ansiklopedik âlim tipinin, İslami ilimlerin her alanına dair birikimlerini tek tek her alana da taşımış olduklarını söylemek mümkündür. En azından bu ansiklopedik tipin bugün bizim açımızdan anlamlı olduğunu bilhassa belirtmek gerekir. Zira ülkemiz de dahil İslam ülkelerinin dinî eğitim-öğretim yapan yüksek tahsil kurumlarında, İslami ilimler arasında katı bir ayırım yapıldığı ve bunun bir alanın, diğer alandaki gelişmelere ilgisiz kalacak boyutlara vardığı görülmektedir. Bu yüzden bir fıkıhçının hadisle ilgili bir konuyu, "bu konu hadisi ilgilendirir" diyerek oraya havale ettiğini; bir İslam felsefecisinin, "ben fıkıhçı, tefsirci veya hadisçi değilim" diyerek bu konuları başkalarına havale ettiğini; bir hadisçinin de, fıkıh, kelam veya İslam felsefesiyle ilgili konuları, "benim alanım değil, ben anlamam" diyerek bir yana koyduğunu; keza bir tefsircinin veya tasavvufçunun da benzer tavırlar sergilediklerini görmek zor değildir. Bu parçalanmışlık ders programlarına da yansımış durumdadır: Tefsir için ayrı bir usûl 'tefsir usûlü'; hadis için ayrı bir usûl 'hadis usûlü'; fıkıh için ayrı bir usûl fıkıh usûlü'. Hâlbuki bu usûllerde ele alınan konuların çoğu birbiriyle iç içe ve bağlantılı olup, pek çok konu her bir usûlde ayrı ayrı tekrar dahi edilmektedir. Kaldı ki, her üç usûlün birbirinden bağımsız olmaları da mümkün değildir. Çünkü her üç dalın da –hatta bütün İslami ilimlerin– ortak malzemesi Kur'an ve hadis rivayetleridir. İçerisinde ayet veya hadis geçmeyen İslami ilimlere ait bir eser olmadığına göre, rivayet malzemesi açısından sübut meselesi; Kur'an ve hadisler için de delalet meselesi, ortaklaşa hepsini yakından ilgilendiren konulardır.

Keza İslami ilimlerin ortak zeminini oluşturan Kur'an ve hadis rivayetleri malzemesine bakıldığında, bunların bünyelerinde kelami, felsefi, tasavvufi, tarihî vs. konuları barındırdığını görmek zor değildir. Bu ise, malzemenin de kendi içinde alan ayırımı yapmadığını, bilakis alanları bir bütün olarak sunduğunu gösterir.

Bu değerlendirmeden hareketle, bugün başlangıçtakine benzer şekilde İslami ilimlerin, özellikle epistemolojik ve metodolojik açıdan genel bir usûle kavuşturulmasının imkânı tartışılmalıdır. Kanaatimizce klasik usûl-i fıkıh, bir yandan tefsir usûlü –doğrusu ulûmu'l-kur'ân– ve hadis usûlü –doğrusu ulûmu'l-hadîs– ile ilgili konuları bünyesinde barındırırken, diğer yandan genel anlamda dinî nass-

ları anlama ve yorumlamayla ilgili konuları içermektedir. Bu örnek daha da geliştirilerek 'genel İslami metodoloji', 'İslam'ı Anlama Metodolojisi' veya Şerîatî'den iktibasla 'İslambilim' geliştirme yönünde birtakım adımlar atılabilir. Bu genel metodolojinin teşkilinden önce, her bir İslami disiplinin, epistemolojik ve metodolojik açıdan ne gibi bir katkıda bulunabileceğini tespit etmek üzere, başlangıçtan bugüne kadar bütün gelişmeler gözden geçirilmeli, genel bir metodolojide yer alabilecek unsurlar belirlenmelidir. Buna paralel olarak, çağdaş disiplinlerden İslami ilimler alanıyla ilgili olabileceklerden hangi konularda nasıl yararlanabileceği üzerinde çalışmalar yapılmalıdır. Daha sonra ise, geleneksel ile çağdaşın, klasik ile modernin, eski ile yeninin 'genel İslami metodoloji' çatısı altında nasıl uyumlu bir bütün oluşturabileceği meselesine el atılmalıdır. Ancak bu bütünleştirme (entegrasyon) safhasının mutlaka derin bir felsefi temele dayandırılması gerektiği unutulmamalıdır. Bu bütünleştirme işlemi gerçekleştirilirken, çeşitli epistemolojik ve metodolojik tutumların tarihte yol açtığı olumsuzlukların tekrarlanmaması için, gereken tedbirlerin alınması da ihmal edilmemelidir.

Sosyolojik bir vakıa olarak bugün hâlâ yaşayan bir 'mezhep' olgusundan söz edilebilirse de, İslami ilimler alanında artık bu olgunun aşılması ve bilhassa konumuz olan metodolojik çalışmalarda, Sünni, Şii, Mutezili, Zeydî, İbadî, sufi vs. bütün geleneklerden yararlanma cihetine gidilmeli ve bu açıdan da bir kapsayıcılık ve bütünlük esas alınmalıdır. Nitekim iki farklı geleneğe mensup olmalarına rağmen, kendi alanlarında birbirine çok yakın epistemolojik ve metodolojik tutumlar sergileyen ilim adamlarının mevcudiyeti[7] bu tür bir bütünlüğün –veya ortaklığın– imkânsız olmadığını gösterir. İslam dünyasının müşterek tavırlar sergilemeye olan ihtiyacı daha da hissedildikçe, böyle mezhepler üstü –veya arası– arayışların daha da hızlanacağı muhakkaktır. Kaldı ki, artık bu mezhep farklarını hak –bâtıl; fırka-yı nâciye– fırak-ı dâlle ekseninde ele alma alışkanlığını da süratle terk edip, bunları İslam düşüncesinin –hepsi de aynı meşruiyete sahip, ancak bilimsel eleştiriye de açık– birer ekolü, birer zenginliği ve çokseslliliğin bir ürünü olarak algılamayı öğrenmeliyiz. İslam ümmetinin ürünü olan İslam düşüncesinin, hepimizin ortak mirası olduğu bilincini gelecek nesillere miras bırakmalıyız.

En az bunlar kadar önemli olan bir başka husus ise, İslami çözüm, yorum, anlayış ve bakış açısı geliştirmede başvurulacak bir 'genel' İslami metodolojinin sadece dinî nassları anlama ve yorumlamayla sınırlandırılmaması, nasslar kadar, ele alınacak olguların da "okunması ve yorumlanması"nın önem arz ettiği; dolayısıyla bu genel metodolojinin 'nass-olgu' ikilisini birlikte ele alması gerektiği; olgunun 'okunması'nın ise beşerî –toplumsal– felsefi disiplinlerin alanına girdiği, bu sebeple de 'disiplinler arası' bir yaklaşımın kaçınılmaz olduğudur.

Buraya kadar sergilenen yaklaşımı bir adım daha ileriye götürerek İslami ilimler alanında şu ânda mevcut –tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, siyer-İslam tarihi vb.– alan ayırımının da kaldırılmasının ve bunların 'İslami Araştırmalar' ve-

[7] Burada farklı bir coğrafya ve farklı bir kültüre sahip Irak (Kerbela) doğumlu İmamî-Şii, Ahmed el-Kâtib'in yakında Kitâbiyât yayınları arasında çıkacak olan *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi* adlı eseriyle, bize ait *Alternatif Hadis Metodolojisi* adlı çalışma arasındaki epistemolojik ve metodolojik yakınlığı ve benzerliği önemsediğimizi belirtmek isteriz. Keza Yemen'deki günümüz Zeydî ilim adamlarının usûl (metod) konusunda da her türlü yeniliğe açık tutumlarını önemsediğimizi de belirtmek isteriz.

ya İslambilim üst başlığı altında incelenmesinin imkânının da tartışılması gerektiği kanaatindeyiz. Bütün bu disiplinlerin aynı ânda başvurulabileceği 'genel İslami metodoloji' imkânsız olmadığına –en azından biz bunun mümkün olabileceğine inandığımıza– göre, bu alanların ayrı ayrı ilimler olarak değil, sadece birer araştırma-inceleme konusu olarak kabul edilmesi niçin mümkün olmasın? Günümüz İslam dünyasında örnekleri fazla olmasa da tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf vb. alanların her birinde yetkin bir şekilde araştırma yapabilen ilim adamlarının mevcudiyetine; keza Batı'da bu alanların her birinde araştırma yapabilecek donanıma sahip araştırmacıların varlığına bakarak, bu sorunun cevabının da olumlu olabileceği kanaatindeyiz.

Bunu eğitim alanına taşıyacak olursak, İslami ilimler alanında eğitim veren kurumlarda da bu entegrasyona uygun yeni düzenlemeler gerekecektir. Bu amaçla önce, ayrı ayrı tefsir, hadis ve fıkıh usûlü dersleri yerine 'genel İslami metodoloji' adı altında tek bir ders yeterli olacak, bu suretle hem tekrarlardan, hem de çelişkilerden kurtulmak mümkün olacaktır. Bu genel metodoloji muvacehesinde siyer, hadis, şemail, İslam tarihi, kelam, fıkıh , vuf gibi konular 'İslam düşüncesi' genel başlığı altında ele alınabilecektir. Bu suretle söz konusu dalların birisinde derinleşip diğerlerinde yüzeysel bir bilgiyle yetinme, hatta gelişmelere ilgisiz kalma şeklindeki 'parçacı' anlayış yerine, eskilerin *ẕu'l-cenāḥayn* tabirinden ilham alarak ve daha da ileri giderek *ẕu'l-ecniḥa* veya Ziyâ'uddîn Serdâr'ın tabiriyle 'Polymat' ilim-fikir adamı tipi ikame edilmiş olacaktır; ki aslında bu, ilk asırların ansiklopedik âlim tipinin modern bir versiyonunu üretmek anlamına da gelecektir.

Bütün bu anlatılanlar ilk bakışta biraz ütopik, biraz megalomanca, biraz da fantezi gibi gelebilir insana. Belki bu, İslam dünyasının içinde bulunduğu entelektüel çıkmazın yarattığı sıkıntı ve gerilimden kurtuluş veya kaçış şeklinde de yorumlanabilecektir. Ama bütün bu düşüncelerin hiçbir anlamı olmasa bile, en azından, sırf bize giydirilen at gözlüklerini çıkarıp atmak, bize biçilen dar elbiseleri değiştirebilmek ve içine sıkıştırıldığımız kalıpları kırabilme cesaretini göstermek bakımından bir değeri olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Kaldı ki tarih, pek çok ütopik veya fantezi kabul edilen düşüncenin daha sonra nasıl birer müşahhas 'gerçek'e dönüştüğüne dair misallerle doludur. Hatta bazı fikirlerin, sahibinin ölümü üzerinden asırlar geçtikten sonra bile filizlenip yeşerdiğine dair –mesela Şâtıbî ve İbn Teymiyye gibi– örnekler de az değildir. "İstemek başarmanın yarısıdır," sözüne benzer şekilde "düşünmek başarmanın yarısıdır," demek yanlış olmaz; hele o düşünce sağlam temellere oturuyorsa, mantıklı ve tutarlı ise ve işe yarar olduğu gözler önüne serilebiliyorsa.

Fikirler toprağa atılan tohum gibidir. Tohum sağlıklı ve kaliteli ise, uygun ortamı bulduğunda yeşermemesi için hiçbir sebep yoktur. Fikirler de sağlıklı ve kaliteli ise, uygun ortamı bulduğunda yaygınlaşmaması için hiçbir sebep yoktur. Bu konuda sağlıklı ve kaliteli tohum (fikir) üretmek ilim ve fikir adamlarına düşüyorsa; bu tohum için uygun ortamı hazırlamak herkese, hepimize düşer. Bu noktada siz değerli okuyucularımız bizim yegâne güvencemizsiniz. Bu fikir tohumları, sizlerin de desteğiyle elbette bir gün bu toprakta yeşerecek ve meyveler verecektir.

SALAHATTİN POLAT
PROF.DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Dinî ilimler-dünyevi ilimler ve âlet ilimleri-ulvi ilimler ayırımı üzerine bina edilen geleneksel ilimler tasnifine katılıyor musunuz? Katılıyorsanız, sizce bu tasnif bugün ne anlama gelmekte ve çağdaş normatif (ahlâk, siyaset, hukuk, iktisat) ve deskriptif (sosyoloji, psikoloji, antropoloji, dilbilimleri, tarih ve felsefe) beşerî disiplinlerden nelere tekabül etmektedir? Katılmıyorsanız, sizce alternatif bir ilimler tasnifi nasıl olabilir?

Söyleyeceklerime mukaddime olarak tasnif olgusu hakkındaki önkabullerimi arz etmek istiyorum.

Tasnifler doğrudan dış dünyadaki ontik düzene, yani varlık düzenine birebir tekabül etmezler. Her tasnif bir soyutlamadır. İnsan zihni, dış dünyayı tasnif ederek kavrar ama tasnifler, kültür merkezli ve ben merkezlidir, öğrenilir, içselleştirilir. Buna örnek olarak "ben ve öteki" tasnifini verebiliriz. Her tasnifte kültürün hiyerarşik değerlerinin ve güç ilişkilerinin belirleyiciliği vardır. Her tasnif bir bakıma tahriftir. Ama bu tahrifler makulleştirilir ve meşrulaştırılır. M. Focault'un *Les Mots et les Choses* isimli eserinin önsözünde (çev. M. A. Kılıçbay, *Kelimeler ve Şeyler,* İmge Yayınları, Ankara 1994, s. 11) Borges'ten aktardığı eski bir Çin ansiklopedisindeki hayvanlar tasnifi çok ilginç ve tipik bir örnektir. Burada hayvanlar şöyle tasnif edilmektedir: a) İmparatora ait olanlar, b) içi saman doldurulmuş olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) deniz kızları, f) masalsı hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) deve tüyünden ince fırçayla resmedilenler, l) vesaire, m) testiyi kırmış olanlar ve n) uzaktan sineğe benzeyenler.

Bizim zihnimizdeki geleneksel anlam kodlarının değişmesi ölçüsünde geleneksel tasnifler sorunlu hâle gelecektir. Bilimsel tasnifler de bilimsel paradigmalar doğrultusunda yapılır. Paradigmalar değiştikçe tasnifler de değişir. Ayrıca, bir konuda değişik bakış açılarına göre de farklı tasnifler yapılabilir. Yani bir konuda tek bir tasnif değil, farklı kriterlere ve bakış açılarına göre farklı tasnifler yapılabilir. Şimdi bu ön kabuller doğrultusunda sorunuza cevap verecek olursam şunları söyleyebilirim:

Öncelikle şunu belirtmeliyim ki, sizin geleneksel dediğiniz bu tasnif, geleneğin bütün akımlarının tasnifi değildir. Mesela İslam filozoflarının,ve sufilerin ilim tasnifleri böyle değildir.

Sorunuzdaki ilk tasnife baktığımda şöyle düşünüyorum: Din diye bir varlık alanı kabul ediyorsanız, dinî olanla olmayan ayırımı da normaldir. Dolayısıyla, böyle bir alan ayırımına dayanarak yapılan bir tasnif de makuldür. Ama dinin sınırlarını belirlemede tartışmalar olabilir. Din alanının sınırlarını belirlemede tartışmalar olması, o alanın bizatihi varlığını ortadan kaldırmaz. Başka bir ifadeyle, bir alanın sınırları tartışılıyorsa varlığı kabul ediliyor demektir. Bu kayıtlar muva-

cehesinde dinî ve dinî olmayan alanlar ayırımını kabul etmek, bu açıdan bir tasnifin mümkün, makul ve meşru olduğunu benimsemek anlamına gelir ki, ben bu tasnifi –dinin sınırlarının tayininden sarfı nazar edersek– mümkün ve makul görmekteyim. Fakat dinî ilimlerin alternatifi, mantıki olarak, dünya ilimleri değil, dinî olmayan ilimlerdir. Dünyevi ilimler yerine, dinî olmayan ilimler denilseydi daha isabetli olurdu. Dünyanın, dinin alternatifi yapılması, bugün bana birçok açıdan sorunlu gözüküyor. Önce din, dünyanın dışına çıkarılıyor ya da tersi gibi bir intiba veriyor. Dinle dünyayı ayırdığımızda, ayırım çizgisinin nerelerden geçeceği sorunlu. Her iki taraftaki ilimlerin sayısı ve niteliği bu çizginin çekildiği yere göre değişir. Ayrıca, buradaki dinden maksat hangi dindir? Herhangi bir din mi, İslam mı? Bu din İslam'sa, bu tasnif İslam merkezlidir ve dinle İslam'ı özdeşleştirmektedir. Dinlerin din-dünya ayırım çizgilerini çekecek olan din otoriteleri mi, dünya otoriteleri mi?. Kaldı ki din-dünya ayırımı İslamiyet açısından da sürekli tartışılagelen bir husustur. İkinci tasnife yani yüce ilimler-âlet ilimleri ayırımına gelince, ağırlıklı olarak değer eksenli olduğu için tartışmaya daha kapalı gibi. Ben içtenlikle ve vicdan rahatlığıyla bu tasnifi saygıyla karşılar, tartışılmayacak bir tasnif diye nitelendirebilirim. Hatta her iki tasnifi ve arka planlarındaki zihniyeti ve mantığı anlamaya çalışırım. Çünkü tasnifler, hem kültürün mantığı hem de tasnifin ekseni/kriteri açısından büyük ölçüde relativdir. Bununla birlikte, gerekçe ve ihtiyaçlar muvacehesinde her zaman alternatif tasnifler yapmak mümkündür. Fakat yeni tasniflerin eski tasniflere göre teorik, pratik ve pragmatik açılardan daha işlevsel, stratejik, yararlı ve anlam kodlarındaki değişmeye mutabık olması gerekir. Ama bir kültürün anlam şemalarının yeni fikrî ve ideolojik modalara uyarak sürekli irdelenmesi, sorgulanması anlam şemalarıyla oynanması, çok ciddi psikolojik ve sosyolojik krizlere yol açabilir. Hele toplum mühendisliği adına anlam şemalarını tahrip edenler veya yeni anlam şemaları dayatanlar, arzularının tam tersi sonuçlarla karşılaşabilirler. Çünkü bu tür operasyonların geri dönüşü yoktur, bu alanlarda kaos doğarsa denge durumuna ulaşmak çok uzun süre ister. Bu değişimlerin sonuçlarını izlemek için bir kuşağın ömrü yeterli değildir. Anlam şemalarının kendi tabii seyri içerisindeki değişimleri dikkatlice izlenerek bu doğrultuda ilgili hususlarda revizyona gitmek daha isabetlidir.

Din bilimlerinin normatif (kural koyucu) mi deskriptif (tanımlayıcı) mi olduğu sorusuna gelince: Bir disiplin; herhangi bir dini veya dinleri olgu olarak incelerlerse *deskriptif*, muayyen bir dinin müntesipleri olarak dinî normların tayin ve tespitini amaçlarsa *normatif* bilimler sınıfına girer. Dolayısıyla, din bilimleri, normatif ve deskriptif diye ikiye ayrılabilir. Mesela İlahiyat fakültelerindeki disiplinleri esas alırsak; dinler tarihi, İslam tarihi, dilbilimleri gibi disiplinler deskriptif, şu ânki programda temel İslam bilimleri denilen disiplinler ise normatiftir. Tabii bu disiplinlerin tarihleri istisna edilmek kaydıyla.

Sorunuzdaki tasnifteki din ilimleri veya ulvi ilimler yerine İslam ilimleri der, alternatiflerini de daha dikkatli tanımlarsak sorun çözülür gibime geliyor. Ben bütün bilimler için alternatif bir tasnif ihtiyacı duymuyorum. Sorunuzun son kısmındaki ifadeniz doğrultusunda sadece din ve İslam bilimlerini bugünkü genel kabul gören bilimler taksimatında koyabileceğimiz yeri belirtmekle yetinmek istiyorum. Çünkü bütün bilimleri yeniden taksimata tutmak, bilimler tasnifi tarihinden başlayarak meseleyi ele almak ve birçok problemi yeniden tartışmak gerek-

tirir, ki burası buna müsait değildir. Bugün genellikle dünyada benimsenen doğa bilimleri ve beşerî/manevi/sosyal bilimler şeklindeki ikili taksimatın ikinci bölümünün altına din bilimlerini, onun altına da İslam bilimlerini yerleştirmenin isabetli olacağını düşünüyorum. Son zamanlarda tartışılan bilginin İslamileştirilmesi tezini savunanların –bu tezin sorunları bir yana– gerekçelerinin tasnifle alâkalı olmadığını, bilimin paradigmalarıyla alâkalı olduğunu düşünüyorum.

'İslami ilimler' tamlaması bağlamında düşünüldüğünde, sizce ilim alanında 'İslami' nitelemesi ne anlama gelmektedir ve bir ilmî faaliyeti 'İslami' kılan unsur nedir (söz konusu ilmî faaliyetin konusu mu, metodu mu, öznesi mi, alanı mı vs.)?

Bir ilmî faaliyeti İslami kılan bu saydıklarınızdan birisi, birkaçı veya hepsi olabilir. Bu, İslami ilim tanımını neyi esas alarak yaptığınıza bağlıdır. Ama yukarıdaki ifadelerimden de anlaşılacağı üzere İslami ilimler nitelemesinin, normatif İslami bilimler veya İslam kültürüne has ilimler için kullanılabileceği kanaatindeyim.

Çağdaş dönemde klasik İslami disiplinlerin (tefsir, hadis, kelam, fıkıh) bir kriz yaşamakta olduğu teşhisine katılıyor musunuz? Katılmıyorsanız, sizce bu teşhis hatası nereden kaynaklanmaktadır? Katılıyorsanız, sizce bu kriz ne derecede mezkur İslami disiplinlerin tahsiline ilişkin sıkıntılarla ve ne derecede bu disiplinlerin tecdidine ilişkin sıkıntılarla bağlantılıdır?

Klasik İslami disiplinlerin aktüel sorunları olduğunu düşünüyorum. Öncelikle kriz varsa krizin düzeyi, hangi alanlarda olduğu, ne ölçüde İslami disiplinlerden ne ölçüde dış faktörlerden kaynaklandığını tartışmalıyız. Bu disiplinlerin tahsiliyle ilgili sorunlar yaşamaktayız. Bu da sadece eğitim stratejilerinin yetersizliğinden kaynaklanmıyor. İslam dünyasının küresel düzeyde siyasal, kültürel, ekonomik sorunlarından da kaynaklanıyor. Yani eğitim sorunları var ama bu sadece pedagojik değil. Pedagojik sorunları giderilse bile, bu disiplinlerin sorunları bitmez. İslamiyet'in çağdaş sorunlarını, İslami disiplinlerin sorunlarına indirgeyemeyeceğimiz gibi, tersini de yapamayız. Fakat aralarında ciddi ilişkiyi de göz ardı etmemek lazımdır. İslami disiplinlerin sorunlarına çözüm ararken, bu disiplinlerin içine kapanarak çözümler arama yerine, bilgi sosyolojisindeki çağdaş gelişmelerin ışığında olaylara bakmalıyız. Bilimin tarafsızlığı ve objektifliği, her mensubunun peşinde koşması gereken bir idealdir ama, bilimin sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik yapının ürünü olduğunu da kimse inkâr edemez. Şu hâlde, İslami disiplinlerin sorunlarının karmaşık olduğunu, bu sorunları çözümlerken çok geniş perspektiften bakmak gerektiğini, sorunların ne ölçüde bu disiplinlerin kendilerinden, ne ölçüde dış faktörlerden kaynaklandığını çok dikkatle irdelememiz gerektiği kanaatindeyim. Bilim, toplumu inşâ eder, toplum da bilimi. Sorunlar bu diyalektik ilişki çerçevesinde ele alınmalıdır. Basit ifadesiyle söylemek gerekirse, olumsuz bir döngüye müdahale edeceğimiz zaman döngünün bütününü görmek gerekir. Bütün bunların ötesinde sanal sorunlarla gerçek sorunları da çok dikkatli ayırt etmeli, gündemimize zorla sokulan sorunların esiri olmamalıyız. Bu disiplinlerin tecdidi, arka planlarındaki özgün dünya görüşüne ters düşmemelidir. Bu disiplinlerin, geleneği, özü, ruhu çok iyi anlaşılmadan

yapılacak yenileme teşebbüsleri, yozlaşıp misyonlarını kaybetmelerine, mevcut durum ve yapıların meşrulaştırıcı araçlarına dönüşmelerine yol açabilir.

Peki bu disiplinlerin tecdide ihtiyacı var mı? Evet bence var. Bu sadece bugüne mahsus bir ihtiyaç değil. Yani bu tecdid ihtiyacı konjonktürel değil, ilmin tabiatından kaynaklanıyor. Bu disiplinler dinamik olacaksa, tecdid işi hiçbir zaman bitmeyecek demektir; ama yukarıda koyduğum kayıtlar doğrultusunda. Bir tecdid projesinin gerekçeleri, boyutları, sorunları, sorumluları, prosedürü, kriteri, yöntemi ayrı ayrı çok geniş bir şekilde ele alınıp tartışılmalıdır. Bunlar tartışılmadan ceffelkalem tecdid gerekli veya gereksiz demek doğru olmadığı gibi, sığ bakış açılarıyla ya da konsensüsü göz ardı eden çeşitli manipülasyonlarla yapılacak tecdid girişimleri ancak kaosa yol açacaktır.

Günümüzde Müslüman bilim adamının müşterek donanımı hâline gelmiş olan klasik İslami ilimler ve çağdaş (normatif-deskriptif) beşerî bilimler arasında ne türden bir ilişkiyi (örtüşme, karşıtlık, bütünleme vb.) sağlıklı ve/veya gerekli görüyorsunuz?

Klasik İslami disiplinler ile çağdaş beşerî bilimler arasında yer yer örtüşme, yer yer bütünleme, yer yer de karşıtlık vardır. Bunun detaylarını ortaya koymak çok geniş bir konudur. Burada kategorik olarak saydığınız üç durumun da (örtüşme, karşıtlık, bütünleme) geçerli, normal ve vaki olduğunu belirtmekle yetinelim. Bir zamanlar, bir bilim adamının kendi disiplini dışında iştigal etmesi pek benimsenmezken, günümüzde disiplinler arası çalışmalar ve düzenlemeler rağbet görmeye başlamıştır. Ben şahsen İslami disiplinler arasında katı branş ayırımlarının olmaması gerektiği kanaatindeyim. Bu disiplinlerin aşırı parçalanması mahzurludur. Geçmiş ulemanın da İslami disiplinleri günümüz üniversite sisteminde olduğu gibi katı çizgilerle ayırmadıklarına şahit olmaktayız. Bunun yanında günümüzde İslami disiplinlerle iştigal edenlerin iyi bir beşerî bilimler altyapısına sahip olmaları ve çalışmalarında gerekli oldukça ilgili disiplinlerin mensuplarıyla işbirliği yapmaları, verilerinden yararlanmaları gerektiğini düşünüyorum. Bunun, insan gücünün sınırlarını aşacağını ve kişinin kendi disiplininde yetersiz kalmasına yol açacağını savunanlara karşı şunu söyleyebilirim: Bütüncü bakış açısından bakınca kişinin bir disiplinde yetersizliği ile başka disiplinlerde yetersizliğinin zararı eşittir. En azından günümüz insanlığı branş ayırımı dogmasından kurtulup, bazı bilim adamlarının sadece kendi branşlarında derinleşmesi, bazı bilim adamlarının da disiplinler arası çalışmasının zorunlu olduğu noktasına gelmiştir. Bugün teknolojik gelişmelerin de genellikle disiplinler arası çalışan ekiplerin ürünü olduğunu unutmamalıyız. Ama disiplinler arası çalışmalarda her zaman farklı disiplin erbabından müteşekkil ekiplerle sonuca ulaşmak mümkün olmamakta, bazı bilim adamlarının birden çok konuda uzmanlaşması gerekmektedir. Çünkü bilim adamının keşif yapması ya da özgün fikirler üretebilmesi, bireysel planda bütünlükçü ve geniş bakış açısı gerektirmektedir. Bunu ekibin sağlaması çok kere mümkün olmayabilir. Hatta iş hayatında bile artık birden fazla alanda uzmanlaşmış kişiler rağbet görmektedir. Bütün bilim adamlarının, disiplinler arası çalışmalara harcayacakları zaman ve mesaiyi kendi branşlarına harcaması gerektiği fikri tartışmaya açıktır. Hatta çok zaman kendi branşlarının dışına çıkmayan bilim adamaları-

nın suni sorunlar üretip çalışmalar yaptıklarına dahi şahit olmaktayız. Hâsılı ben, branşlaşmanın abartılmayıp disiplinler arası çalışmalara daha çok önem verilmesi, bu tür çalışmaların teşvik edilmesi ve ödüllendirilmesi, hatta bir mânâya bunun için bilim adamları ve toplum tarafından ödenecek bir bedel varsa ödenmesi taraftarıyım. Dünyadaki bu trende ayak uydurmakta geç kalmamamız gerektiğini, hele ilahiyat bilimlerinde buna daha çok ihtiyaç olduğunu düşünüyorum.

Sizce klasik İslami disiplinlerin müstakil usûlleri var mıdır yoksa bu disiplinleri bir usûl altında toplamak mümkün müdür? Söz konusu klasik usûl(ler) çağdaş dönemde bir yeterlilik ve bilimsellik sorunuyla karşı karşıya mıdır ve klasik usûl(ler) bağlamında çağdaş bilimsel yöntemler ne anlam ifade etmektedir?

Üçüncü sorunuzdaki dört disiplinle sınırlayarak konuştuğumuz takdirde, konuları ve amaçları farklı olsa da, bu disiplinin hepsinin, nassları anlama ve yorumlama esası üzerine inşâ edildiklerinde tartışma yoktur. Bu disiplinlerin hepsinin de asıl amacı, genel bir ifadeyle nassları anlamak olduğu hâlde, niçin ayrı disiplinler şeklinde teşekkül etmişlerdir. Nassları anlamada farklı usûller mi benimsemişlerdir?

Bu ilimlerin ayrı disiplinler olarak teşekkülünde İslam tarihinin ilk dönemlerinde ilmin rivayet niteliğinde oluşunun rolü vardır. Biraz daha açarsak, rivayetlerin konularına göre ayrıştırılmasından İslami ilimler doğmuştur diyebiliriz. İslam tarihinin ilk yıllarında bütün İslami rivayetler, *el-'ilm* veya *el-ḥadīs̱* kavramıyla ifade ediliyor. Bu rivayetlerin konu farkı gözetilmeksizin anlaşılmasına *fıḳh* veya *ed-dirāye* deniyordu. İlmin rivayet esasına dayandığı ilk dönemlerde sistematik usûllerin teşekkül etmesi zaten beklenemezdi. Bu dönemdeki disiplinler, konularına göre ayrışıyordu. Sonraları H. II. asrın ortalarında başlayan tedvin faaliyetiyle, rivayetler konularına göre toplandı ve klasik İslami disiplinler hadis ilminden doğmuş oldu. Hadis ilmi de rivayetlerin sıhhati sorunuyla uğraşmaya devam etti. Her disiplinin sistemleşmesi sürecinde sistematik kitapları da ortaya çıktı. Zaman içerisinde de her disiplin kendi usûlünü oluşturmayı amaçladı. Bu usûller de genellikle ilgili disiplinin geçmiş uygulamalarının sistematize edilmesine, dolayısıyla anlaşılmasına, gelecek nesillere öğretilmesine yönelikti. Fakat rivayetlerin konu ayırımını esas alarak tanımlanmış ve isimlendirilmiş olan İslami disiplinlerin sınırları, alanları yeniden ele alınıp tanımlanmadı, usûllerinin ayrıştığı ya da tedahül ettiği noktalar belirlenmedi, hele hele müşterek bir usûl altında toplanmaları gibi bir proje geliştirilmedi. O günün iletişim ortamında bu mümkün de değildi. Yani daha temsili ve basit ifadeyle söylersek, bu disiplinlerin tarihi durdurulup yeniden düzenlenemezdi. Tarih bir film şeridi gibi yeniden sarılamazdı. Bazen tarih sizi toplum veya fert olarak bir noktaya götürür, ne kadar çabalasanız gidişata müdahale edemezsiniz. Bunda, bu süreci bizzat yaşayan âlimlerin, bizim bugün anladığımız mânâda branş ayırımı fikrine sahip olmayışlarının rolü olduğunu düşünüyorum. Bu anlayış, İslam dünyasında tarih boyunca eğitim kurumlarında da böyle devam etmiş, medreselerde bugünküne benzer bir branşlaşma olmamıştır. Dünyanın o günkü konjonktüründe bu belki de mümkün değildi. Farklı isimle kurulan iki medrese türü bildiğim kadarıyla 'Dâru'l-hadîs'ler ve 'Dâru'l-Kurra'lardır. Mesela 'Dâru't-Tefsîr', 'Dâru'l-Kelam', 'Dâru'l-Fıkh' gibi medrese türlerine rastlamıyoruz. Yahut medreselerde böyle bölümler oldu-

ğunu da bilmiyoruz. Ama âlimler hakkında müfessir, fakih, muhaddis, mütekellim gibi vasıflardan biri veya birkaçıyla tanımlananlara sıkça rastlıyoruz. Bu iki isimle ayrı medreseler kurulurken, diğer disiplinlerle ilgili medreselerin niçin kurulmadığı sorusunun cevabını İslam tarihçilerine bırakarak, bir olguya işaret etmek istiyorum: Medreselerde sistematik ve geleneksel disiplinler bağlamında standart bir ihtisaslaşma olmadığı gibi, İslam âlimleri arasında da bugünküne benzer katı branş ayırımları olmamıştır. Bunları söylerken, bugünün şartlarını geçmişe yansıtmak gibi bir anakronizmi savunmuyorum. Aksine, bugünkü paradigmalarla tarihi yorumlamanın anakronizm olduğunu vurgulamak için bütün bunları söylüyorum. Peki tarihte İslami ilimlerde branş ayırımı esas değilse niçin bir usûl altında toplanmadılar? İşte bunun cevabını tarihî şartlarda aramak lazım. Benim söylemek istediğim bu. Bu ilimlerin müstakil usûlü olup olmadığı tartışmasına, bu ilimlere sadece bugünkü anlayışlar ekseninde değil, öncelikle tarihsel serüvenleri açısından bakılması gerektiğini vurgulamak peşindeyim.

Klasik İslami disiplinlerin müstakil veya müşterek usûllerinin olup olmadığı tartışmasını, bu disiplinlerin tarihî süreçteki işlevlerini ne ölçüde yerine getirdiklerine, bugünkü üniversite sistemine ve çağdaş bilimler tasnifine uyarlandıklarında bu işlevlerini yerine getirmeye devam edip etmediklerine, statülerini koruyup koruyamadıklarına bakarak değerlendirmek lazım.

Önce bu disiplinlerin tarihine baktığımızda, bunlardan hadis ilminin asıl amacının hadislerin mevsukiyetini tespit olduğu söylenebilir. Buna karşı, hadis ilminde rivâyetu'l-hadîs yanında dirâyetu'l-hadîs başlığı altında toplanabilecek, hadislerin anlamlarıyla ilgilenen alt disiplinlerin mevcut olduğu, hadis âlimlerinin öteden beri ravileri, rivayet ettikleri hadislerin anlamlarından bihaber kalmamaları yönünde uyardıkları, hatta sadece rivayetle ilgilenenleri Kur'an'daki bir ayetten esinlenerek sırtında kitap yükü taşıyan merkebe benzettikleri gibi itirazlar ileri sürülebilir. Bütün bunlar doğru olmakla birlikte, hadis ilminin, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasıyla yeterince ilgilendiğini söylemek de pek mümkün değildir. Belki bu işin fıkıh usûlüne havale edildiği düşünülebilir.

Ulûmu'l-kur'ân kitaplarında, müfessir için gerekli ilimler bağlamında hemen hemen bütün İslami disiplinlerin sayılmasına rağmen, tefsir ilminde de sistematik bir Kur'an'ı anlama usûlü ortaya konulduğunu söyleyemeyiz. Pek çok tefsirin yazılmış olması bu tespitimizi çürütmez. Çünkü şu kitap sistematik bir Kur'an yorum usûlüdür diyebileceğimiz bir tefsir usûlü kitabı hatırlamıyorum. Yahut da şu tefsir şu anlama yöntemine göre yazılmıştır diyemiyoruz. Ancak, tefsirlerde müfessirlerin tefsir temayüllerinden bahsedilebilir.

Kelama gelince, bu ilim dalının temelde nasslara dayanarak İslam'ın itikad esaslarının sistematize edilmesi ve savunulmasını amaçlamasına rağmen, bunun için yönteminin net bir şekilde tanımlandığını bilmiyorum. Kelamın Kur'an'ı ve Sünnet'i anlama ve yorumlamada, fıkıh, hadis ve tefsir ilminden yöntem bakımından nasıl bir farklılaşma gösterdiğini ortaya koyduğu söylenemez. Bu bilimin tanımındaki felsefeden ayrıldığı yönü ortaya koymayı amaçlayan "İslam kanunu üzere" kaydı bir yöntem değil, bir sınırlamadır (*ḥadd*). Peki diğer İslami disiplinler İslam kanunu üzere faaliyetlerini yürütmüyorlar mı? Kelamın tanımlanmış bir yönteminin olup olmadığını, varsa bu yöntemin bir anlama yöntemi mi, bir akıl yürütme yöntemi mi, yoksa bir çözümleme yönte-

mi mi olduğunu, başka bir ifadeyle söylersek, nassların yorumunda kelamın ne açıdan diğer İslami disiplinlerden farklılaştığını sormak durumundayız.

Peki bu disiplinlerin hepsinin fıkıh usûlünden yararlandığı söylenebilir mi? Fıkıh usûlü bütün İslami disiplinlerin müşterek usûlü olabilmiş midir? Fıkıh usûlünün bu iddiada olup olmadığı tartışılabilir. Bütün İslami disiplinlerin fıkıh usûlün yöntemini tam mânâsıyla benimsediklerini de görmüyoruz. En azından böyle beyanları yok.

Câbirî'nin; tefsir, hadis, kelam, fıkıh, belagat, sarf, nahiv ilimlerinin 'beyan' tabir ettiği müşterek bir yöntemi benimsedikleri şeklindeki tezini burada hatırlatmak isterim. Bu teze göre, adı geçen disiplinler fıkıh usûlünü üst yöntem olarak kullanmamışlar, fıkıh usûlü de dahil olmak üzere anılan bütün disiplinler bir üst ve şemsiye usûl olan 'beyan' usûlünü kullanmışlardır. Fakat Câbirî'nin bu tezi de değişik açılardan tartışma götürür. Çünkü geçmişte beyan diye üst bir usûl olsa, bütün disiplinlerin bunun adını koyması, her yerde bu isme sıklıkla rastlamamız gerekirdi. Bu usûle dair yazılmış eserler olmalıydı. Böyle bir durum yoktur. Câbirî böyle bir usûlü istinbat ediyor, adını koyuyor ve geriye dönük olarak yeniden inşâ ediyor. Böylece, klasik İslami disiplinlerin metod sorununu çözdüğünü düşünüyor. Onun 'beyan' dediği, lafızların delaleti ekseninde şekillenen, dilbilimsel çözümlemeyi ve bilinmeyeni bilinene hamletmeyi esas alan bir anlama ve yorumlama yaklaşımıdır. Her bir disiplinin bu üst usûlü ne derece kendine uyarladığı yahut bu beyan yönteminin fıkıh usûlünden ne derece farklılaştığı için ayrı bir üst usûl statüsü kazandığı, bunun hangi tarihî süreçte ve nasıl gerçekleştiğinin cevabını bulmak zordur. Bu durumda 'beyan', İslami ilimlerin adı konmamış ama uygulanmış müşterek usûlleri oluyor. Bunu anlamak çok zor.

Burada vurgulayabileceğim husus, İslami disiplinlerin tarihî sürecin oluşturduğu bir yapıları olduğu, teorik analizler yerine, tarihsel pratiğin sonuçları olarak analiz edilmeleri gereğidir. Bu açıdan bakıldığında bu disiplinlerin müstakil veya müşterek yöntemleri olsa da olmasa da geçmişte, en azından bu disiplinlerin teşekkül ve klasik dönemlerinde işlevlerini bir şekilde yerine getirdiklerini söyleyebiliriz. Tartışma, tarih boyunca ve günümüzde gerekli dinamizmi ve gelişmeyi gösterip gösteremedikleri, gösteremiyorlarsa sebepleri konusundadır. Ben bugün klasik İslami disiplinlerin sorunlarının kriz denebilecek ölçüde çok boyutlu ve fazla olduğunu düşünüyorum. Problemler sorunuzdakinden daha geniş boyutlardadır. Bunun için en kalın çizgilerle yapılması gereken şudur:

Günümüzde bütün İslami disiplinlerin bir İslam bilim felsefesi ve metafiziği altında şekillenen, bugünkü beşerî bilimlerin metodolojilerinden de yararlanan, müşterek bir usûl altında toplanmaları gerektiği kanaatindeyim. Bunun, bütünlük ve disiplinler arası çalışma gereği yanında, bu disiplinlerin sınırlarındaki ve yöntemlerindeki bazı belirsizliklerin giderilmesi açısından da önemli olduğunu düşünüyorum. Bu usûlün inşâsına teorik planda başlamak gerekir ama gelişmesinin pratiğin içinde oluşması zaruridir. Bu tür bir şey, tarihte niçin yapılamadıysa bugün yapılması da aynı sebeplerden dolayı zordur. Bireysel çabalarla gerçekleştirilmesi hemen hemen imkânsız gibidir. Kurumsal ve örgütlü çabalar gereklidir. Her şeyden önce bu işin sahipleri ve sorumluları ve sevdalıları olmalıdır.

Genelde İslam dünyasında ve özelde Türkiye'de İslami ilimlerle ilgili çalışmaların ve İslami ilimler eğitiminin düzeyini yeterli buluyor musunuz? Yeterli buluyorsa-

nız, örnek gösterebileceğiniz model(ler) ne(ler)dir? Yeterli bulmuyorsanız, sizce temel sorunlar nelerdir ve bu sorunların aşılması için ne gibi tedbirler alınmalıdır?

Yeterli bulmuyorum. Sorunlar çok fazla ve karmaşıktır. Bu sorunları ana hatlarıyla bile ele almak çok geniş zaman ve yer ister ve bu soruşturmanın sınırlarını aşar. Ama kısaca, bu sorunların boyutlarının genişliğini göstermek için hangi alanları ilgilendirdiğini söyleyebilirim: Geleneksel İslami disiplinlerin sorunları kültürel, geleneksel, kurumsal, akademik, pedagojik, siyasi, ekonomik, hukuki ve küresel alanlarla ilgilidir. Ama şu ânda bu problemin sahibi yok. İlahiyat fakültelerinin idareci ve akademik kadroları bu işin yegâne sorumluları iken, bu konuda gerekli himmetin gösterildiğini, örgütlü çalışmaların yapıldığını göremiyoruz. Öncelikle fakültelerimizde disiplinler arası ve disiplinler üstü çalışma geleneğinin gelişmemiş ve yerleşmemiş olması, akademisyenlerin aşırı bir uzmanlık anlayışıyla uzmanlık konusu dışındaki ilahiyatın müşterek sorunlarıyla ilgilenmeyişi bunda rol oynamaktadır. İdarecilerin yaptıkları müşterek toplantılarda idari ve eğitimi ilgilendiren sorunlar görüşülmekte, ilahiyat disiplinlerinin asli sorunları ele alınmamaktadır. İlahiyat fakülteleri arasında uzmanlık konularında bilimsel ve istişare toplantıları yapılırken, disiplinler arası toplantılar aynı kemiyette ve keyfiyette değildir. Geçmişte ilahiyat fakültelerinin ve din bilimlerinin sorunlarını ele alan bazı toplantı yapılmıştır. Ama bu toplantılar takdire şayan olmakla birlikte, sayı, format, içerik ve eyleme geçme bakımından bence yeterli değildir. Öncelikle, her bir İslami disiplinin sorunlarını ayrı ayrı disiplinler arası perspektifte ele alan, sonra da bunların müşterek sorunlarını irdeleyen çalışmalar ve toplantılar düzenlenmeli, konsensüs aranmalı, daha sonra müşterek bir usûl geliştirilmesi amacıyla çalışma grupları oluşturulup uzun soluklu atölye çalışmaları yapılmalıdır. Bütün bunlar yapıldıktan sonra ilahiyat fakültelerinin eğitim stratejileri yeniden belirlenmelidir. Bu konularda yayın yapmak gerekli ama yeterli değildir. Eylem ve organizasyon zamanı gelmiştir hatta geçmektedir.

Bu vesileyle, ilahiyat fakültelerindeki akademisyenlere yönelik, bölüm, ana bilim dalı ve bilim dalı şemasıyla ilgili yeni bir branşlaşma önerisi sunmak istiyorum. Aşağıdaki önerim sadece Türkiye'deki ilahiyat fakülteleri için değil, tüm İslam dünyasında geçerli olabilecek, hatta İslam kelimesinin yerine herhangi bir dini koyunca, o dinin mensuplarının yaşadığı ülkelerin teoloji fakültelerine de uyarlanabilecek niteliktedir. Aşağıdaki şemadaki birinci bölüm normatif din bilimleri, ikinci bölüm ise deskriptif din bilimleri kısmı altında mütalâa edilebilir.

İlahiyat fakülteleri için önerdiğim iki bölüm altında toplanan, ana bilim ve bilim dalları şöyle:

1. İslam Tarihi ve Düşünce Bölümü:

a) İslam Tarihi Ana Bilim Dalı: (Siyasal islam tarihi, ekonomik İslam tarihi ve İslam düşünce ve bilim tarihi, İslam sanatları tarihi, İslam kurumları tarihi bilim dalları. (Mezhepler tarihi ve tasavvuf tarihi müstakil ana bilim dalı olmayacak İslam düşünce tarihi bilim dalının içinde olacak.)

b) İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı: (İslam felsefesi, kelam, tasavvuf öğretisi (felsefe yerine 'öğretisi') bilim dalları)

c) İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı: Fıkıh ve usûlu (İslam hukuku terimi yerine 'fıkıh' terimini öneriyorum), Kur'an ilimleri, hadis ilimleri, edebiyat ve metin eleştirisi, Arap dili ve edebiyatı (belağatı yerine edebiyatı) bilim dalları.

2. Din Bilimleri Bölümü:

a) Din Felsefesi Ana Bilim Dalı: Felsefe tarihi, bilim felsefesi, din felsefesi, beşerî bilim teorileri ve metodolojileri, mantık bilim dalları.

b) Din Bilimleri Ana Bilim Dalı: Dinler tarihi, din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi bilim dalları.

Bu branş şemasının temel gerekçeleri şunlar:

Öncelikle bu şemanın ilahiyat fakültelerindeki öğrencilere değil, akademisyenlere yönelik olduğunu belirtmeliyim. Daha bütünlükçü ve sistematik, disiplinlerin ilişkileri ve hiyerarşisi açısından tutarlı ve nettir. Bölüm, ana bilim dalı ve bilim dallarının birbirleriyle ilişkilerinde farklı bir anlayışı, yani interdisipliner bir nosyonu amaçlanmaktadır.

İlahiyat fakültelerindeki klasik İslami disiplinlerin yerleştirildiği bölüm ve ana bilim dalı şeması birçok açıdan sorunludur. Bunda ilahiyat fakülteleri tarihinde yaşananların rolü inkâr edilemez. Öncelikle Türkiye'de Cumhuriyet döneminde medreselerin kaldırılmasından epey bir süre sonra ilahiyat fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri kurulurken, geleneksel İslami disiplinlerin, çağdaş üniversitelerin bilimler tasnifi sistematiğine uydurulmaları amaçlandı. Medreselerde okunan derslerin her birisi müstakil bir disiplin muamelesine tâbi tutuldu. Ayrıca dinle bir şekilde alâkası kurulan her disiplin fakülte programına konuldu. Şu ânda ilahiyat fakültelerindeki bu tür disiplinler üniversitelerde bölüm niteliğindedir. Tarih, felsefe, sosyoloji, psikoloji, eğitim. Bu son bahsettiğim disiplinlerin dinle ilgili alt dallarında ilgili bölümlerin akademisyenleri de uzmanlaşmalı ve ilahiyat fakültelerinde servis dersleri vermelidir. Tabii bu ancak tam teşekküllü ve gelişmesini tamamlamış üniversitelerde mümkündür. Bu öneriye karşı, ilahiyat nosyonu olmayanların ilahiyat fakültelerinde bu dersleri okutmalarının mahzurlu olduğu söylenmektedir. Hâlbuki bir ilahiyatçının üniversitelerde bölüm düzeyinde temsil edilen dersleri okutması da aynı ölçüde mahzurludur. Mesela bir felsefecinin ilahiyat nosyonu edinmesi ne kadar zorsa, bir ilahiyatçının felsefe nosyonu edinmesi de o kadar zordur. Yani bir kişinin iki disiplinde uzman olması gerekiyorsa, bu niçin hep ilahiyatçı oluyor da, başka disiplin mensupları ilahiyat nosyonu almıyor. Ama en azından karşılıklı her iki taraftan da birbirlerinin disiplinlerinde uzmanlaşanlar çıkmalı. Din felsefesi, din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi niçin ilgili bölümlerde yok da, sadece ilahiyat fakültelerinde var?

İlahiyat fakültelerinin yarım asırlık çok uzun olmayan tarihi içerisinde hem klasik İslami disiplinlerin hem de her biri bir bölümü gerektiren bu tür disiplinlerin fakülte programları sistematiğinde nereye oturtulacağı hep sorun olagelmiş, sürekli program değişikliklerine gidilmiştir. İlahiyat fakülteleri kurulurken iyi düşünülmeden alelacele ilahiyat programının müstakil birer disiplini hâline getirilen ve birçok akademisyen müntesibi bulunan bu disiplinlerin müstakilliği tartışmaya açılınca, bu disiplinlerin akademisyenleri varlık sebeplerinin ortadan kalkması endişesiyle savunma pozisyonu alıyorlar. Fakat bunun sıkıntısını yine akademisyenler çekiyor, disiplin sınırlarının belirsizliğinden kaynaklanan sorunların üstesinden gelmeye çalışıyorlar.

Şu ândaki ilahiyat disiplinleri şemasında İslam tarihi bölümünün, İslam felsefesi ve temel İslam bilimleri bölümünden ayrı olması birçok açıdan son derece mahzurlu. Detaylarına girmeden en temel mahzurlara çok kısaca temas

etmek istiyorum: İslam tarihi bölümünün, İslam bilimleri ve İslam felsefesi bölümlerinden ayrılması, İslam tarihinin siyasal tarihe indirgenmesine, İslam bilimleri ve İslam felsefesindeki akademisyenlerin de tarihî nosyon ve perspektif açısından yetersiz kalmalarına yol açıyor. Ayrıca bütün İslami ilimler ağırlıklı olarak tarihle iştigal ettiğinden, fiilen tarihçilik yapmak durumundalar. Ama bunun nosyonunu nasıl elde edecekler? Ayrıca şu ânki bölüm sistemiyle bütüncü bir tarih anlayışı imkânsız gibi. Bu bilimlerin İslam tarihinden ayrılması, bu bilimlerde tarihsel perspektif nosyonunu ihlal ediyor. Bence İslam tarihi, İslam düşüncesi ve İslami ilimler ayrılmaz bir bütündür.

Aslında yukarıdaki bölüm şemasındaki 'İslam tarihi ve düşüncesi' bölümünü İslam tarihi, fıkıh ve İslam felsefesi şeklinde üçe, hatta İslam felsefesini de fıkhın içinde mütalâa ederek İslami ilimlerin tamamını en temelde iki ana bilim dalı altında kategorize etmek mümkün: 1) İslam tarihi, 2) Fıkıh. Bu taksimatta İslam tarihinden yukarıdaki bölüm sisteminde bahsettiğim bütün boyutları kastediyorum. Hadis usûlü de rivayetlerin dış ve iç tenkidi anlamına, tarih tenkitçiliğine giriyor. Hadis tarihi zaten İslami ilimler tarihinin altında tarih bölümünde. Fıkıhtan ise, en geniş anlamıyla nassları anlama ve yorumlamayı, yani İmam A'zam'a nispet edilen, "Nefsin lehinde ve aleyhindeki şeyleri bilmesidir," şeklindeki tanımında kastedilen mânâsıyla fıkhı kastediyorum. Bu anlamıyla kelam da yine imam A'zam'ın *el-Fıḳhu'l-ekber* isimli eserindeki anlamıyla fıkhın içeriğine dahildir. Kelam tarihi ise tarihin konusudur. Fıkhın karşılığı olarak İslam hukuku teriminin kullanılarak fıkhın, İslam hukukuna indirgenmesine karşıyım. Bu anlamıyla, Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması ve yorumlanması, savunulması için gerekli olan bütün klasik ve çağdaş disiplinlerin tamamı fıkıh ana bilim dalı altında mütalâa edilebilir. Bölüm içindeki bilim dalları bu mantık altına yerleştirilirse, hem daha sistematik ve tutarlı ve İslam tarihindeki sürece bütünlük içinde, hem de günümüz beşerî bilimlerinden istifadeye daha uygun olacaktır. Tabii bu takdirde yukarıda verdiğim şemayı revizyona tâbi tutup tarih ve fıkıh ayırımı mantığına göre yeniden şekillendirirken, İslam felsefesi ve İslam bilimleri ana bilim dallarını birleştirmek ve bu ikisinin birleşiminden meydana gelen ana bilim dalına fıkıh demek gerekecektir. Bilim dallarında da bazı kaydırmalar gerekebilir. Maksat anlaşılacağından şemanın tekrardan yazılmasına gerek görmüyorum.

İki bölümün ayrışma mantığı da şu: İslam tarihi ve düşüncesi bölümü, İslam'la ilgili tarihî, felsefi normatif ve bilimleri bir araya toplayan daha bütüncü ve sistematik bir bakış açısının ürünü. Din bilimleri bölümü, din ayırımı yapmaksızın deskriptif din bilimlerini ele alacak bir bölüm. Ayrıca bu tasnif günümüzdeki disiplinler arası çalışmaları da teşvik edici olabilir diye düşünüyorum. Çünkü bana göre disiplinlerin bütün içindeki yerleri daha net ve tutarlı.

Bu tasnifin detayları, anlama yaklaşımını öne alıcı bir tavırla dikkatlice incelenirse, kendi sisteminin mantığını ele verecektir. Ayrıca eleştirileceğini ve geliştirileceğini de umuyorum.

Son olarak şunu belirtmeliyim ki, sorularınızın çok yerinde, derinlikli ve geniş perspektifli olmaları hasebiyle, her biri bir kitap, en azından geniş bir makale yazılmasını gerektirecek nitelikte cevaplar istiyor. Bu sebeple bir soruşturma çerçevesinde hepsini hak ettikleri düzeyde ele alamadığım için üzgünüm. Keşke her bir soru, ayrı bir soruşturma konusu olsaydı demekten kendimi alamıyorum.

YUNUS APAYDIN
PROF.DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Dinî ilimler-dünyevi ilimler ve âlet ilimleri-ulvi ilimler ayırımı üzerine bina edilen geleneksel ilimler tasnifine katılıyor musunuz? Katılıyorsanız, sizce bu tasnif bugün ne anlama gelmekte ve çağdaş normatif (ahlâk, siyaset, hukuk, iktisat) ve deskriptif (sosyoloji, psikoloji, antropoloji, dilbilimleri, tarih ve felsefe) beşerî disiplinlerden nelere tekabül etmektedir? Katılmıyorsanız, sizce alternatif bir ilimler tasnifi nasıl olabilir?

Dinî ilimler-dünyevi ilimler ve âlet ilimleri-ulvi ilimler şeklindeki geleneksel ayırımlardan her biri, farklı açılardan yapılmış tasniflerdir ve kendi mantığı içinde anlamlıdır.

Dinî ilim-dünyevi ilim ayırımında temel ölçü, herhangi bir ilmin/bilginin din kaynaklı olup olmaması hususudur. Buna göre, dinden kaynaklanan ilimler, dinî ilimler, bunun dışında kalan ve din tarafından teşvik edildiği için değil de, salt dünyevi gerekler ve gerekçelerle ortaya çıkan ve gelişen ilimler ise dünyevi ilimler olarak adlandırılmıştır. Gazâlî'nin bölümlemesi 'dinî ilim'-'akli ilim' şeklinde olup dinî ilimler kapsamına kelam, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir ve kalbi kötü huylardan arındırma ilmi (bâtın ilmi) girerken, akli ilim kapsamına, şer'in doğrudan teşvik etmediği matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi ilimler girer. Gazâlî'ye göre, dinî ilimler içerisinde yer alan ilimlerden tefsir ve hadis ilmi sırf naklî iken, fıkıh, fıkıh usûlü ve kelam, akıl ile naklin buluştuğu ve bu sebeple de diğerlerinden daha şerefli olan ilimlerdir.

Genel geçer bir ilimler tasnifi aramanın doğru olup olmadığı tartışması bir yana, önemli olan husus, yapılacak tasnifin işlevsel olması, ilimlerin yapılarını ve amaçlarını doğru yansıtmasıdır. Din ile irtibatı veya dinin temel amaç ve hedefleri açısından bir tasnif yapılmak isteniyorsa, sözü edilen tasniften başka bir tasnif yapmak zordur.

Âlet ilimleri-ulvi ilimler ayırımına ilişkin olarak da şunlar söylenebilir: Yapılan ilmî faaliyetin nihai amacına göre, araç ilimler/bilgiler, amaç ilimler/bilgiler ayırımı makul karşılanabilir. Mesela felsefe, kelam, hatta fıkıh usûlü ile irtibatı bakımından mantık ilmi, fıkıh açısından bakıldığında ise tefsir ve hadis ilimleri araç ilimler kapsamına girer. Başka bir ilim açısından araç ilim olması, o ilmî disiplinin kendi bütünlüğü içinde ve kendi amaçları açısından bir amaç ilim olmasına engel değildir.

Çağdaş beşerî bilimler, kaynağı itibarıyla, din bilimlerinden farklı olduğu için –çünkü dinî bilimlerde temel hareket noktası vahiydir– bunlar arasında bir tekabüliyet veya zıddiyet aranması anlamlı gözükmemektedir.

'İslami ilimler' tamlaması bağlamında düşünüldüğünde, sizce ilim alanında 'İslami' nitelemesi ne anlama gelmektedir ve bir ilmî faaliyeti 'İslami' kılan unsur nedir (söz konusu ilmî faaliyetin konusu mu, metodu mu, öznesi mi, alanı mı vs.)?

İslami ilimler tamlaması, yukarıda sözü edilen dinî ilimler tamlaması yerine ve aynı anlamı ifade etmek üzere kullanılabilir. Zaten Müslüman bilim adamlarının dilinde, 'dinî ilim' tamlamasında kastedilen din de münhasıran İslam dinidir. Bu çerçevede İslami ilim denilecek olan disiplinlerin, kelam, fıkıh usûlü, fıkıh, tefsir ve hadis olduğu bellidir. Buna göre, dinî veya İslami nitelemesinde, bilginin kaynağına vurgu yapılmış olmaktadır.

Ancak son yıllarda 'İslami' nitelemesinin farklı bir içerikle kullanıldığını, bilimin/bilginin İslamileştirilmesi şeklinde bir söylem ve bu yönde faaliyetlerin bulunduğu bilinmektedir. Bu hususun tartışmasına burada girmek istemiyorum, sadece şu kadarını söyleyebilirim ki, bilim/bilimsel hakikat neyse odur, onun İslamileştirilmesinden söz etmek, dinin temel hedefi açısından ve bilimin kendi mantığı açısından pek anlamlı gözükmemektedir. Ama dindar bireyin bilim, bilimin yöntemi veya bilimsel sonuçla teorik veya pratik düzeyde kuracağı ilişkinin dinî bir boyutu elbette olabilir ve olaya bu açıdan bakıldığında artık değerler alanına girilmiş olur. Abdulkerim Suruş'un dediği gibi, "hakikat ne İslami olabilir ne de gayri İslami. Hakikat hakikattir. Tabiat kanunları tabiat kanunlarıdır. Özü neyse odur. Bunların hiçbirine İslami ya da gayri İslami demek mümkün değildir. Bunlar İslam Peygamberi'nin ortaya çıkışından önce de oradaydılar ve İslam, Hıristiyanlık ya da başka bir dinden bağımsız olarak orada olmaya devam edeceklerdir."

Çağdaş dönemde klasik İslami disiplinlerin (tefsir, hadis, kelam, fıkıh) bir kriz yaşamakta olduğu teşhisine katılıyor musunuz? Katılmıyorsanız, sizce bu teşhis hatası nereden kaynaklanmaktadır? Katılıyorsanız, sizce bu kriz ne derecede mezkur İslami disiplinlerin tahsiline ilişkin sıkıntılarla ve ne derecede bu disiplinlerin tecdidine ilişkin sıkıntılarla bağlantılıdır?

Burada öncelikle İslami disiplin nitelemesi yapılan disiplinleri kendi içinde ikiye ayırmak ve değerlendirme yaparken bu ayırımı dikkate almak uygun olur. Bu disiplinlerden bireyin fikrî, ahlaki ve amelî hayatına ilişkin bütünlüklü bir perspektif sunan kelam, fıkıh ve tasavvufu 'kurucu disiplinler', tefsir ve hadisi ise 'yardımcı disiplinler' olarak adlandırılabilir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse kelam, fıkıh ve tasavvuf, "anlamacı-yorumlamacı ve sistem kurucu disiplinler" ve bu yönüyle tefsir ve hadisle bir düzeyde tutulmaları uygun değildir.

Kriz meselesine gelince, sözü edilen disiplinlerin hepsinin belli bir dönemden sonra bir kriz yaşadığı söylenebilir. Bu krizin sebebini, tahsil ve tecdide ilişkin sorunlarla sınırlamak isabetli olmaz.

Tefsir ve hadis disiplinlerinin yaşadığı kriz, kanaatimce, 'nelik krizi'dir ve bu krizin temel sebeplerinden birisi, bu disiplinlerin özellikle uzmanları tarafından geleneksel içerik, işlev ve amacından uzaklaştırılmaya çalışılmasıdır. Daha açık biçimde söylemek gerekirse, tefsir ve hadis disiplinlerinin yaşadığı 'nelik krizi'nin bir nedeni, uzmanlarının kendi alanlarıyla ilgili yaşadıkları 'kimlik krizi'dir. Geleneksel yapıları itibarıyla, her iki disiplin de, inanç, ahlak veya muamelat alanına ilişkin sorunları çözme amacına matuf sistematik bütünlüğe sahip alan-

lar değilken, son dönemlerde çeşitli adlar altında sorun çözücü bilimlere dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Bu açıdan bakılarak, tefsir ve hadis disiplinlerinin tarihsel işlevlerini ifa ve ikmal ettikleri, onların esasında birey veya toplumun karşılaştığı sorunları çözmek gibi bir işlevleri olmadığı söylenecek olursa, bu iki disiplin için ancak bir 'mevhum kriz'den söz etmek mümkün olacaktır.

Fıkhın yaşadığı kriz ise, bir yönüyle, çok hızlı yaşanan değişimi zamanında ve gerektiği şekilde algılayıp ihata edememekten, bir yönüyle de, kendi dışındaki sebeplerden kaynaklanmaktadır. Fıkhın kendi iç yapısının böyle bir krize yol açma potansiyelini taşıdığı yönünde iddialar olmakla birlikte, bu iddiaların doğruluğunu gösterecek yeterince bilimsel çalışma olduğu söylenemez.

Her şeye rağmen fıkhın, insanlığın hukuk, kültür ve birikimine katkı sağlayabilecek, dindar bireyin bireysel ve toplumsal sorunlarına cevap verebilecek bir dinamizme sahip olan ve dindar bireyin modern toplumda bulunuşunu temellendirecek ve hükme bağlayacak olan bir disiplin olduğu söylenebilir.

İslam bilimlerinin (kelam, fıkıh ve tasavvuf) günümüzdeki öncelikli misyonlarının başında, dindar bireyin modern toplumda 'anlamlı bulunuş'unun teorik ve pratik zemininin oluşmasına katkı sağlamak gelmektedir.

Günümüzde Müslüman bilim adamının müşterek donanımı hâline gelmiş olan klasik İslami ilimler ve çağdaş (normatif-deskriptif) beşerî bilimler arasında ne türden bir ilişkiyi (örtüşme, karşıtlık, bütünleme vb.) sağlıklı ve/veya gerekli görüyorsunuz?

Önce, klasik İslami ilimler ve çağdaş beşerî bilimlerin, Müslüman bilim adamının, isterseniz buna ilahiyatçı diyeyim, müşterek donanımı hâline geldiği hususunun su götürür bir tespit olduğuna işaret etmek gerek. Benim gözlemlerime göre, kimi ilahiyatçılar beşerî bilimler donanımı hususunda epeyce mesafe kat etmekle birlikte, İslam bilimlerini kendi mantığı ve iç bütünlüğü içerisinde anlama konusunda sıkıntı yaşamaktadır. Bu ikinci husus, aslında yaygın bir durum olarak gözlenmektedir. Klasik donanım hususunda yeterli olan kimi ilahiyatçılar ise, beşerî bilimler konusunda donanımsız gözükmektedir.

İslam bilimleri ile beşerî bilimlerin ilişkisine gelince, alan, amaç ve yöntemlerinin farklı olduğu dikkate alınırsa, beşerî bilimlerin, buna doğa bilimlerini eklemek de mümkündür, klasik İslam bilimleriyle örtüşmesinden bahsedilmesi doğru olmayacağı gibi, tam bir karşıtlıktan söz edilmesi de doğru değildir. Doğrusu, sistem kurucu İslam bilimlerinin (kelam, fıkıh, tasavvuf), sözü edilen öteki bilimlerin verilerinden yararlanmasıdır ki, bunu bir yardım alma, bütünleme olarak değerlendirmek daha uygun gözükmektedir. Beşerî bilimlerin, İslam bilimlerinin yerine ikamesi mümkün olmadığı gibi, bu bilimlerin verilerinden hareketle, İslam bilimlerinin verilerini 'yargılamak' da mümkün ve doğru değildir.

Sizce klasik İslami disiplinlerin müstakil usûlleri var mıdır yoksa bu disiplinleri bir usûl altında toplamak mümkün müdür? Söz konusu klasik usûl(ler) çağdaş dönemde bir yeterlilik ve bilimsellik sorunuyla karşı karşıya mıdır ve klasik usûl(ler) bağlamında çağdaş bilimsel yöntemler ne anlam ifade etmektedir?

İslam bilimlerinin "anlamacı-yorumlamacı-sistem kurucu bilimler" ve "yardımcı disiplinler" şeklindeki ayırımını burada sürdürecek olursak, birinci grupta yer alan kelam, fıkıh ve tasavvufun gerek amaç ve gerekse yöntem konusunda örtüştükleri veya kesiştikleri asgari müşterekleri bulunmaktadır. Bir noktadaki birliktelikten sonra amaç konusundaki farklılıklar, yönteme yansımakta ve yöntem konusunda farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu üç disiplinin asgari buluşma ve kesişme noktaları dışında hepsi için geçerli olacak bir yöntemden söz etmek, bunları kaldırıp yerine yeni bir bilim (!) inşâ etmeyi amaçlamak dışında, mümkün değildir.

Yardımcı disiplinler kapsamında yer alan hadis ve tefsirin, anlamacı bilimlerle birlikte aynı kefeye konulması ve müşterek bir yöntem arayışına gidilmesi, tefsir ve hadis disiplinlerinin gerek tarihsel gerekse doğal içerik ve işlevleri açısından anlamlı ve mümkün değildir. Tefsir, tarihin hiçbir döneminde, Kur'an'ı sistematik bütünlük içinde anlama çabasında olmamıştır. Onun anlama konusundaki yegâne işlevi, tek tek ayetlerin anlamlarına ilişkin olarak, selefin –gerek tefsir gerek te'vil olarak– ne söylediğini, ne naklettiğini tespitten ibaret kalmıştır. Hadis disiplinine gelince, onun da yegâne görevi, bir rivayetin Hz. Peygamber'e ulaşma yolunun sağlıklı olup olmadığını belli kriterlere göre ortaya çıkarmaya çalışmaktan ibaret olmuştur. Bir hadisin, hadis tekniklerine göre sahih veya zayıf olduğunun ortaya konulmuş olmasının ise, o hadisin bir fakih veya kelamcı tarafından kullanılıp kullanılmayacağı, kullanılacaksa hangi biçimde kullanılacağı hususunda bir belirleyiciliği yoktur. Hadisçinin söyleyeceği nihai söz, o hadisin sıhhat açısından değerini ortaya koymaktır. Tabii burada, hadis derken, Hz. Peygamber'e nispetinde kuşku olan haber-i vâhidleri kastediyoruz. Genel anlamda Sünnet (mütevatir ve meşhur Sünnet) konusunda zaten hadisçilere ihtiyaç yoktur. Çünkü bu nitelikteki Sünnet, daha hadisçiler piyasada yokken ümmet arasında yaygın olarak bilinmekte ve sistemin malzemesi olarak kullanılmaktaydı.

Klasik usûlün, –ortaya konulması gerçekten uzun tartışmalar isteyen ve benim de birkaç tebliğime konu olan– yeterliliği ve bilimselliği meselesine burada derinlemesine giremeyeceğim ve yeterli-yetersiz biçiminde kestirme cevap veremeyeceğim. Sadece klasik usûlün yeterliliği konusunu ele alırken dikkate alınması gereken bazı hususlara işaret etmekle yetineceğim. 1) Klasik usûlün temel işlevi nedir? 2) Bu usûl hangi amaca ulaşmaya yönelik olarak ortaya çıkmıştır? 3) Şimdi biz bu amacın dışında yeni amaç(lar) peşinde miyiz? (Üçüncü soruya evet cevabı verilmesi durumunda da, ilk önce 'yeni amaç'ın meşruiyetini nasıl sağlayacağımıza ilişkin bir yönteme ihtiyaç duyacağız ve bu yöntemin ne olması gerektiğini tartışacağız. Bu aşama geçildiğinde ise, bir şekilde meşruluğunu gösterdiğimiz bu amaca, klasik yöntemin dışında nasıl bir yöntemle ulaşacağımız sorusu ortaya çıkacaktır). Klasik usûlün yeterliliği veya yetersizliği meselesi, evvel emirde sözü edilen üç sorunun cevabına bağlı olacaktır.

Genelde İslam dünyasında ve özelde Türkiye'de İslami ilimlerle ilgili çalışmaların ve İslami ilimler eğitiminin düzeyini yeterli buluyor musunuz? Yeterli buluyorsanız, örnek gösterebileceğiniz model(ler) ne(ler)dir? Yeterli bulmuyorsanız, sizce temel sorunlar nelerdir ve bu sorunların aşılması için ne gibi tedbirler alınmalıdır?

Gerek Türkiye'de gerekse İslam dünyasında İslami ilimlerle ilgili epeyce çalışma var. Bu çalışmaların düzeyininin yeterli olup olmadığı meselesi, biraz da olaya nereden baktığınıza ve hangi kritere göre değerlendirme yaptığınıza bağlıdır. Ancak, ister 'amaç', ister 'keyfiyet', isterse 'sonuç' kriter olarak alınsın, yapılan çalışmaları yeterli bulmak zor görünmektedir.

İslam bilimleri alanındaki çalışmaların bir amacının tarihsel tecrübeyi anlamak ve açıklamak olduğunu söylesek ve bu amaç açısından mevcut çalışmaları değerlendirecek olsak, biraz acımasız olacak ama, bunun cevabının olumlu olduğunu söylemek, hatta bu konuda müsteşrıkların seviyesini yakaladığımızı söylemek bile mümkün değildir. Mesela Şâfi'î konusunda hâlâ Schacht'ı aşabilmiş, Schacht'ın Şâfi'î hakkında yaptığını Ebû Hanîfe hakkında yapabilmiş değiliz. Mevcut ekol yapılarının da, iç bütünlükleri göz önüne alınarak, çözümlenmiş olduğunu söylemek de oldukça zordur.

İslam bilimleri alanındaki araştırmaları, dindar bireyin modern toplumda bulunuşunu anlamlandırmak, karşılaşılan sorunları çözmek veya değerlendirmek amacı açısından ele alınacak olsa, bu konuda tarihsel tecrübeyi dikkate alarak ve geleneği göz ardı etmeksizin kayda değer üretimler yapıldığını söylemek, belki sınırlı istisnalar dışında, mümkün gözükmemektedir. Bu tespitler umarım, karamsarlık olarak değil, gerçekçilik olarak yorumlanır.

Gerçi her bir ülkenin kendine özgü şartları, sıkıntıları olduğunu, bunun çalışmaların istikametini etkileyeceği gerçeğini ihmal etmemekle birlikte, İslam bilimleri alanındaki çalışmaların 'amaç' sorunu yaşadığı, amacın netleştirilemediği, bu bakımdan karşılaşılan sorunlara köklü ve sistemli değil, gelip geçici çözümler sunulduğu söylenebilir.

Benim kanaatime göre, İslam bilimleri araştırmaları için iki temel amaç söz konusu olabilir (alt ve yan amaçlara şu ânda ilişmiyorum): 1) Tarihsel tecrübenin nasılsa öyle, kendi mantığı ve sistematiği içinde anlaşılıp açıklanması, 2) Dindar bireyin hâlihazırdaki bulunuşunun karşılaştığı sorunlara, ekol sistematiği çerçevesinde üretilmiş, entelektüel derinliği olan, köklü cevaplar sunulması.

Eğitim meselesi, çok farklı boyutları olan bir konu olduğu için, üzerinde ayrıca ve genişçe durulmasının uygun olacağını düşünüyorum.

TAHSİN GÖRGÜN
DR., İSAM

Dinî ilimler-dünyevi ilimler ve âlet ilimleri-ulvi ilimler ayırımı üzerine bina edilen geleneksel ilimler tasnifine katılıyor musunuz? Katılıyorsanız, sizce bu tasnif bugün ne anlama gelmekte ve çağdaş normatif (ahlâk, siyaset, hukuk, iktisat) ve deskriptif (sosyoloji, psikoloji, antropoloji, dilbilimleri, tarih ve felsefe) beşerî disiplinlerden nelere tekabül etmektedir? Katılmıyorsanız, sizce alternatif bir ilimler tasnifi nasıl olabilir?

Bir ilim tasnifi yapmak veya yapılmış bir ilim tasnifini anlamak, ilk bakışta gözüktüğü kadar kolay bir şey değildir. Burada bu meseleyi enine boyuna ele almak mümkün olmadığı için, sorulara ancak 'ilke seviyesinde' ve epeyce 'genel ifadelerle' cevap verilebilir. Bu konuların, ciddiyetine ve önemine binaen, muhtelif monografilerde ve belki aşamalar hâlinde yapılması gereken ilmî toplantılarda geniş bir şekilde müzakere edilmesi gerekmektedir. Burada ne bizim klasik veya geleneksel ilim tasnifimizin ne de 'çağdaş' olarak nitelenen Batılı ilim tasnifinin esasları üzerinde durmak mümkün olmayacaktır. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz: 'Çağdaş' olarak nitelenen Batılı ilim tasnifi, Almanların, Anglo-saxon kültürünün ve Frankofon kültürün isimleri değişik tasnifleri veya muhtelif düşünür ve ekollerin ilk bakışta birbirinden farklı olduğunu düşündüren ilim tasnifleri imiş gibi gözükse de, bunların hemen hepsinde fizikî dünya-toplumsal veya insani dünya tefrikinin esas olduğu; İngilizcedeki (*natural*) *science-social science* veya *humanities* (*nature-culture* tefrikine dayanan) tefriki, Almancada *Naturwissenschaft-Kulturwissenschaft* veya *Geisteswissenschaft* (*Natur-Kultur*) ve yine Fransızcadaki benzer tefrikin gerisinde tabiat-kültür ayırımı vardır. Üniversite sistemlerinde olduğu kadar eğitim sistemlerinde de tabiat derken "insan eli değmemiş olanı"; kültür derken de, genellikle ve öncelikle, kendi kültürlerini, yani kendi yapıp etmelerini ve bunların ortaya çıkardığı düzeni kastederek, bu anlamda bahis mevzuu ederler.

İlim tasnifi, "ilmin maluma bağlı olduğu" ilkesinden hareketle yapılır ve esas itibarıyla mevzuu (=malum, bilinecek olan, bilginin konusu) ifade eder. İlim tasnifi, diğer bir ifadeyle, tam anlamıyla bir ontolojidir (veya biraz daha hafif bir şekilde ifade edecek olursak, bir ontolojiye dayanır). Ontoloji olduğu için de, varlığa bağlıdır. Ontik bir esası olmayan, yani bir varlık tasnifine dayanmayan ve ilimleri varlık dışında başka bir esasa dayalı olarak yan yana veya alt alta sıralayan veya bunları hangi nokta-i nazardan yaparsa yapsın, ontik tarafı esas almayan herhangi bir tasnif denemesi, herhangi tesadüfi bir bir arada olmadan veya yan yana düşmeden fazla bir anlam ifade etmez. Yine aynı sebeple keyfî bir şekilde, her isteyen istediği gibi bir ilim tasnifi yapamaz. Key-

fî bir şekilde yapılan ilim tasnifleri ise, eğer pratik bir amacı yoksa, sadece bir deneme olarak kalır; pratik bir amacı ve yönü varsa, varlığı ihata edemediği için, özellikle toplumsal alanda fesada sebep olur.

Geleneksel ilim tasnifi ile 'çağdaş' normatif ve beşerî ilimler tasnifi arasındaki fark, bu sebeple, sadece bir "bir arada olma veya yan yana düşme" farkı veya keyfî olarak yapılan iki sıralama arasındaki fark olmayıp, dile getirdikleri veya tekabül ettikleri varlıktaki farklılıktan kaynaklanan birbirinden farklı, daha doğrusu birbiriyle alâkası olmayan iki farklı ilim tasnifidir. Birinci, yani bizim klasik veya geleneksel ilim tasnifimiz –bu tasnif içinde olmak üzerek aralarında ihtilaflar olsa da bu farklar mahiyet farkı olmayıp derece farkıdır–, *merâtubu'l-ḥaḳâ'iḳ* ile *merâtibu'l-vucûd* anlayışına dayandığı için, yapılan tefrik bu mertebelere tekabül etmekte; bu mertebelerin kendilerinde ve bunlar hakkındaki bilgideki incelmeye bağlı olarak dakikleşmektedir. İlim tasnifinde dakikleşmenin birbirine yakın klasik iki örneği, Taşköprülüzâde'nin tasnifi ile Kâtib Çelebî'nin yaptığı tasniflerde karşımıza çıktığı gibi, bu tasniflerin nasıl bir varlığa dayandığını ve hangi varlık seviyeleriyle irtibatlı olduğu fark edildiği zaman, 'çağdaş' ilim tasnifinin niçin bunlardan mahiyet olarak farklı olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, geleneksel ilim tasnifi, varlığı nihai olarak Yüce Allah'ın 'emr'ine ircâ etmekte; dünyevi ilimleri 'tekvînî emre' ve onun neticelerine hasrederken, dinî ilimleri 'teklîfî emre' ve onun neticelerine hasretmekte; bunlara ulaşmak için gerekli olanları da âlet ilimleri olarak ayrıca bir kategori olarak kabul etmektedir.

Soruda 'çağdaş' olarak ifade edilen ve esas itibarıyla Batılılar tarafından geliştirilmiş ve kullanılmakta olan; onlardan taklit ve kopyalama yoluyla üstlenilen tasnifin dayandığı ontoloji, Kartezyen tavırla belirginleşerek 19. yüzyıl düşüncesinin içinde yaşayan ve aynı zamanda bu düşünceyi yaşatan, Schopenhauer'in ifadesiyle dünyayı "irade ve tasavvur" olarak kurgulayan, tamamen hümanist bir ontolojidir. Bu hümanist ontoloji, 'olanı' bir insan 'kurgusu' olarak kabul ettiği gibi, 'olması gerekeni' de insan 'iradesi' olarak kabul etmekte; bunların dışındaki her şeyi, bunlara ircâ etmekteydi. 20. yüzyılda, mesela mantıkçı pozitivistlerin ahlaki iyiyi veya genel olarak 'normatif ifadeleri' insanların 'arzu'larını ifade eden 'duygusal' (*emotional*) ifadeler olarak kabul etmeleri, bu ontolojiyle doğrudan alâkalı ve bu ontolojinin tezahürlerinden sadece biridir.

İmdi, bu iki tasnif, birisi fizikî ve toplumsal varlığı ilahi emre ircâ eder, diğeri insanın tasavvur ve iradesine dayandırırken, birbirinden tamamen farklı iki ayrı medeniyet perspektifini de ifade etmektedir. Birisi kendi varlığının amacını *Allah'ın emrini tamama erdirmek* olarak görürken, diğeri insanın yegâne ve nihai varlık, bilgi ve değer kaynağı olduğunu *nihai hakikat* olarak kabul eder. Bununla alâkalı olarak Batılı konuşma tarzı, 'din'i, 'Tanrı'yı, 'dünya'yı, daha doğrusu her şeyi bir 'tasavvur', bir 'anlayış' veya bir 'görüş' olarak niteler. Her şey 'tanım'a, yani tanımı yapana bağlı olarak kavranır. İnsan her şeyin ölçüsüdür. Bu sebeple, 'tekvin ve teklif'in bir cihetten deskriptif ve normatif olarak tercüme edilebi-

leceğini ve dolayısıyla, bu tasniflerin farklı şekillerde ifade edilmiş, bazı tasarruf ve tadillerle birbirlerini ikame edebilir, esasta bir ve aynı tasnif olduğunu düşünmek, vahdet-i vücûdun panteizm olduğunu zannetmek gibi bir şeydir.

İlimler, insanın bir taraftan varlıkla ilişkisini metodik bir şekilde düzenlerken, aynı zamanda, özellikle dînî/normatif ilimler söz konusu olduğunda, tarihî-toplumsal varlığı, yani bütün kurum ve kuruluşlarıyla bir toplum ve medeniyeti sürdürmenin sistematik yolunu gösterirler. Bu sebeple, bir medeniyetin ilimleri başka bir medeniyete aktarılamaz ve orada uygulanamaz; uygulanmaya kalkışılırsa, ait olmadığı yerde, eskiden var olan toplumu ve toplumsal düzeni tahrip eder; kendisi toplum nezdinde kabul edilebilir ve nakledilmeye değer bir düzen oluşturamaz. Bugün yaşadığımız sıkıntı esas itibarıyla bize ait olmayan, yabancı bir ilim tasnifine dayalı bir eğitim sistemi oluşturmamız ve bununla meselelerimizi halletmeye çalışmamızdır. Filhakika taşıma sistem, problem çözmekten çok, problem üretmektedir. Dikkat çekici olan taraf, bu problemlerin, sistemin alındığı ve gayet iyi işlediği Batılı toplumlarda gözükmediği; ve netice olarak orada problem çözen bir tavrın, burada bizzat problem hâline gelmesi ve o güne kadar bilinmeyen garip problemler üretmesidir.

Klasik ilim tasnifimize katılmak veya katılmamak gibi bir alternatifin varit olduğunu düşünmüyorum. Müslüman olarak varoluş şeklimiz bize, Müslüman olarak varlığımızı dil bilimleri ve mantık, adâbu'l-bahs ve'l-munâzara gibi alanlarda iyi yetişmemiz gerektiğini gösteriyor ve bizden, hakkında konuşmak durumunda olduğumuz gerçekliği, hakkında konuşurken aynı zamanda şekillendirdiğimizi söylüyorsa, bizim 'akliyât ve lügaviyyât'ı âlet olarak seçmeme gibi bir alternatifimiz olamaz. Diğer taraftan din, "akıl sahiplerini hüsn-i ihtiyarları ile bizzât hayırlara sevk eden bir vaz-ı ilâhî" ise ve bu vaz', tebliğiyle birlikte bir toplum ortaya çıkarmış ve bu toplumun varoluş ilkeleri, aynı zamanda dini muhafaza ilkeleri olarak tedvin edilmiş ise ve ayrıca bunların hemen her birisi müstakil bir 'ilim' hâline getirilmiş; daha sonra bunların her birisi üzerinde yüzlerce, binlerce eser kaleme alınmış ve bize böyle, hem amelî tevatür yoluyla hem de ilim yoluyla nakledilmiş ise, bugün bizim karşımızda, kendi varlığımızı, ne ise o olarak tanımak ve özümüzü gürleştirmek için çalışmaktan başka bir yol olduğu kanaatinde değilim. Özgürlük esas itibarıyla kadere isteyerek teslim olmaktır.

Bu anlamda varlığı ilahi iradeye bağlamak kaydıyla, disiplinlerin isimlerinin şu veya bu olmasının tayin edici olduğunu zannetmiyorum. Yazacağınız kitabın adının antropoloji, varlık ve zaman veya *el-İnsânu'l-Kâmil* olmasının fazlaca bir ehemmiyeti yoktur; orada yaptığınızı anlatıyor ve yaptıklarınızın ortaya çıkardıklarının size yeniden bir şeyler öğrettiğinin farkına vararak, hem yaptıklarınızı hem de yaptıklarınızın size öğrettiklerini, öğrenilmeye değer kabul ederek, öğretilebilir bir şekilde ifade edebiliyorsanız, burada sorulacak soru, sizin bu şeyi veya şeyleri yaparken neye dayandığınızdır: Emri mi tamamlıyorsunuz, yoksa, 'dünya'da başıboş bırakıldığınızı zannederek başınızın çaresine mi bakmaya çalışıyorsunuz?

'İslami ilimler' tamlaması bağlamında düşünüldüğünde, sizce ilim alanında 'İslami' nitelemesi ne anlama gelmektedir ve bir ilmî faaliyeti 'İslami' kılan unsur nedir (söz konusu ilmî faaliyetin konusu mu, metodu mu, öznesi mi, alanı mı vs.)?

İslam, yukarıda kısaca işaret edildiği gibi, "akıl sahiplerini hüsn-i ihtiyarları ile bizzat hayırlara sevkeden vaz-ı ilâhî" olduğu için, İslami olmak, bununla alâkalı olmak anlamına gelmektedir. Yani İslami ilimler, bir ve birinci, yani aslî anlamıyla 'dini anlatan' ilimler olmaları hasebiyle, dinin doğrudan kendisinden kaynaklanan veya dinin aslî varoluş şekline tekabül eden ilimlerdir; bu anlamda bizzat Kur'an, kıraat ve doğrudan Kur'an ile ilgili olan veya hadis ve doğrudan hadislerle ilgili olan ilimler 'dinî'dir. Bunların İslamiliği, doğrudan din olarak İslam ile irtibatlarından kaynaklanmaktadır. Daha başka bir ifadeyle din, bize 'bunlarla ve bunlarda' ulaşır. Bunlar olmadan din hakkında konuşmak mümkün değildir. Klasik dil bunu "sem'î veya şer'î hakikat" olarak isimlendirir.

İkinci anlamıyla İslami ilimler, Müslümanların Müslüman olarak varlıklarını sürdürmeleri esnasında ortaya çıkan meselelerini halletme yollarını ve bu hususta ulaşılan neticeleri ifade etmektedir. Bu anlamda fıkıh, kelam ve tasavvuf, en temel İslami ilimlerdir. Ve bu ilimler, esas itibarıyla Müslümanların ilahi emre ittiba ederken ortaya çıkardıkları ile bunları ortaya çıkarmalarının sebepleri arasında kurdukları ve başkalarına anlatmaya değer buldukları ve başkaları tarafından tahkik edilerek tatbik edilebilir bulunmuş olanı ifade ederler. Bu aynı zamanda Müslümana müslümanca yaşamanın imkânını ifade ettiği gibi, bunun öğretilebilir ve öğrenilebilir bir şey, yani 'objektif' bir şey olduğunu da göstermesi açısından önem arz etmektedir. Klasik dil bunlara 'örfî hakikat' demekteydi.

Kısaca ifade etmek gerekirse, bir faaliyeti 'ilmî' kılan, başkaları tarafından tahkik ve takip edilebilir olmak olduğu gibi, bir faaliyeti İslami kılan, duruma göre 'İslam' veya 'Müslümanlık'la irtibatıdır. Dinî ilimler, din hakkında olduğu kadar, insanların dine uygun yaşaması konusunda da, tahkik ve takip edilebilir sistematik bilgileri ifade ettiği gibi, bütün bu faaliyetin amacı, yaşanılan hayatı ve hayatın içinde geçtiği çevre/çerçeveyi, dinin muktezasınca kavramak ve bu kavrayış çerçevesinde, gerektiği gibi olanı sürdürmek ve olmaması gerekeni, nefy ve olması gerekeni ispat etmenin yollarını ortaya koymaktır.

Böyle olunca, konu, kendisine yaklaşım şeklini, (yani malum, bilme yolunu) da öngördüğü için, bir taraftan İslam, kendi başına müstakil bir 'hakikat' olarak, kendisinin nasıl bilineceğini de öngörür; diğer taraftan bilme şekli, bizzat kendisi bir varoluş şekli olduğu ve dinî ilimler, ikinci anlamıyla, müslümanca yaşamanın tahkik edilebilir yolunu ifade ettikleri için, bu yaşama şeklinin zorunlu neticesi ve dolayısıyla bir parçasıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse, İslami ilimlerin hem konuları, hem yöntemleri hem öznesi hem de amacı İslam ile ilgilidir, İslamidir. İbn Haldûn'un dediği gibi, İslami ilimler varlıklarını İslam'a borçlu oldukları gibi, İslam da etkisini, –Hz. Peygamber tarafından tebliğ ve beyan edildikten sonra– bu tebliğ ve beyanın aynî varlığının devamı olan toplumsal hayatı tayin ederken, bu tayin üzerinde ikinci bir tahkik seviyesi teşkil eden İslami ilimler yoluyla sürdürür.

Çağdaş dönemde klasik İslami disiplinlerin (tefsir, hadis, kelam, fıkıh) bir kriz yaşamakta olduğu teşhisine katılıyor musunuz? Katılmıyorsanız, sizce bu teşhis hatası nereden kaynaklanmaktadır? Katılıyorsanız, sizce bu kriz ne derecede mezkur İslami disiplinlerin tahsiline ilişkin sıkıntılarla ve ne derecede bu disiplinlerin tecdidine ilişkin sıkıntılarla bağlantılıdır?

Klasik İslami ilimlerin bir kriz yaşadığı açıktır ve bu kriz, bu disiplinlerin kendilerinden değil, bağlı bulundukları ve dile getirdikleri, geçerliliğini sağladıkları varlık alanında uğranan bir 'istila' neticesinde ortaya çıkmıştır. İslam dünyasının büyük bir kısmı yaklaşık iki asırdır sadece askerî ve siyasi anlamda değil, bunun da ötesinde varoluşsal olarak bir istilayı yaşamaktadır. Bu sebeple İslami ilimlerin düştüğü kriz, Müslümanların yaşadığı varoluşsal krizin sadece bir uzantısı, bir alametidir.

Daha başka bir ifadeyle varoluşsal krizi aşmadan, yani hayatı İslami noktadan tecdid etmeden ilimleri tecdid etmek mümkün değildir. Hayatı tecdid etmek, hayatı Müslüman gözüyle görüp, Müslümanın "tamam işte böyle" diyeceği bir şekilde, yeniden inşâ etmek anlamına gelmektedir.

Hayatı tecdid etmeden, Batılıları taklide dayalı bir hayat sürerken, ilimleri bu hayata uydurmak, dinden ve dinî ilimlerden vazgeçmek anlamına gelir. Dinî ilimleri muhafaza etmek, sadece onların nakledildiği eserleri herhangi bir şekilde okumakla gerçekleşmez; bunun yanında hayatı, teklife uygun şekilde yaşamak da gereklidir. Teklife uygun şekilde yaşama gayreti, kendisiyle birlikte, hem bir yol oluşturur hem de bu yol üzerindeki ikinci bir düşünce, tahkik ve takip edilebilir olanı bir defalıktan tefrik etmeyi sağlar; ki, ortaya çıkacak olan neticenin geleneksel ilimlerden mahiyet olarak farklı olacağını düşünmek, ilmin maluma bağlı olduğunu unutmak anlamına gelir.

Kısaca birinci anlamıyla dinî ilimler, dinin anlaşılması için, dinin mahiyetine uygun bilme yollarını ifade ettikleri için, zaten değişmezler; ikinci anlamıyla dinî ilimler, bu ilimlerin tarihinin bize öğrettiği gibi, esasında değişmemekle birlikte, meselelerin farklılaşmasına bağlı olarak, tahkik edilerek takip edilebilirliği müsellem olana ek olarak farklı unsurlar kazanırlar. Dün böyle oldu, yarın da böyle olacaktır. Bu anlamda burada İbn Haldûn'un sözünü tekrar edebiliriz: "geçmiş ile gelecek, suyun suya benzediğinden daha fazla birbirine benzer."

Günümüzde Müslüman bilim adamının müşterek donanımı hâline gelmiş olan klasik İslami ilimler ve çağdaş (normatif-deskriptif) beşerî bilimler arasında ne türden bir ilişkiyi (örtüşme, karşıtlık, bütünleme vb.) sağlıklı ve/veya gerekli görüyorsunuz?

Günümüzde Müslümanın hayatı bir istilaya uğradığından, Müslüman kendi hayatını anlayabilmek için, çağdaş bilimleri ve bilimsel yaklaşımları bilmek zorundadır.

İslami ilimler ile beşerî ilimler arasında doğrudan bir alâka kurmanın doğru olduğunu düşünmüyorum. Bu, bunlar arasında dolaylı bir alâkanın kurulabilece-

ğini de onayladığım anlamına gelir. Mesela Batı'da geliştirildiği hâliyle semantiğin veya hermeneutiğin bizde geliştirilmiş olan 'beyân ve me'âni' ilimleri ve 'tefsir usûlü' ile doğrudan bir alâkası yoktur. Mevzuları kadar maksatları da birbirleriyle irtibatlı değildir. Bundan dolayı, bunların birbirlerinin alternatifi olduğunu veya birisinin diğerini ikâme edebileceğini zannetmek, her ikisini de yeterince tanımamak anlamına gelir. Ancak, semantik ve hermeneutikle ciddi bir şekilde ve yakından ilgilenmek, onları 'bir bilgi kaynağı' olarak değil, 'bilgi konusu' olarak araştırmak, beyân ve me'âni ile tefsir usûlünün anlaşılmasına yardımcı olabilir. Hatta bu gibi konularla ciddi ve yakından ilgilenmenin, klasik ilimlerimizi anlamak hususunda epeyce yardımcı olabileceğini söylemek mümkündür.

Özellikle fıkıh ve fıkıh usûlü alanını, sadece yazılı kitaplar olarak değil, bunun ötesinde bir medeniyeti taşıyan bir hayat tarzı olarak tanımak söz konusu olduğunda, Batı'daki muhtelif ilimleri –bunlar normatif veya deskriptif olabilir veya insan veya toplumla ilgili olabilir, dil veya zihinle ilgili olabilir veya hepsini bir şekilde telif etmeye yönelmiş büyük sistemler olabilir– tanımanın oldukça faydalı olduğunu söylemek mümkündür. Bu fayda, her şeyden önce fıkıh ve fıkıh usûlünün niçin Batı'da ortaya çıkan yaklaşım şekillerinden farklı olduğu fark edildiğinde hâsıl olmaktadır. Daha başka bir ifadeyle Batılı disiplinler ile İslami ilimler arasında dolaylı bir irtibat kurulduğunda, yani bunların haklarında oldukları toplumların (=tarihî toplumsal varlığın) farklı olmaları hasebiyle ortaya çıkan farklılıkları görmek mümkün olduğunda ve bu farklılıklar fark edilerek gerekli, dolayısıyla dolaylı irtibatlar kurulduğunda, fıkıh ve fıkıh usûlü daha açık ve daha aslına muvafık bir şekilde anlaşılacaktır.

İslami ilimleri ve bunlara ulaştıran âlet ilimlerini herhangi bir şekilde herhangi bir Batılı disiplinle özdeşleştirmek ve/veya ikâme etmeye teşebbüs etmek, bir taraftan bu alanları henüz tanımamak anlamına geldiği gibi, diğer taraftan neticesi açısından –şimdiye kadar birçok örnekte açıkça gördüğümüz gibi– en müspet bir bakışla ve en hafif ifadesiyle boş yere zaman kaybıdır.

Günümüzde bir Müslüman ilim adamına düşen, İslami ilimleri ve Batılı ilimleri kendi hüviyetleri ve mahiyetlerine uygun olarak öğrenmektir. Bu öğrenmede birinciler ikincileri, ikinciler de birincileri –her şeyden önce birbirlerinden farklı oldukları için ve bu farklılıklarından dolayı–, öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır.

Sizce klasik İslami disiplinlerin müstakil usûlleri var mıdır yoksa bu disiplinleri bir usûl altında toplamak mümkün müdür? Söz konusu klasik usûl(ler) çağdaş dönemde bir yeterlilik ve bilimsellik sorunuyla karşı karşıya mıdır ve klasik usûl(ler) bağlamında çağdaş bilimsel yöntemler ne anlam ifade etmektedir?

İslami ilimlerin bir tane yöntemi vardır. Ancak bu yöntem, meselelere bağlı olarak ve meselelerin özellikleriyle irtibatlı olarak, uyarlanabilmeyi içinde taşıdığı için, her bir disiplinde, disiplinin vurgusu ve önceliklerine bağlı olarak, görünüşü değişebilmektedir. Bu çerçevede klasik İslami disiplinlerin Sünnet ve cemaat esasına bağlı olarak şekillendiklerini ve yine Sünnet ve cemaati muha-

faza ettiklerini söylemek mümkündür. Bilindiği gibi, hem Sünnet hem de cemaat, sadece yazılı hâliyle hadis ve icmâı değil, bunun ötesinde toplumsal bir varoluş şeklini ifade etmektedir. Yani klasik ilimler, aynî olanı zihnî ve lisani olarak olduğu kadar, yazıda da temsil etmekte; bu yolla aynı zamanda aynî olanın varlığını sürdürmesini de sağlamaktadır.

Klasik disiplinlerin, yukarıda da ifade edildiği gibi, yeterlilik ve bilimsellik sorunuyla karşılaşması, onların, İslam toplumunun kendi otantik varoluş şartlarında hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Zaman zaman ortaya çıkan krizler, ilimlerden veya onların yetersizliklerinden değil, daha çok, toplumların başlarına gelen ahlaki çözülme ve sefahate yönelme ve bu şartlar altında bir istilaya maruz kalmalarından dolayı olmuş; bu krizler, ilimleri 'yetersiz' veya 'gayri ilmî' bularak değil; aksine, bunları daha da etkin kılmanın yolları araştırılıp bulunarak aşılmıştır. Bunun en bariz örneklerinden birisi Moğol istilasıdır; bu istila, netice itibarıyla güçlü bir şekilde tasavvuf ile ve gazi dervişlerin faaliyeti neticesinde aşılmış ise de, bunlar her hâlde fıkıh zemini üzerinde yaşamışlar ve dar anlamıyla fıkıh, tek başına yeterli olarak kabul edilmemekle birlikte, onsuz bir hayat aslâ meşru olarak kabul görmemiştir. Bütün bir Osmanlı döneminde ideal âlim tipinin çift kanatlı, yani hem –bütün akli, lügavi ve naklî ilimleri içine alan– zahir ilimleri hem de –bütün bunların bir tür tecrübî olarak tahkik edilmesi anlamına gelen– bâtın ilimlerinde meleke sahibi olmasının beklenmesi, bu dönemde yaşayan insanların, eskiyi inkâr ederek değil, daha önce elde edilen her şeyi kâr hânesine yazarak, bunların yanında ve buna ek olarak, belki bunları daha kolay anlaşılabilir ve yaşanabilir kılmanın yolunu araştırarak ve bularak kendi varlıklarını devam ettirebileceklerini fark etmelerini ifade etmektedir.

Günümüzde değişen fazla bir şey olduğunu söylemek mümkün değildir. Yine bir istila durumuyla karşı karşıyayız ve yine tek başına klasik miras, –tekrar etmekte fayda var, kendisinden kaynaklanan bir sebeple değil, ontik bir dönüşüm yaşandığı için– kifayet etmemektedir; klasik mirasın anlaşılması için, bizi istila edeni, kendi hüviyeti ve mahiyetiyle kavramak ve teşhis etmek; bu şekilde klasik mirasa geçerlilik kazandırmak gerekmektedir. Artık günümüzdeki bir âlimden beklenen sadece bizim klasik disiplinlerimizi bilmesi değildir; tabii ki bizim klasik disiplinlerimizi kendi mahiyet ve hüviyetleriyle bilmeden, Müslüman olarak varolmak mümkün değildir; ama sadece bunları bilerek 'bu dünyada' yaşamak da mümkün gözükmemektedir. Bilinmesi gerekenlerin arasına artık, 'bu dünyaya' ait olanlar da girmiştir ve en azından biz kendi dünyamızı, başkalarına muhtaç olmadan kuruncaya ve sürdürmeye başlayıncaya kadar –buna özümüzü yeterince gürleştirinceye kadar da diyebiliriz–, bizim hayatımızı istila eden müstevliyi tanımak ve teşhis etmek zorundayız. Bu bizi çağdaş bilimsel yöntemlerin yanında çağdaş bilimleri tanımaya sevk etmektedir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, insan en iyi, yaptığını bilir veya insan neyi yapıyor veya yapabiliyorsa, onu en iyi bilir; çağdaş bir ilmi, en az onun mensupları kadar bilmeyen, yani onun üretimine iştirak edemeyen birisinin bu bilimi bildiğini söylemesi anlamlı değildir. Bu başka bir ifadeyle söylenecek

olursa, modern bilimleri bilmek demek, modern hayatı yaşayarak *sürdürebilmek* (=sürdürmeyi bilebilmek) demek olduğuna göre, biz modern hayatı ve modern bilimleri, onları yaşayan ve sürdürenler kadar bilebiliyorsak, ancak o zaman onlardan bizim klasik ilimlerimizi etkin kılmak için istifade edebileceğimizi göstermektedir. Bu, biz istesek de istemesek de, –bütün tecrübeler dikkate alındığında– yaşamamız gereken bir süreç olarak gözüküyor.

Açık bir şekilde şunu söyleyebiliriz: İslam toplumu ve İslami ilimler bir krizi yaşamaktadır; bu kriz ilk olmadığı gibi son da olmayacaktır. Daha önceki krizler aşıldığı gibi, bu kriz de aşılacaktır. Bu krizin aşılma yolu, klasikten vazgeçerek değil, klasiği her hâlde muhafaza etmekle birlikte, onunla irtibatımızı tesis ve tahkim edecek bir yolun geliştirilmesi olacaktır. Bu da ancak şu ânda geçerli olanın, geçerlilik gerekçelerinin iyi bilinmesi ve bizim klasiğimizin geçerli kılınmasına katkısının olabileceği fark edildikten sonra daha da belirgin olacak ve netice itibarıyla bu kriz, sadece Müslümanlar için değil, bütün insanlık için, tecrübe olarak daha da zenginleşmiş olarak, aşılmış olacaktır.

Genelde İslam dünyasında ve özelde Türkiye'de İslami ilimlerle ilgili çalışmaların ve İslami ilimler eğitiminin düzeyini yeterli buluyor musunuz? Yeterli buluyorsanız, örnek gösterebileceğiniz model(ler) ne(ler)dir? Yeterli bulmuyorsanız, sizce temel sorunlar nelerdir ve bu sorunların aşılması için ne gibi tedbirler alınmalıdır?

Ne İslam dünyasında ne de Türkiye'de, sadece İslami ilimler alanında değil, herhangi bir alanda, "tamam işte böyle" diyebileceğimiz bir durum söz konusu değildir. "Büyük filozoflarımız, büyük dilcilerimiz, büyük siyaset teorisyenlerimiz, büyük sosyologlarımız, psikologlarımız, hukukçularımız .... vs. var ve dolayısıyla bu alanlardaki bütün meselelerimizi hallettik, ama sadece İslami ilimler alanında bunlara denk âlimlerimiz olmadığı için sıkıntılarımız var," diyemiyoruz. Aksine, diğer alanlara göre İslami ilimler alanında *daha az kötü* durumda olduğumuzu söylemek mümkündür. Bu alanda son birkaç on yıl içerisinde önemli şeylerin yapıldığı açık olmakla birlikte, bu yapılanların olması gerekene göre durumunu dikkate aldığımızda, yetersiz olduğunu söyleyebiliyoruz; hiçbir şey olmadığı veya yapılmadığını değil. Zaten sıkıntıların olması, bir şeylerin olmasını iktiza etmektedir. Bir şeylerin yapılmadığı yerlerde herhangi bir sıkıntı da olmaz. Bütün alanlarda –bunu söylerken gerçekten de bütün alanları kastediyorum– esaslı sıkıntılarımız var ve bu sıkıntıların özünü, –belki biraz açık ve kısa söylemek için– henüz 'hangi dünyada' yaşadığımız hususunda bir zihin açıklığına sahip olmamamızın teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Hangi dünyada yaşadığımızı henüz keşfedemediğimiz için, "lehimizde ve aleyhimizde" olanı tayin hususunda da ne bir 'yöntem' geliştirebiliyoruz, ne de mevcut yöntemlerden birini üstlenebiliyoruz. Özümüzle irtibatımız koptuğu için, varoluşumuzu sürdürmek demek olan özün gürleştirilmesini, daha doğrusu, özün gürleştirilebileceğini düşünemiyoruz. Karşımıza çıkan (daha doğrusu önümüze konulan) alternatifler bize sadece bir asalak olarak canlı kalma imkânını tanıyor.

Bu şartlarda en önemli sıkıntı, bizim kendi varoluş şartlarımız hakkındaki 'şuur' eksikliğimizdir. Bu eksiklik, bazılarına mevcudu olması gereken durum olarak gösterdiği gibi, bazılarına da mevcutta müspet olarak kabul edilebilir hiçbir şey göstermemektedir. Hâlbuki –bizim belki hiç unutmamamız gereken husus budur–, hiç kimse, insan olarak kendi varoluş şartlarını kendisi tayin etmedi. Bizim varoluş şartlarımız her ne kadar içine doğduğumuz toplumun tarihiyle doğrudan irtibatlı olsa da, bunda, özellikle geçmiş söz konusu olduğunda, şu ân yaşayanlar olarak bizim herhangi bir dahlimiz olmadı. Bu sebeple, geçmiş, ne yerinmek ne de övünmek için değil, ibret için bilinir. Geçmişten alınacak en büyük ibret, bir defa olmuş olanın, bir defa daha, bir defa daha, ... olabileceğidir.

Varoluş şartlarımız hakkında oluşacak bir 'aydınlanma' bize kendimiz ve dünyamız hakkında, üzerinde konuşulmaya değer tezler geliştirme imkânı verecektir; üzerinde konuşulmaya değer tezler, sadece nazari olarak kabul edilebilir tezler değildir; bunlar aynı zamanda tecrübî olarak da, yani bilfiil tahkik edilebilir olma özelliğini de taşımak durumundadırlar.

Bilfiil tahkik edilebilirlik, hayatın içinde gerçekleşeceği için ve hayat da ancak bir 'Sünnet ve cemaat', yani (manevi) bir dünya olarak (veya içinde) mümkün olduğu için, İslami ilimlerin gereği gibi yürütülmesi, geçmişte olduğu gibi gelecekte de, ancak bir 'pratiğin teorisi' olarak yürüyecektir. Pratiğin *esasta* geçmişten farklı olacağını söylemek, İslam'ın 'inşâî' olduğunu bilmemek veya inşâîliğin ne demek olduğunu fark etmemek olduğu için, anlamlı değildir; teferruattaki farklılık ise, "tecellide tekrarın olmaması"ndan başka bir şeyi ifade etmez.

islâmiyât VI (2003), sayı 4, s. 209-216

Mevzū'ātu'l-'ulūm'da İlimler Tasnifi*

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE İSÂMEDDÎN AHMED EFENDİ [1495-1561]**
TERCÜME: KEMÂLEDDÎN MEHMET EFENDİ [1552-1621]
YAYINA HAZIRLAYAN: ABDULMECİT İSLAMOĞLU

Bu rislâlede kelâmı yedi devha [çok dalı bulunan büyük ağaç] üzerine tertîb ederiz ki, herbiri ol usûl-i seb'adan bir aslın beyânındadır. Andan sonra her devhada fürû'u beyân içün nice şu'ab zâhir ve nümâyân olur. Ve min'allâhi't-tevfîk ve husni'l-ihtimâm. İnnehu muyessiru kulli merâm.

Devha-i Ûlâ

Ulûm-i hattiyye beyânındadır. Hattın fazîletini ve ana ihtiyâcı ve keyfiyyet-i vaz'ını beyândadır. Anda dahi iki şu'be vardır.

Şu'be-i Ulâ: Sanat-i hattıyyenin keyfiyyetine müteallika olan ulûm beyânındadır.

1. İlmu edevâti'l-hatt
2. İlmu kavânî'l-kitâbe
3. İlmu tahsîni'l-hurûf
4. İlmu keyfiyyeti tevellüdi'l-hutût an usûlihâ
5. İlmu tertîbi'l-hurûfi't-tehecci

Şu'be-i Sâniye: İmlâ-i hurûf-i müfredeye müteallik olan ulûm beyânındadır.

1. İlmu terkîbi eşkâli besâiti'l-hurûf
2. İlmu imlâi'l-hatti'l-arabî
3. İlmu hatti'l-mushaf
4. İlmu hatti'l-arûs

Devha-i Sâniye

Elfaza müteallika olan ulûm beyânındadır. Bunda dahi birkaç şuab vardır.

Şu'be-i Ulâ: Müfredâta müteallika olan ulûm beyânındadır.

* Bu eserin aslı Arapça olup *Miftāḥu's-sa'āde ve miṣbāḥu's-siyāde* adını taşımaktadır. Müellifin oğlu Kemâleddîn Mehmed Efendi (1552-1621) tarafından bazı ilavelerle tercüme edilmiştir.

** Bursa'da doğdu (1495). Eğitim için İstanbul'a gitti. İstanbul kadılığına kadar yükseldi. Tefsir ve kelam ile edebî ilimlerde bilhassa terâcim-i ahvâlde geniş bilgi sahibi oldu. Sülüs, nesih ve ta'lik yazmakta mahir bir hattattır. İstanbul'da vefat etti (ö. 1561). Eserlerinden bazıları şunlardır: *Şaḳāiḳu'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-uṣmâniyye, Nevâdiru'l-aḫbâr fî menâḳibi'l-aḫyâr, Risâle fî 'ilmi âdâbi'l-baḥṣ, Risâlât fî'l-ferâiḍ.*

1. İlmu mahâricu'l-hurûf
2. İlmu'l-luğa
3. İlmu'l-vaz'
4. İlmu'l-iştikâk
5. İlmu's-sarf

Şu'be-i Sâniye: Mürekkebât-ı elfâza müteallik olan ulûm beyânındadır.

1. İlmu'n-nahv
2. İlmu'l-ma'ânî
3. İlmu'l-beyân
4. İlmu'l-bedî'
5. İlmu'l-arûs
6. İlmu'l-kavâfî
7. İlmu karzi'ş-şi'r
8. İlmu mebâdi'ş-şi'r
9. İlmu'l-inşâ
10. İlmu mebâdi'l-inşâ ve edevâtihi
11. İlmu'l-muhâzara
12. İlmu'd-devâvîn
13. İlmu't-tevârîh

Şu'be-i Sâlise

Devha-i sâniyeden ulûm-i arabiyyenin furû'u beyânındadır.

1. İlmu'l-emsâl
2. İlmu vekâyi'i'l-umem ve rusûmihim
3. İlmu isti'mâlâti'l-elfâz
4. İlmu't-teressül
5. İlmu'ş-şurût ve's-sicillât
6. İlmu'l-ehâcî ve'l-uğlûtât
7. İlmu'l-elğâz
8. İlmu'l-mu'ammâ
9. İlmu't-tashîf
10. İlmu'l-maklûb
11. İlmu'l-cinâs
12. İlmu müsâmereti'l-mulûk
13. İlmu hikâyâti's-sâlihîn
14. İlmu ahbâri'l-enbiyâ
15. İlmu'l-meğâzî ve's-siyer
16. İlmu târîhi'l-hulefâ
17. İlmu tabakâti'l-kurrâ'
18. İlmu tabakâti'l-müfessirîn
19. İlmu tabakâti'l-muhaddisîn
20. İlmu siyeri's-sahâbe ve't-tâbiîn
21. İlmu tabakâti'l-hanefiyye
22. İlmu tabakâti'l-mâlikiyye
23. İlmu tabakâti'l-hanâbile
24. İlmu tabakâti'n-nuhât
25. İlmu tabakâti'l-hukemâ
26. İlmu tabakâti'l-etibbâ

Devha-i Sâlise

Sol ulûm beyânındadır ki ezhânda olan ma'kûlât-ı sâniyeden bahs ider. Bu devhada iki şu'be vardır.

Şu'be-i ûlâ: Şol ulûm-i âliyye beyânındadır ki kesbde hatâdan ismet eder.

1. İlmu'l-mantık

Şu'be-i Sâniye: Şol ulûm beyhanındadır ki münâzara ve dersde hatâdan ismet eder.

1. İlmu âdâbi'd-ders
2. İlmu'n-nazar
3. İlmu'l-cedel
4. İlmu'l-hilâf

Devha-i Râbia

A'yâna müteallik olan ilmi beyâna mütekeffildir. Bu devha da birkaç şu'ab üzerine tertîb olundu.

Şu'be-i ûlâ: İlm-i ilâhîdedir.

1. İlm-i ilâhi

Şu'be-i sâniye: Furû'-ı ilm-i ilâhî beyânındadır.

1. İlmu ma'rifeti'n-nüfûsi'l-insâniyye
2. İlmu ma'rifeti'l-melâike
3. İlmu ma'rifeti'l-meâd
4. İlmu emârâti'n-nubuvve
5. İlmu makâlâti'l-firak
6. İlmu tekâsîmi'l-ulûm

Şu'be-i sâlise: İlm-i tabîîdir.
Şu'be-i râbia: İlm-i tabîî fürû'undadır.

1. İlmu't-tıbb
2. İlmu'l-baytara
3. İlmu'l-beyzere
4. İlmu'n-nebât
5. İlmu'l-hayavân
6. İlmu'l-falâha
7. İlmu'l-ma'âdîn
8. İlmu'l-cevâhir
9. İlmu'l-kevn ve'l-fesâd
10. İlmu kavsi'l-kuzah
11. İlmu'l-ferâse
12. İlmu ta'bîri'r-rü'yâ
13. İlmu ahkâmi'n-nücûm
14. İlmu's-sihr
15. İlmu't-tılsımât
16. İlmu's-simyâ
17. İlmu'l-kimyâ

Şu'be-i hâmise: Furû'-ı ilm-i tabîî beyânındadır. Bunda dahi bir nice anâkîd [salkımlar] vardır. Anâkîd-i mezbûreden:
Unkûd-i evvel: İlm-i tıbb fürû'undadır.

1. İlmu't-teşrîh
2. İlmu'l-kehâle
3. İlmu'l-et'ime ve'l-mezûrât
4. İlmu's-saydele
5. İlmu tabhi'l-eşribe ve'l-meâcîn
6. İlmu tel'i'l-âsâr mine's-siyâb
7. İmu terkîbi envâi'l-midâd
8. İlmu'l-cerrâha
9. İlmu'l-fasd
10. İlmu'l-hecâme
11. İlmu'l-makâdîr ve'l-evzâni'l-müsta'mele fî ilmi't-tıbb
12. İlmu'l-bâh

Unkûd-i sâni: İlm-i ferâset fürû'undadır.

1. İlmu'ş-şâmât ve'l-hîlân
2. İlmu'l-esârîr
3. İlmu'l-ektâf
4. İlmu kıyâfeti'l-eser
5. İlmu kıyâfeti'l-beşer
6. İlmu'l-ihtidâ bi'l-berâri ve'l-akdâr
7. İlmu'r-riyâka
8. İlmu istinbâti'l-meâdin
9. İlmu nüzûli'l-ğays
10. İlmu'l-arrâfe
11. İlmu'l-ihtilâc

Unkûd-i sâlis: Ahkâm-ı nücûm fürû'undadır.

1. İlmu'l-ihtiyârât
2. İlmu'r-reml
3. İlmu'l-fâl
4. İlmu'l-kur'a
5. İlmu't-tîre ve'z-zecr

Unkûd-i râbi': Fürû'-ı sihr beyanındadır.

1. İlmu'l-kehâne
2. İlmu'l-nîrencât
3. İlmu'l-havâs
4. İlmu'l-rukiyy
5. İlmu'l-azâim
6. İlmu'l-istihzâr
7. İlmu da'veti'l-kevâkib
8. İlmu'l-felektîrât
9. İlmu'l-ihfâ
10. İlmu'l-hiyeli's-sâsâniyye
11. İlmu'l-keşfi'd-dekk ve îzâhi'ş-şekk
12. İlmu'ş-şa'beze ve't-tahyîlât ve'l-ahz bi'l-uyûn
13. İlmu taalluki'l-kalb
14. İlmu'l-istiâne bi'l-havassi'l-edviye ve'l-müfredât

Şu'be-i sâdise: Ulûm-i riyâziyye beyânındadır.

1. İlmu'l-hendese
2. İlmu'l-hey'e
3. İlmu'l-aded
4. İlmu'l-mûsîkî

Şu'be-i sâbi'a: Fürû'-ı ilm-i hendesedir.

1. İlmu ukûdi'l-ebniye
2. İlmu'l-menâzir
3. İlmu'l-merâyâ'l-muharrike
4. İlmu merâkizi'l-eskâl
5. İlmu cerri'l-eskâl
6. İlmu'l-mesâha
7. İlmu enbâti'l-miyâh
8. İlmu'l-âlâti'l-harbiyye
9. İlmu'r-remy
10. İlmu't-ta'dîl
11. İlmu'l-bengâmât [البنكامات]
12. İlmu'l-mellâha
13. İlmu's-sibâha
14. İlmu'l-evzân ve'l-mevâzîn
15. İlmu'l-âlât el-mebniyye alâ zarûreti ademi'l-halâ'

Şu'be-i sâmine: Fürû-ı ilm-i hey'ettedir.

1. İlmu'z-zîcât ve't-takâvîm
2. İlmu kitâbeti't-takâvîm
3. İlmu hisâbi'n-nücûm
4. İlmu keyfiyyeti'l-irşâd
5. İlmu'l-âlâti'r-rasadiyye
6. İlmu'l-mevâkît
7. İlmu'l-âlâti'z-zılliyye
8. İlmu'l-üker
9. İlmu'l-ükeri'l-müteharrike
10. İlmu tastîhi'l-küre
11. İlmu suveri'l-kevâkib
12. İlmu makâdîri'l-ulviyyât
13. İlmu menâzili'l-kamer
14. İlmu coğrafya
15. İlmu mesâliki'l-büldân ve'l-emsâr
16. İlmu ma'rifeti'l-bürüd ve mesâfâtiha
17. İlmu havâssi'l-ekâlim
18. İlmu'l-edvâr ve'l-ekvâr
19. İlmu'l-kırânât
20. İlmu'l-melâhim
21. İlmu mevâsimi's-sene
22. İlmu mevâkîti's-salâh
23. İlmu vaz'i'l-usturlâb
24. İlmu ameli'l-usturlâb
25. İlmu vaz'i rub'i'd-dâireti'l-muceyyeb ve'l-mukantarât
26. İlmu rub'id-dâire
27. İlmu âlâti's-sâ'a

Şu'be-i tâsia: Fürû'-i ilm-i aded beyânındadır.

1. İlmu hisâbi't-taht ve'l-meyl
2. İlmu'l-cebr ve'l-mukâbele
3. İlmu hisâbi'l-hatâin
4. İlmu hisâbi'd-devr ve'l-vasâyâ
5. İlmu hisâbi'd-dirhem ve'd-dînâr
6. İlmu hisâbi'l-ferâiz
7. İlmu hisâbi'l-hevâ
8. İlmu hisâbi'l-ukûd
9. İlmu adâdi'l-vefk
10. İlmu havâssi'l-a'dâdi'l-mütehâbbe ve'l-mütebâğiza
11. İlmu't-te'âbi'l-adediyye fî'l-hurûb

Şu'be-i âşira: Fürû-i ilm-i mûsîkî beyânındadır.

1. İlmu'l-âlâti'l-acîbe
2. İlmu'r-raks
3. İlmu'l-ğanc

Devha-i Hâmise

Hikmet-i ameliyye tafsilindedir.

Şu'be-i ûlâ: İlm-i ahlâkdadır.

Şu'be-i sâniye: İlm-i tedbîri'l-menzildir.

Şu'be-i sâlise: İlm-i siyâsetdir.

Şu'be-i râbi'a: Fürû-i hikmet-i ameliyye beyânındadır.

1. İlmu âdâbi'l-mülûk
2. İlmu âdâbi'l-vezâre
3. İlmu'l-ihtisâb
4. İlmu kavdi'l-asâkir ve'l-cuyûş

Devha-i Sâdise

Ulûm-i şer'iyye beyânındadır. Bu devhada dahi birkaç şu'ab vardır.
Şu'be-i ûlâ: Şerî'ata müteallika olan ulûmdadır.
1. İlmu'l-kırâa
Şu'be-i sâniye: Ulûm-i şeriyyeden ilm-i rivâyeti'l-hadîsdir.
Şu'be-i sâlise: Ulûm-i şeriyyeden ilm-i tefsîri'l-Kur'ândır.
Şu'be-i râbi'a: Ulûm-i şeriyyeden ilm-i dirâyeti'l-hadîsdedir.
Şu'be-i hâmise: Ulûm-i şeriyyeden ilm-i usûli'd-dindir ki ilm-i kelâm ile müsemmâdır.
Şu'be-i sâdise: Ulûm-i şeriyyeden ilm-i usûli'l-fıkhdadır.
Şu'be-i sâbia: Ulûm-i şeriyyeden ilmu'l-fıkhdadır.
Şu'be-i sâmine: Ulûm-i şeriyyenin fürû'u beyânındadır. Bunda dahi yedi matlab vardır.
Matlab-ı evvel: İlm-i kırâat fürû'undadır.

1. İlmu ma'rifeti'ş-şevâzz ve tefrikatihâ mine'l-mütevâtir
2. İlmu mahârici'l-hurûf
3. İlmu mahârici'l-elfâz
4. İlmu'l-vukûf
5. İlmu ileli'l-kırâa
6. İlmu resmi kitâbeti'l-Kur'ân fi'l-mesâhîf
7. İlmu ma'rifeti'l-mesâhîf

Matlab-ı sânî: Fürû'-ı ilmi hadîsdedir.

1. İlmu şerhi'l-hadîs
2. İlmu esbâbi vürûdi'l-ehâdîs ve ezminetihi ve emkinetih
3. İlmu nâsihi'l-hadîs ve mensûhih
4. İlmu te'vîl-i akvâli'n-nebî sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem
5. İlmu rumûzi akvâli'n-nebî ve işârâtih
6. İlmu ğarâibi lüğati'l-hadîs
7. İlmu def-i matâ'ini'l-hadîs
8. İlmu telfîki'l-ehâdîs
9. İlmu ahvâli ruvvâti'l-ehâdîs
10. İlmu tıbbi'n-nebî sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem

Matlab-ı sâlis: Fürû'-i ilm-i tefsîrdedir.

1. İlmu ma'rifeti'l-mekkî ve'l-medenî
2. İlmu ma'rifeti'l-hazarî ve's-seferî
3. İlmu ma'rifeti'n-nehârî ve'l-leylî
4. İlmu ma'rifeti's-sayfî ve'ş-şitâî
5. İlmu ma'rifeti'l-firâşî ve'n-nevmî
6. İlmu ma'rifeti'l-arzî ve's-semâvî
7. İlmu ma'rifeti evvel mâ nezel
8. İlmu ma'rifeti sebebi'n-nuzûl
9. İlmu ma'rifeti mâ nezel alâ lisâni ba'zi's-sahâbe
10. İlmu ma'rifeti mâ tekerrere nuzûluh
11. İlmu ma'rifeti mâ teahhara hukmuhu an nüzûlihi ve mâ teahhara nuzûluhu an hukmih
12. İlmu ma'rifeti mâ nezele müşeyye'an ve mâ nezele müfreden
13. İlmu ma'rifeti mâ unzele minhu alâ ba'zi'l-enbiyâ
14. İlmu ma'rifeti keyfiyyeti inzâli'l-Kur'ân
15. İlmu ma'rifeti esmâihi ve esmâi suverih
16. İlmu ma'rifeti cem'ihî ve tertîbih
17. İlmu ma'rifeti adedi suverihi ve âyâtihi ve kelimâtihi ve hurûfih
18. İlmu ma'rifeti huffâzihi ve ruvvâtihi
19. İlmu ma'rifeti'l-âlî ve'n-nâzili min esânîdih
20. İlmu ma'rifeti'l-mütevâtir ve'l-meşhûr ve'l-âhâd ve'ş-şâz ve'l-mevzû'
21. İlmu ma'rifeti beyâni'l-mevsûli lafzen el-mefsûli ma'nen
22. İlmu ma'rifeti'l-imâleti ve'l-fethi vemâ beynehâ ve kezâ ilmu ma'rifeti'l-idğâmi ve'l-izhâri ve'l-ihfâi ve'l-iklâb
23. İlmu ma'rifeti'l-medd ve'l-kasr kezâ ilmu ma'rifeti tahkîki'l-hemze

24. İlmu ma'rifeti keyfiyyeti tahammuli'l-Kur'ân
25. İlmu ma'rifeti cevâzi'l-iktibâs vemâ cerâ mecrâh
26. İlmu ma'rifeti ğarîbu'l-Kur'ân
27. İlmu mâ vaka'a fîhi biğayri lüğati'l-Hicâz
28. İlmu mâ vaka'a fîhi min ğayri lüğati'l-arab
29. İlmu ma'rifeti vücûh ve'n-nazâir
30. İlmu ma'rifeti ma'ânî'l-edevâti'lletî yahtâcu ileyhe'l-müfessir
31. İlmu ma'rifeti i'râbih
32. İlmu ma'rifeti kavâidin muhimmetin yahtâcu ileyhe'l-müfessir
33. İlmu ma'rifeti'l-muhkem ve'l-müteşâbih
34. İlmu ma'rifeti mukaddemi'l-Kur'ân ve muahharih
35. İlmu ma'rifeti âmmi'l-Kur'ân ve hâssihi ve mücmelihi ve beyyinih
36. İlmu ma'rifeti nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih
37. İlmu ma'rifeti müşkili'l-Kur'ân ve mevhûmi'l-ihtilâf ve't-tenâkuz
38. İlmu ma'rifeti mutlaki'l-Kur'ân ve mukayyedih
39. İlmu ma'rifeti mantûki'l-Kur'ân ve mefhûmih
40. İlmu ma'rifeti vücûhi muhâtâbâtih
41. İlmu ma'rifeti hakîkati'l-elfâzi'l-Kur'ân ve mecâzihâ
42. İlmu ma'rifeti teşbîhi'l-Kur'ân ve isti'ârâtih
43. İlmu ma'rifeti kinâyâti'l-Kurân ve ta'rîzâtih
44. İlmu ma'rifeti'l-hasr ve'l-ihtisâs
45. İlmu ma'rifeti'l-îcâz ve'l-itnâb
46. İlmu ma'rifeti'l-haber ve'l-inşâ
47. İlmu ma'rifeti bedâyi-i'l-Kur'ân
48. İlmu ma'rifeti fevâsili'l-ây
49. İlmu ma'rifeti fevâtihi's-suver
50. İlmu ma'rifeti havâtimi's-suver
51. İlmu ma'rifeti münâsebeti'l-âyât ve's-suver
52. İlmu ma'rifeti'l-âyât ve'l-müteşâbihât
53. İlmu ma'rifeti i'câzi'l-Kur'ân
54. İlmu ma'rifeti'l-ulûmi'l-müstenbîte mine'l-Kur'ân
55. İlmu ma'rifeti emsâli'l-Kur'ân
56. İlmu ma'rifeti aksâmi'l-Kur'ân
57. İlmu ma'rifeti cedeli'l-Kur'ân
58. İlmu mâ vaka'a fî'l-Kur'ân mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-elkâb
59. İlmu ma'rifeti mübhemâti'l-Kur'ân
60. İlmu ma'rifeti esmâi men nuzile fîhim el-Kur'ân
61. İlmu ma'rifeti fezâili'l-Kur'ân
62. İlmu ma'rifeti efzali'l-Kur'ân ve fâzilihi
63. İlmu ma'rifeti müfredâti'l-Kur'ân
64. İlmu ma'rifeti havâssi'l-Kur'ân
65. İlmu ma'rifeti mersûmi'l-hatt ve âdâbih
66. İlmu ma'rifeti tefsîrihi ve te'vîlihi ve beyâni şerefihi ve'l-hâceti ileyh
67. İlmu ma'rifeti şurûti'l-müfessir ve âdâbih
68. İlmu ma'rifeti ğarâibi't-tefsîr
69. İlmu ma'rifeti tabakâti'l-müfessirîn
70. İlmu havâssi'l-hurûf
71. İlmu havâssi'r-rûhâniyyeti mine'l-evfâki'l-adediyyeti ve'l-harfiyyeti ve't-teksîrâti'l-adediyyeti ve'l-harfiyye
72. İlmu't-tasarruf bi'l-hurûf ve'l-esmâ
73. İlmu'l-hurûfi'n-nûrâniyye ve'z-zulmâniyye
74. İlmu't-tasrîf bi'l-ismi'l-a'zam
75. İlmu'l-kesr ve'l-bast
76. İlmu ma'rifeti zairçe
77. İlmu'l-cifr ve'l-câmi'a
78. İlmu def'i metâ'ini'l-Kur'ân

Matlab-ı râbi': Fürû'-i ilm-i hadîsdedir.

1. İlmu'l-mevâiz
2. İlmu'l-ediye ve'l-evrâd
3. İlmu'l-âsâr
4. İlmu'z-zühd ve'l-vera'

Matlab-ı hâmis: Fürû'-i ilm-i usûl-i dîndedir.

Matlab-ı sâdis: İlm-i usûl-i fıkhın fürû'undadır.

1. İlmu'n-nazar
2. İlmu'l-münâzara
3. İlmu'l-cedel
4. İlmu'l-hilâf

Matlab-ı sâbi': Fürû'-i ilm-i fıkhdadır.

1. İlmu'l-ferâiz
2. İlmu'ş-şurût ve's-sicillât
3. İlmu'l-kazâ
4. İlmu ma'rifeti hukmi'ş-şerâi'
5. İlmu'l-fetâvâ

Devha-i Sâbi'a

Ulûm-ı bâtınadadır ve bu devhanın dört şu'abı vardır ki ibâdât ve âdât ve mühlikât ve münciyâtdır.

Şu'be-i ûlâ: İbâdâtdadır.

Asl-ı evvel: İlimdir bunda metâlib vardır.

1. Ma'rifeti fazl-ı ilm ve ta'allum ve ta'lîmdedir.
2. Müslime vâcib olan ilmin ma'rifetindedir.
3. Ulûmdan mahmûd ve mezmûm olanın beyânındadır.
4. Âdâb-ı mu'allim ve müte'allimde ve bunların vezâifindedir.
5. Âfât-ı ilimdedir ve ulemâ-i dünyâ ve ulemâ-i âhiretin alâmâtını beyânındadır.
6. Akılda ve anın şerefinde ve hakîkatında ve aksâmındadır.

Asl-ı sânî: Kavâid-i akâiddedir.

Asl-ı sâlis: İlm-i esrâr-ı tahâretdedir.

Asl-ı râbi': İlm-i esrâr-ı salâtdadır. Bunda dahi birkaç metâlib vardır.

1. Salâtın ba'zı merâtib ve etvârı
2. A'mâl-ı kalbde olan şurût-i bâtınadadır.
3. Herbir rükünde ve herbir şartda ihzâr-ı kalbin keyfiyyetini beyândadır.
4. İlm-i vezâif-i imâmetdedir.
5. İlm-i fazl-ı cum'adadır.
6. İlm-i nevâfil-i salâtdadır.

Asl-ı hâmis: İlm-i esrâr-ı zekâtdadır.

Asl-ı sâdis: İlm-i esrâr-ı savmdadır.

Asl-ı sâbi': İlm-i esrâr-ı hacdadır. Bunda dahi metâlib vardır.

1. Fazîlet-i hac ve fazîlet-i beyt ve Mekke'dedir.
2. Mekke'de ikâmetin fazîlet ve kerâhiyyeti beyânındadır.
3. Medine'de ikâmetde olan fazîletdedir.
4. Haccın vücûb ve sıhhatinde ve erkân ve vâcibât ve mahtûrâtındadır.
5. A'mâl-i zâhirenin tertîbindedir.
6. Hacca müteallik âdâb-ı dakîka ve a'mâl-i bâtınadadır.
7. A'mâl-i bâtınada ve anda ihlâsın tarîkindedir.

Asl-ı sâmin: İlm-i fazîlet-i ezkâr ve tilâvet ve evrâddadır.

1. İlm-i âdâb-ı tilâvetde ve fazîletindedir.
2. Âdâb-ı bâtınadadır.
3. Fehm-i Kur'ân'da ve anı min ğayr-i nakl ü beyân re'yle tefsîrdedir.
4. İlm-i ezkârdadır.
5. Ba'zı ed'iye-i me'sûrededir ki erbâbına mensûbedir.
6. Ediye-i me'sûredendir ki Nebî aleyhis's-selâmdan ve âl ve ashâbdan merviyedir.
7. Şol ediye-i me'sûrededir ki havâdisden her hâdisin zuhûrunda kırâat olunur.
8. Şol ediye-i me'sûredir ki anları şeyh imam allâme Tâcuddîn Abdulvehhâb es-Subkî rivâyet eylemişdir.
9. Duânın fazîlet ve âdâbı beyânındadır.
10. Fâide-i duâdadır.
11. Taksîm-i evrâd ve fazîlet ve ahkâmını zikr ve îrâdadır.

Şu'be-i sâniye: Âdâtdadır. Ol dahi on asıldan müteferri' olur.

1. Âdâb-ı ekldedir.
2. Âdâb-ı nikâhdadır.
3. Âdâb-ı kesb ve ma'âşdadır.
4. Helâl ve haramdadır.
5. Âdâb-ı sohbet ve esnâf-ı halk ile mu-âşeretdedir.
6. Âdâb-ı uzletdedir.
7. Âdâb-ı seferdedir.
8. Âdâb-ı semâ' ve vecddedir.
9. Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-munker beyânındadır.
10. Ahlâk-ı nübüvvetdedir.

Su'be-i sâlise:

1. Şerh-i acâib-i kalbdir.
2. Riyâzet-i nefs ve tehzib-i ahlâkdır.
3. Kesr-i şehvetiyetdedir.
4. Âfât-ı lisândadır.
5. Ğazab ve hıkd ve hased zemmindedir.
6. Zemm-i dünyâdadır.
7. Zemm-i mâlda ve muhabbetinin kerâhetinde ve buhlun zemmindedir.

Şu'be-i râbi'a:

1. Tevbe
2. Sabr ve şükürdedir.
3. Recâ ve havfdadır.
4. Fakr ve zühdedir.
5. Tevekküldedir.

Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol
(İslam'da Aklı Savunanlar: Ortaçağ Mezhebinden Günümüz Sembolüne)

Richard C. Martin-Mark R. Woodwarad-Dwi S. Atmaja
Oneworld 1997, 251 s., ISBN 1-85168-147-7

İslam düşüncesinin başlangıç döneminde "tevhid, akaid veya fıkh-ı ekber" denen, saf bir inanç bilgisi vardı. Fakat zamanla Mâverâünnehir'den Bağdat'a, yüksek Abbasi hilafetine doğru geldikçe artan farklı gruplar arasındaki kültürel-entelektüel karşılaşmalar ve sosyo-kültürel ve entelektüel ihtiyaçların sonucu inancın diyalektik savunması olarak adlandırabileceğimiz kelam ilmi gelişti. İslam düşüncesinin diğer boyutu usûl-i fıkhın da gelişimiyle birlikte "nakil veya akıl" olarak adlandırılan kutuplara yakınlık derecesine göre 'gelenekçilik' ve 'akılcılık' şeklinde akımlar tebellür etti. Zamanla yüksek Abbasi hilafetinin resmî mezhebi konumuna yükselen Mutezile mezhebi (el-Hasan el-Basrî'den ayrılan Vâsıl b. Atâ ile) gelişti. Ünlü, *ḥusn/ḳubḥ, ḫalḳu'l-ḳur'ān* gibi temalarla bilinen Mutezililik, özellikle *teodise* (ilahi adalet açısından şer problemi) konusundaki rasyonalist yaklaşımlarından dolayı "tevhid ve adalet ehli" olarak bilinir oldu. Başta İmam Ahmed b. Hanbel'in sonunu hazırlayan malum tartışmalarla Hanbelilik ile çekişen Mutezililer, daha sonra Bâkıllânî ve Gazâlî gibi âlimlerden aldıkları ağır eleştirilerle İslam dünyasında ricata geçti. Ve felsefenin tamamıyla kelama entegre olduğu Gazâlî ve Râzî sonrası dönemde daha çok, bir sembol veya zihniyet olarak yaşamaya devam etti.

Ancak, İslam dünyasının modern Batı medeniyetinin saldırına uğradığı modern dönemde, 19. asırda Mutezile eğilimi geri döndü. Muhammed b. Abdulvehhâb'ın yeni-Hanbeli hareketinden sonra Hindistan'da Seyyid Ahmed Hân, yeni-Mutezilelik olarak adlandırılan hareketini başlattı. Daha sonra bu, Cemâluddîn el-Afğânî ve Muhammed Abduh gibi isimlerin öncülüğünde Mısır eksenli İslam modernizmi tarafından geliştirildi. Bununla birlikte çalışma, genel başlığının aksine İslam'da akılcı Mutezile hareketinin genel bir tarihini vermiyor. Kitabın amacı, kendi ifadesiyle, İslam toplumundaki kelami çatışmalar hakkında nasıl düşünüleceği hakkında. Diğer bir deyişle, modern İslam dünyasında kâh modernizm, kâh fundamentalizm adını alan yeni düşünce tarzlarının gelenekle bağını açığa çıkarmak. Çalışma, bu bakımdan iki ana bölümden oluşuyor. 1950'lerin ortalarında Mısırlı bir grup araştırmacı, Yemen'de büyük Mutezile âlimi Kâdî Abdulcabbâr'ın (ö.1024) *el-Muğnî* gibi bazı temel eserlerini keşfederek yayımlamışlardı. Çalışma, önce onun hayatı ve eserleri hakkındaki bir girişten sonra, ilk kez 1965 yılında yayımlanan *Kitâbu uṣûli'l-ḫamse* adındaki risalesinin tam metin İngilizce tercümesi ve daha sonra 1970'lerde Mutezilenin temsilcisi olarak ortaya çıkan Endonezyalı Müslüman modernist Harun Nasution'un eser ve fikirleri incelenerek bir risalesi gene tam İngilizce metin hâlinde yayımlanıyor. En son bölümde ise Mutezile ve postmodernizm ilişkisi bağlamında Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Fatıma Mernissi ve Hasan Hanefî gibi isimler değerlendiriliyor.

BEDRİ GENCER

Denker des Propheten-Die Philosophie des İslam
(Peygamberin Fikir Adamları-İslam Felsefesi)

Wolfgang Günter Lerch Piper Verlag GmbH, Münih 2002, ISBN 3-492-23412-7

"*Işığın kaynağı Doğudur.*" Lerch

Fundamentalizm ve terör; bu iki kelime sanırım, günümüz Batı dünyasının İslam hakkındaki kanaatini en güzel şekilde özetlemektedir. İslam'ı ve Müslümanları yüzyıl-

lardan beri şiddetin ve terörün kaynağı olarak lanse etme çabalarının özellikle 11 Eylül hadisesinden sonra yeni bir ivme kazandığını müşahede etmekteyiz. İslam'a karşı yapılan bu menfi propagandalar sonucu İslam, sanki şiddet ve terörizmle özdeşmiş gibi bir tehlikeyle karşı karşıya gelmiştir. Oysa onun, Hıristiyanlığın katı kuralları içerisinde karanlık günler geçiren Avrupa'nın ilerlemesine önemli katkılar sağlayan fikrî yönü maalesef unutulmuştur. İşte Lerch'in bu eseri İslam'ın fikrî ve felsefi yönünü ön plana çıkarması açısından büyük öneme sahiptir.

Yazar, kitabının giriş kısmında Müslüman bilim adamlarının Yunan felsefesini Avrupa'ya sadece tanıtmakla kalmayıp aynı zamanda onu geliştirdiklerini zikretmektedir. Bu bölümde üzerinde ısrarla durulan düşünce, İslam düşünürlerinin gerek tabii ilimler, gerekse felsefi ilimlerde Avrupalı bilim adamlarını etkiledikleridir. İslam düşünürlerinin birçok eseri Toledo'da kurulan tercüme okulunda 1194-1250 tarihleri arasında tercüme edilmiş ve dolayısıyla da Hıristiyanlık düşüncesini ve düşünürlerini derinden etkilemiştir. Lerch, bunlar arasında, başta Thomas von Aquin'i (1224-1274) zikretmektedir (s. 9-11). Yazarın ayrıca kitabının adını neden *Peygamberin Fikir Adamları* şeklinde koyduğuna ilişkin açıklamaları oldukça dikkate değer görünmektedir:

> Bugün artık İslam'da gelişmiş bir felsefi düşünceden bahsetmek mümkündür. Bundan dolayı onlar Avrupa'nın büyük filozofları ile birlikte zikredilmeyi hak ettiler... Hıristiyan Batı düşünürleri, dinî ve felsefi alandaki problemlerle Müslümanlardan çok daha sonraları uğraşmışlar ve hoşlarına gitmeyen bu problemlere onlardan çok daha az cevap vermeye çalışmışlardır (s. 11-12).

Yazar, bu bölümde, aynı zamanda İslam filozoflarının karakteristik bazı özelliklerinden bahseder. İslam filozoflarının tamamına yakını, yazara göre, vahye bağlıdır, çünkü onlar eserlerine 'Besmele'yle başlamaktadırlar (s. 13). Lenrch kitapta, İslam filozoflarının yanı sıra Batılı filozofların da anlatıldığını, bunun karşılaştırma imkanı sağlaması amacıyla yapıldığını söylemektedir (s. 15-16). Lerch, Müslümanların, Yunan felsefesini Avrupa'ya aktardıkları ve onu geliştiremedikleri fikrinin yanlış olduğunu, bunun nedeninin ise 'Eurozentrismus' fikrinden yani, her şeyin kaynağının Avrupa olduğu fikrinden kaynaklandığını açıklar (s. 18).

Yazar, "Giriş"in ilerleyen kısımlarında İslam felsefesinin başlama nedenlerini izah etmeğe çalışır. O, bu nedenler arasında Peygamber'den sonra ortaya çıkan sorunlara cevap arama çabalarını –insanın fiilleri, günah, imamet meseleleri– zikreder (s. 19-20). Yazar, İslam'da asli suç olmadığı için Hıristiyanlığın aksine mükemmel bir toplum oluşturulabileceği sonucuna, insan fiilleri açısından ulaşmaktadır (s. 21). İlk Mutezile bilginlerinin, Yunan filozoflarının fikirlerine etraflıca sahip olmadıklarını ve daha sonra ortaya çıkan skolastik Hıristiyan felsefesinin aksine İslam'da matematik ve müsbet ilimlerin yanında felsefenin de zirveye çıktığı vurgulanmaktadır. (s. 22-23) Bu bölüm, Ehl-i Sünnet ve Şiiliğin incelenmesiyle sona erer. Son olarak, Şiiliğin Katoliklikle ve Ehl-i Sünnetin de Protestanlıkla aynı tutulmasının yanlış olduğunu da belirtir (s. 31).

"Giriş" bölümünden sonra Mutezilenin işlendiği bölüm yer almaktadır. Burada Mutezilenin doğuşu ve gelişimi ele alındıktan sonra tekrarlanan bir hatanın üzerinde durulmaktadır: Mutezilenin İslam'da, hür düşünürler ve liberaller olarak tanımlandığını, bunun sadece, Avrupalıların yabancı bir kültür hakkındaki kanaatlerinin aktarılması olduğu açıklanmaktadır (s. 33-34). Daha sonra, Mutezilenin insanın fiillerine dair görüşünün benimsenmeyip onun yerine Ehl-i Sünnetin görüşünün ikame edilmesi, İslam toplumlarının gerilemelerine sebep olan bir faktör olarak sunulmaktadır (s. 35-38). Ancak yazarın büyük Mutezile alimlerini zikrederken Amr b. Ubeyd'i zikretmemesine bir anlam vermek mümkün değildir (s. 33).

"Kelamdan Felsefeye Geçiş" başlığı altında sunulan bölümde ise ilk İslam filozofu olan el-Kindî ele alınmaktadır. "İslam felsefesi" tanımının tartışmalı olduğunu belirten yazar bu konuda şu ilginç saptamayı yapmaktadır: "... Bu terminoloji yanlış olmasa da Ehl-i Sünnet düşünürlerinin bu düşünceye karşı olmaları bu terminolojinin kullanılmasını sınırlandıran en önemli faktördür..." (s. 42-43).

"Tanrıdan Sudur" başlığındaki bölümde ise yazara göre tek Türk filozofu ve Yeni Eflatunculuğun en önemli temsilcisi durumundaki Fârâbî incelenmektedir. Yazara göre, İslam'da felsefe onunla zirveye çıkmıştır (s. 48). Yazar, sudur nazariyesini bu bölümde genişçe ele alırken Fârâbî'nin felsefeye getirdiği yeni düşüncelere de vurgu yapılmaktadır (s. 48-51).

"Vahyin İnkarı" adlı bölümde Ebû Bekr el-Râzî ve fikirleri (s. 55-58); "Gizli Bilgi Cemiyeti" adlı bölümde ise İhvân-ı Sâfâ ve fikirleri açıklanmaktadır (s. 59-62).

"Ruhun Şifası Olması Açısından Düşünme" adlı bölümde, İbn Sînâ, Avrupa'yı derinden etkileyen çok önemli bir filozof, doktor, bilim adamı ve devlet adamı olarak tanımlanmaktadır (s. 63-72). Yazar İbn Sînâ için şunları yazmaktadır: "İbn Sînâ'nın felsefesi, hicrî 5. yüzyıldan 14. yüzyılın başına kadar gerek mutasavvıf, gerek filozof ve gerekse tüm Arap mütekellim düşünürlerini etkilemiştir. O, gerçek anlamda bir İslam filozofudur. O sadece felsefede değil tüm ilim dallarında otoriteydi. O, bugün tablet şeklinde kullandığımız ilacın mucididir. Bizzat ortaçağ Hıristiyan filozofları onun otoritesini kabul ederek onu Muallim-i Sânî olarak zikrederler." (s. 64). Bizim ikinci öğretmen olarak kabul ettiğimiz Fârâbî'nin yerine İbn Sînâ'nın Muallim-i Sânî olarak yer alması oldukça manidardır. Avrupa'da, Leibniz ile Newton, Descartes ile Pater Mersenne arasında gerçekleştirilen mektuplaşmanın çok daha önceleri İbn Sînâ ile Bîrûnî arasında gerçekleştirildiği bu bölümde ayrıca zikredilmektedir (s. 63).

"Felsefi Düşüncelerin Taşıyıcısı Olarak İslam Tasavvufu" başlığı altındaki bölümde ise İslam tasavvufunun İslam'ın yayılmasında oynadığı rol ve önemli mutasavvıflar ele alınmaktadır (s. 73-93). Tasavvuf sahasında kadınların da bir rol üstlendiklerinin vurgulanması oldukça ilginç bir görünüm arz etmektedir (s. 79). Bu bölümden sonra ise Aleviler ve düşünceleri incelenmektedir (s. 94-100).

"Tasavvufi Rasyonalizm" bölümünde rasyonel mutasavvıflar olarak nitelendirilen Suhreverdî ve İbn Arabî ele alınmaktadır (s. 101-118).

"Kurtarıcı ya da Her Şeyi Yıkan" başlıklı bölümde Gazâlî Kant'la özdeşleştirilerek anlatılır (s. 119-129). Yazar Kant'a verdiği "Her Şeyi Yıkan" ismini Gazâlî'ye de vermiştir. Çünkü Kant, "Saf Aklın Tenkidi" adlı eserindeki bilgi teorisi ile daha önceki klasik metafizik düşünceyi yıkmıştır. İşte Gazâlî de Kant'tan çok önceleri aynı metotla kendinden önceki düşünceleri yıkmıştır (s. 119). Buradan, Kant'ın Gazâlî'den etkilenip etkilenmediği sonucu ancak araştırmalar sonucunda ortaya konulabilecektir. Yazar, Kant ile Gazâlî arasındaki benzerliğin sadece düşünce bazında olmadığını şu şekilde ortaya koymaktadır: "...Onun manevi (tinsel) biyografisi Kant'ınki ile benzerlikler ihtiva etmektedir..." (s. 121). Yazar, bu bölümü, Gazâlî'nin Bâtınilerle mücadele etmesine rağmen Kelâm konularında fundamentalist olmadığını vurgulayarak tamamlar (s. 129).

"Mağribin Üç Meşşaisi" adlı bölümde İbn Bâce, İbn Tufeyl ve İbn Ruşd incelenmektedir. (s. 130-138). Bu bölümde en fazla üzerinde durulan şahıs elbette İbn Ruşd'dür. Yazar, 1991 Kasımı'nda Herzog-August Kütüphanesinde düzenlenen uluslararası bir konferansta Avrupa ve Amerikalı birçok bilim adamının İbn Ruşd'ün gerçek kimliğini ortaya koymaya çalıştıklarını bildirdikten sonra onun 13. yüzyıldan başlayarak Rönesansın geç dönemlerine kadar Batı felsefesinde önemli rol oynadığını zikreder (s. 131). Onun felsefi düşünceleri Hıristiyan din adamlarını son derece etkilemiş, bunun bir neticesi olarak St. Thomas 1270 yılında ona karşı reddiye yazmak zorunda kalmıştır (s. 131). Bu

bölümde ikinci olarak üzerinde durulan kişi İbn Tufeyl'dir. Onun yazmış olduğu felsefi roman *Hayy b. Yekzân*'ın Daniel Defoes'in *Robinson Crusoe* adlı romanına numune teşkil edecek kadar Hıristiyan Batı'yı etkilediği anlatılmaktadır (s. 137). Yazar, bu bölümü şu sözlerle sona erdirir: "İbn Tufeyl, Avrupa Aydınlanma döneminde oldukça önemli bir yere sahip olacak olan tabii bir din ortaya koymuştur..." (s. 138). Bu bölümden sonra İbn Sînâ ve Suhreverdî'den sonra İran'daki felsefe hareketi ele alınmaktadır (s.139-150).

"Tarih Üzerine Düşünceler" bölümünde İbn Haldûn ve onun "kültürlerin sirkülasyonu" tezi başta olmak üzere diğer fikirleri konu edinilmektedir (s. 151-160). Bu bölümün giriş kısmında yazar, onun "Sosyolojinin Babası" olduğunu ileri süren düşüncenin doğruluğunu masaya yatırmaktadır (s. 151). Yazar, İbn Haldûn'un ortaçağda Batılı anlamda tek Müslüman tarih düşünürü olduğunu kabul ettikten sonra sosyolojinin babası olabileceği fikrini ise şu şekilde delil getirmek suretiyle reddeder: "Batılı anlamda sosyoloji, felsefi pozitivizmden ayrı düşünülmeyen ve Auguste Comte tarafından geliştirilen bir bilimdir. Ve sadece o, sosyolojinin babasıdır. Antik felsefe, ne kadar az gerçek materyalizmi tanıdıysa; İslam da o derece az gerçek pozitivizmi tanımıştır. O bizim için daha çok tarih felsefesicidir... İbn Haldûn ancak, Thomas Hobbes, Oswald Spengler ve Arnold Toynbee gibi Batılı düşünürlerle aynı kategoride yer alabilir." (s. 151-153). Yazar, ayrıca bu bölümde "kültürlerin sirkülasyonu" fikrinin İbn Haldûn tarafından geliştirildiğini zikretmekte ve bu fikrin doğruluğunu Osmanlı devletinin kurulması ve yıkılmasını örnek vermek suretiyle ispatlamaya çalışmaktadır (s. 156-158). Bu bölümden sonraki kısımda ise yazar, İslam'da, günümüz felsefi ve yenileşme hareketleri hakkında bilgiler vermek suretiyle kitabına son verir (s. 161-179).

Son olarak, yazarın bu eserinin, 11 Eylül hadisesinden sonra İslam'a karşı yapılan menfi propagandalara karşın onun fikrî zenginliğini Batı kamuoyuna tanıtması ve açıkça Hıristiyan Avrupa'nın gelişmesini Müslüman fikir adamlarına dayandırması açısından önemli olduğunu söylemek mümkündür.

ÖZCAN TAŞCI
ozzcan12@hotmail.com

İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi

–Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı–

20-21 Haziran 2003, İstanbul
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)

Organizatör: Prof.Dr. H. Bekir Karlıga, Sekreter: Doç.Dr. Ali Durusoy.
Katılımcılar: Prof.Dr. Alparslan Açıkgenç, Prof.Dr. Hayrani Altıntaş, Prof.Dr. Yaşar Aydınlı, Prof.Dr. Mahmut Kaya, Prof.Dr. Turan Koç, Prof.Dr. Mustafa Çağrıcı, Prof.Dr. Murtaza Korlaelçi, Prof.Dr. Hanefi Özcan, Prof.Dr. Zeki Özcan, Prof.Dr. Hasan Şahin, Prof.Dr. Necip Taylan, Prof.Dr. İsmail Yakıt, Doç.Dr. İ. Hakkı Aydın, Doç.Dr. Ali Durusoy, Doç.Dr. Şahin Filiz, Doç.Dr. İlhan Kutluer, Doç.Dr. Hüseyin Sarıoğlu, Doç.Dr. Kemal Sözen, Doç.Dr. Melüt Uyanık, Yrd.Doç.Dr. Harun Anay, Yrd.Doç.Dr. M. Sait Reçber, Yrd.Doç.Dr. Ö. Faruk Altıparmak, Arş.Gör.Dr. Burhan Köroğlu

"İslam Felsefesi ve Genel Felsefe İçindeki Konumunun Belirlenmesi" (Kavram-Konu ve Üslup Tartışması) konulu birinci oturumda, İslam medeniyetinin kelam (fıkıh dahil), felsefe ve tasavvuf olmak üzere üç entelektüel perspektif ortaya koyduğunu dile getiren İlhan Kutluer'e göre, İslam felsefesi, "İslam medeniyeti tarihinin oluşum ve gelişim dönemleri boyunca gerçekleşen entelektüel deneyimin, İslam-öncesi kültür havzalarında ortaya

konmuş birikimle belirli bir problematik ve kavramsal süreklilik içinde kalarak kendine özgü düşünce yapıları ve ekolleşmeler çerçevesinde ürettiği felsefi teori ve araştırma yöntemlerinin bütünüyle bu gelenekten tarihsel etki-tepki süreçleri boyunca öteki entelektüel alanlara nüfuz ederek onların felsefileşmesini sağlamış olan kavramsal yapıların tamamı" şeklinde tanımlanabilir. "İslam medeniyeti denilen tarihsel olguyu İslam kılan ne ise, İslam felsefesini İslam kılan odur," diyen konuşmacı, tanımda vurgulanan 'entelektüel deneyim' terimini geleneğimizdeki 'akli' nitelemesinin tam karşılığı olarak kullandığını belirterek şunları söyledi: "İslam felsefesinin entelektüel açıdan tanımı ise Müslüman aklının yalnızca tarihsellikle açıklanamayacak olan evrensel bir tecellisini içeriyor olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında İslam felsefesinin tarihsel birikimi bizlere zihnî varlık alanına ilişkin kavramlar ve ideler olarak görünecek ve böylece onlar çağdaş felsefe dünyası ya da geleceğin felsefi yaklaşımları için geliştirilebilir, dönüştürülebilir, eleştirilebilir; kısacası, yeniden üretilebilir şekilde algılanacaktır. İslam felsefesinin yeniden üretilebilir olduğuna inanılmadıkça onun entelektüel bir tanımının yapılması tabiatıyla mümkün değildir. Öyle zannediyorum ki, hicrî 15., miladî 21. yüzyılda içimizden İslam filozofları çıktığında ve tüm dünya entelektüelleri için anlamlı ve yönlendirici teorik sistemler ortaya attığında İslam felsefesi entelektüel açıdan fiilî tanımına kavuşmuş olacaktır; önemli olan da budur."

"İslam felsefesi" terimini tahlil ederek konuşmasına başlayan Yaşar Aydınlı'ya göre, "söz konusu terkipteki İslam'dan, İslam kültür coğrafyasını anlamanın daha makul, daha kapsayıcı olacağı düşünülebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki, İslam kültür coğrafyasında, İslam imanına muhalif olarak felsefe yapan insanların sayısı son derece sınırlıdır. İslam felsefesi kavramında yer alan felsefe sözcüğü, ilk planda Grek felsefesine işaret etmektedir. İslam kültür coğrafyasında yetişen belli başlı filozoflar da, kendilerini bu felsefe geleneğinin mensupları olarak tanımlamışlardır. Bu bakımdan onun, doğrudan varlıkla irtibat hâlinde olmadığını, varlık hakkında ifade edilmiş görüşlerle irtibat hâlinde olduğunu düşünebiliriz... İslam felsefesini başka bir kültürün problemleriyle uğraşan yabancı, fantastik bir disiplin olmaktan kurtarıp, İslam kültürünün bir parçası hâline getiren de bu problemlerdir. Bu bakımdan İslam felsefesinin İslam diniyle ilgili bir felsefe olduğunu sürekli göz önünde tutmak zorunludur."

Kavram kargaşasının sürüp gittiği bir ortamda İslam felsefesinin tanımlanmasının kolay olmadığını belirten Hayrani Altıntaş, "İslam'a has bir felsefe"nin yapılması ve 'hikmet' olarak alınması, ayrıca klasik dönemle sınırlanmışlıktan kurtarılarak topluma benimsetilmesi yolunda çareler aranması gereğine dikkat çekti. İsmail Yakıt ise, dışlayıcı ve sınırlandırıcı yaklaşımların doğru olmadığını, dolayısıyla sistematik bir anlayış içerisinde belli problemlerin farklı disiplinler çerçevesinde incelenmesinin de felsefe kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini; böylece kelam ve tasavvufun da İslam felsefesi bağlamında ele alınabileceğini; ayrıca tarihî birikimi aktarmakla yetinmeyip çağdaş düşünce hareketlerinin de bu kapsama alınması gerektiğini savundu.

"İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi" başlığının heyecan verici olduğunu belirten Hanefi Özcan sözlerine şöyle devam etti: "Metod, bilgi edinmek için takip edilmesi gereken yol, yöntem demektir. Her bilgi alanının kendine özgü bir bilgi edinme yöntemi vardır. Bu yöntem, o bilgi alanında geçerli olan kurallardan ve ilkelerden çıkarılır. Bir başka deyişle, bu anlamda yöntem, bir anlaşma ve tartışmayla oluşturulmaya müsait bir özellik taşımamaktadır. Metodoloji ise, belli bir bilimde uygulanan yöntemlerin tümünü dikkate alarak, daha ileri bir yöntem bulmaya çalışan bir 'yöntem bulma bilimi' anlamına gelmektedir. Felsefede, biri metafizik düşünme tarzı, diğeri ise bilimsel düşünme tarzı şeklinde iki yöntem vardır. Öyle görünüyor ki, metafizik düşünce, insan zihninin doğayı göz ardı etmesiyle ve doğadan kopmasıyla başlamıştır. Bunun bir so-

nucu olarak da, evrendeki gelişme ve karmaşık yapı tam olarak anlaşılamamış ve açıklanamamıştır. O hâlde felsefe, konularını 'bilime rağmen' değil, bilimle bağdaşık olarak kavramak zorundadır. Felsefenin metodunun özellikleri şu şekilde sıralanabilir: Şüphe uyandırmak, sorular ve problemler oluşturmak, kesin bir çözüm ileri sürmek, bu çözümü ispat etmek, yani haklılığını göstermek ve nihayet felsefi eleştiri. Şunu da belirtmek gerekir ki, İslam felsefesi de felsefenin bir dalı olduğuna göre, o da bu yaklaşım ve bu anlayışların dışında tutulamaz. Felsefe yapma metodu, aynı zamanda felsefeyi öğretme ve anlatma metodunun da bir belirleyicisi ve bir kriteridir."

İslam felsefesinin varlığı ve sınırları konusundaki tartışmaların aşıldığını belirterek söze başlayan Mahmut Kaya özetle şöyle konuştu: "İslam kültür coğrafyasında ortaya çıkan zihnî faaliyet" şeklindeki tarif, genel kabul görmüştür; bununla birlikte 'İslam felsefesi' tamlamasındaki 'İslam'a Kur'ani ve İslami anlamının yüklenmesi de bir bakıma kabul edilebilir. Felsefe daima bilimle birlikte yürümüş ve başlangıçtan itibaren Helenistik dönem ve ortaçağ boyunca da bütün ilimleri içine alan bir genel disiplin olarak varlığını sürdürmüştür. Nitekim İslam filozofları da aynı zamanda birer bilim adamıdır. Bilindiği gibi ortaçağ felsefesi, teoloji ağırlıklı bir felsefe olup temsilcileri de Kilise Babalarıdır. İslam felsefesi ise bilim ve felsefe ağırlıklı olup, güncel deyimiyle, tam bir liberal düşünce hareketidir. Gazâlî dışta tutulacak olursa filozoflarımızın hiçbiri kelamcı değildir. Bu felsefede nübüvvet ve meâd gibi kelamın da konusu olan meseleler farklı bir perspektiften incelenmektedir. Ortaçağ Batı felsefesinin İslam dünyasındaki karşılığı müteahhirîn dönemi kelam akımıdır. Söz konusu felsefenin temsilcisi sayılan Aziz Thomas, İslam filozoflarından hiçbiriyle mukayese edilemez; olsa olsa müteahhirîn kelamının en önemli temsilcisi olan Fahruddîn er-Râzî ile mukayese edilebilir. Türk akademisyen ve aydınları İslam felsefesi denilince genellikle onu, ortaçağ Hıristiyan felsefesiyle mukayese ederler ki, fevkalade yanlış olan bu anlayışın düzeltilmesi bizlere düşmektedir."

"İslam Felsefesinin İslam Düşüncesi ve İslam Bilimleriyle İlişkisi (Bir Felsefe Olarak Dinî Durumun Tespiti)" başlıklı ikinci oturumda söz alan Necip Taylan, İslam felsefesinin genel felsefe içindeki konumu belirlenirken "bu felsefe nassı merkeze almalı mı, almamalı mı; nassı merkeze alması durumunda bu, felsefeyle bağdaşır mı, bağdaşmaz mı; felsefenin, Rönesans öncesi ve sonrasında bilimle olan ilişkisi nasıldı; İslam felsefesi Grek-Helenistik dönem ve sonrasıyla ilişki kurmalı mı, kurabilir mi; Müslümanların zihnî sıkıntılarının sebepleri nelerdir; felsefi düşüncenin diyalektiği dikkate alındığında İslam felsefesinin tarihî yükü (döneme özel sorunlar) ne olacaktır," şeklindeki sorulara cevap bulunması gerektiğine dikkat çekti.

'Sözel' ve 'nesnel' olmak üzere iki tür tanımın bulunduğu, tümellik taşıyan birincisinin metodoloji gerektirmediği, buna karşılık nesnel tanımlamanın bir yöntem ve felsefi bakış tarzı gerektireceğini belirterek söze başlayan Turan Koç, İslam felsefesinin nesnel tanımının "İslam'ın zuhuruyla birlikte ortaya çıkan problemlerin felsefi bir bakış açısıyla incelenmesi" şeklinde yapılabileceğini ifade etti. Bu bağlamda tek bir yöntemden söz etmenin kolay olmadığına vurgu yapan Koç, her problemin ve her araştırıcının kendine has bir yönteminin olabileceğini; tümevarım, tümdengelim ve analojiden ibaret olan üç temel yöntemin ayrı ayrı veya birlikte kullanılabileceğini; İslam felsefesi söz konusu olduğunda teoloji ile felsefenin yöntemlerinin farklı olduğu, filozofun teoloğa göre daha bağımsız ve analitik bir tavır takınması gerektiğini söyledi.

"İslam felsefesi alanında bir üslup ve söylem geliştirmeliyiz," diyerek söze başlayan Mahmut Kaya ise, her medeniyetin kendi değerleriyle terminolojisini üretip kullandığını, İslam filozoflarının başka medeniyet ve kültürlerden devraldığı terminolojiyi içselleştirip dönüştürerek Arapçalaştırdığını hatırlattı. Bugün ise böyle bir kaygının bulunmadığını belir-

ten Kaya, bir özenti olarak da değerlendirilebilecek olan bir 'tercüme üslup ve terminoloji'yle iş görülmekte olduğunu, başka medeniyetlerin terimleriyle kendimizi ifade etmenin en azından yakışık almayacağını, kaldı ki felsefenin kavram üretme ve kavramsal tartışma işi olduğunu; her şeye rağmen İslam felsefecilerinin hoşa giden değil kalıcı olan üslubu önemsemesi gerektiğini belirten Kaya şöyle konuştu: "İslam felsefesinin klasik dönemine ait metinlerin önemli bir kısmının ilmî neşirleri yapıldığı hâlde Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine ait eserlerin ciddi bir dökümünün yapılmamış ve araştırmaya dayalı monografilerin yayımlanmamış olması karşısında sorumluluğumuzu hatırlayarak bu önemli konuyu gündemimize almalıyız; zira, sentez çalışmalarından önce, vesikaların keşfi ve neşri gelmektedir. Söz konusu bu dönem bütün boyutlarıyla ve belli başlı temsilcileriyle gün ışığına çıkarılmadan 13. yüzyıl sonrası felsefe tarihini yazmak pek kolay olmayacaktır."

Metodoloji konusunun İslam filozofları ve ekoller bazında ele alınabileceğini belirten Harun Anay, mevcut literatürün hangi metodlarla inceleneceği, bu hususlarda mesela Batı'da yapılan tartışmalar üzerinde durulabileceğini, ayrıca tarih felsefesi olmadan metodolojiyi tartışma imkânından söz edilemeyeceğini söyleyen Anay, oryantalist paradigmanın mutlaka aşılmasının, İslam felsefesi tarihinin yeniden yazılmasının, temel bazı kavram ve terimlerin klasik kaynaklardaki kullanımıyla bugünkü kullanılışları arasında karşılaştırma yapılmasının, İslam felsefesi ve İslam filozofu tamlamalarının kapsamlarının geniş tutulmasının lüzumunu dile getirdi.

"İslam Felsefesi ve Günümüz Felsefe Disiplinleriyle Bağlantısı (Yaşayan Bir Disiplin Hâline Getirilmesi)" konulu üçüncü oturumda ilk sözü alan H. Sarıoğlu, oturum başkanının "bu oturumun ana konuları hakkında söz almak isteyen var mı" sorusuna tebliğcilerden olumlu cevap gelmemiş olmasının, metodoloji konulu bu toplantının yürütülmesinde metodolojik bir belirsizlik ve sıkıntının varlığına işaret ettiğini belirterek şöyle konuştu: "Tebliğ metinlerini dikkatlice okuyup özetlerini çıkardım; tebliğ sahiplerinin İslam felsefesinde metodoloji meselesine ilişkin olarak müştereken veya münferiden, doğrudan yahut dolaylı olarak dile getirdikleri hususları on yedi başlık hâlinde belirledim. Bunlara bakıldığında ortaya çıkan manzaraya ilaveten önemli gördüğüm bir iki hususa işaret etmek istiyorum. 1. Bir İslam felsefesi gerçeğinin kabulü, aksi iddiaların çürütülmesi; 2. İslam felsefesinin mahiyetinin belirlenmesi, onun bir teoloji olmadığının ortaya konulması; 3. Tenkitli metin neşrine önem verilmeli; 4. İslam düşüncesinin ana akımları olan felsefe, kelam ve tasavvufun yanı sıra bu akımlara dahil olan ekollerle bunlara ait literatürün çok iyi bir şekilde bilinmesi; 5. Lisans ve lisanüstü ders programlarının alan lehine olacak şekilde yeniden düzenlenmesi; 6. Kaynak dili olarak Arapçanın önemi; 7. Mevcut literatürün eleştirel bir bakışla değerlendirilmesi; 8. Tezlerin verilmesi ve hazırlanması aşamalarında akademik ve ilmî ciddiyetin lüzumu; 9. Eleştiri gelenek ve kültürü oluşturma zarureti; 10. İslam felsefesi çalışmalarında interdisipliner bir yol izlenmesinin gerekliliği; 11. İslam felsefesi ve filozoflarını duygusal-kategorik bir yaklaşımla ele almamanın lüzumu; 12. Kaynak niteliği taşıyan eserlerin Türkçeye tercüme edilmesi; 13. Mantık bilgisi ve öğretimine önem verilmesi; 14. Terminoloji sözlüğü hazırlanması; 15. İslam felsefesine giriş mahiyetinde eserlerle elementer bilgi veren elkitaplarının yazılması; 16. İslam felsefesi çalışmalarında bilişim teknolojisinin sağladığı yeni imkânlardan yararlanılması; 17. İslam felsefesi kavramının işaret ettiği alanın günümüz dünyasındaki gelişmeleri de içerecek şekilde genişletilmesi.

Bundan önceki oturumlarda dile getirilenlere bakıldığında, bütün katılımcıların 'İslam felsefesi' adı verilen tarihî ve entelektüel bir olgunun varlığında görüş birliğine varmakla beraber, onun 'medlûl'ünün sınırları ile ayırıcı özellikleri konusunda farklı düşündükleri 'Türk felsefesi' tamlamasının ise 'İslam felsefesi'ne göre çok daha belirsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Kelam, tasavvuf, fıkıh ve hatta edebiyat eserleri ile dinî ilimlerin dahi İslam

felsefesi kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar olduğu gibi, bu fikre katılmayanlar da oldu. İslam felsefesinin, İslam dini ve nasslarla ilişkisi hakkında da telifi imkânsız görüşler serdedildi. Bu tablonun bizleri 'felsefe' ve 'İslam felsefesi'nin ne olduğu sorusunu yeni baştan ele alma zaruretiyle karşı karşıya bıraktığı açıktır. Zira 'İslam düşüncesi' genel yahut üst başlığı altında birer 'zihnî etkinlik' ve bunun ürünü 'bilgiler bütünü' olarak kelam, tasavvuf ve anılan diğer disiplinlerin İslam felsefesine indirgenmesine yol açan yaklaşımlar, bizi, 13. yüzyıldan itibaren düşünce hayatımızda ortaya çıkan durgunluk ve donukluğu aşmak bir yana, daha da ağırlaştırma noktasına sürükler. Oysa başlangıçta birbirinden bağımsız olarak teşekkül eden bu disiplinlerin birbirleriyle ve hatta kendi iç ekolleri arasında cereyan eden 'eleştiri' ve 'rekabet' ilişkisi, hem bu disiplinlere hem de bir bütün olarak İslam düşüncesine canlılık, dirilik ve dinamizm getirmiştir. Ayrıca bunun bir başka pratik getirisi de, İslam felsefesinin, İslam düşüncesi ve bu alanda çalışanlarla başka düşünce dünyaları ve onların temsilcileri arasındaki alış-veriş ve iletişim için gerekli olan 'ortak dil' ve 'ortak zemin' işlevini üstlenmesini sağlayacak ve kolaylaştıracaktır."

İslam felsefesinin günümüz felsefe disiplinleriyle ilişkisi tartışılırken bu disiplinlerin kimler tarafından ihdas edildiğinin önemli bir sorun olduğunu; tefsir ilim ve geleneği dururken, hermeneutik disiplinine sarılarak 'Kur'an retoriği' ifadesinin kullanılmasını çirkin ve aşağılayıcı bulduğunu belirten Açıkgenç özetle şunları söyledi: "Felsefi bir nizam olmadan herhangi bir felsefe sorunu ele alınamaz. Zihnimizin bu temel özelliği, İslam felsefesinin yöntemini de açıkça belirlemektedir: Ya bizden önce kurulmuş bir nizam açısından İslam felsefesinin sorunlarını bugün inceleyebiliriz ya da günümüz bilimleri çerçevesinde eski nizamları da göz önünde tutarak yeni bir felsefi nizam kurarak bu sorunlara çözüm arayabiliriz. Bu ikinci yol daha doğru bir yöntemdir: İslam felsefesinde nizam için bilgi felsefesini esas alırsak geçmişte karşılaşılan birçok sorunu bugün bertaraf etmiş oluruz. İkinci acil ihtiyacımız, bir varlık felsefesidir. Üçüncü ihtiyacımız ise bir insan felsefesi oluşturmaktır. Bunu da ahlak ve hukuk felsefesi takip etmelidir. Yalnız şunu unutmayalım, ahlak ve hukuk felsefesi bizde fıkhın bir parçasıdır. Bu yüzden filozoflar, gerekli ve yeterli fıkıh bilgisi elde etmeden bu felsefe dallarını kuramazlar. Bundan sonra siyaset ve iktisat felsefeleri gelmektedir. Bunların da kurulması bize tam bir felsefi nizam verecektir; ancak bu nazariyeler oluşturulurken İslam felsefesinde devamlı gözetilmesi gereken zihinsel çerçevenin İslam olması esastır."

Hakikat arayışında İslam gibi evrensel bir dinin, Gazâlî'nin başlattığı "dinî ilim-din dışı ilim" ayırımına ihtiyacı savunan Ş. Filiz, pek çok kavram ve problemin tartışılamamasının gerisinde, hep teolojik bakış açısı ve değer yüklü ölçütlerle felsefe ve bilim yapmanın yattığını ileri sürdü. İbn Arabî'nin bu ayrımcı anlayışı aşıp birleştirici bir tutum izlediğini de söyleyen Filiz, Batılı felsefe nizamlarının takip edilmesi gerektiğini ileri sürdü.

Gazâlî hakkındaki değerlendirmenin doğru olmadığını söyleyen M. Kaya, onun "felsefe eleştirisi şeklinde felsefe" yaparken, aynı zamanda o devrin kendine özgü şartları içinde çok önemli bir görevi yerine getirdiğini; felsefeyi kötüye kullanan Bâtını-İsmaili anlayışı yıkan Gazâlî'nin bu arada felsefenin spekülatif kısmı olan fakat burhani olduğu ileri sürülen metafizikle ilgili uyarılarının da haklı olduğunu, Gazâlî'nin muhalefetinin doğru anlaşılması gerektiğini belirtti.

Çok çabuk ve kolay genellemelere gidilmesinin oryantalist etkilerin bir sonucu olduğuna dikkat çeken Sait Reçber, İslam felsefesinin genel felsefe disiplinleriyle ilişkisinin tarihsel bağlama veya bir Batılının çalışması üzerinden yüzeysel bağlantılar şeklinde ortaya konulduğunu belirtti. Tarihî mirasın tarafımızdan yeterince değerlendirilmediği, İslam felsefesi-din felsefesi ayırımının yapay bir ayırım olduğu, Batılıların kendi ortaçağ düşünürlerini bugüne taşıdıkları gibi, bizim de aynı şeyi kendi düşünce mirasımız

için yapmamız gerektiği, klasik dönem düşünürlerimizi çağdaş bir üslûpla ortaya koymamızın lüzumuna dair düşüncelerini dile getirdi.

İslam felsefesi tarihinin felsefi fikirler tarihi olarak ele alınması hâlinde günümüzle anlamlı bağlantılar kurulabileceğini vurgulayan Kutluer, özetle şunları söyledi: "Günümüzde, mesela bilim felsefesinin tartıştığı teori-gözlem, tümevarım-tümdengelim ikilemleri gibi birçok meselenin karşılıklarını Fârâbî ve İbn Sînâ'nın burhan teorisinde bulmak kabildir. Kısacası, ister bilimci ve rasyonalist, ister mistik, isterse de bu ikisini birleştirmeye çalışan perspektifler olsun varlık, bilgi ve değer alanlarındaki çağdaş felsefi akımlar ile İslam'ın klasik çağındaki felsefi fikirler mirası arasında, son derece verimli metinler arası diyalog imkânları kurulabilir, kurulmaktadır ve kurulacaktır. İslam felsefecisinin enterdisipliner bir okuma çabası için en çok yoğunlaşması gereken alanlar, din ve bilim felsefesi alanlarıdır."

"İslam Felsefesinin Eğitim ve Öğretimi (Pratikte Karşılaşılan Sorunların Çözümü)" konulu dördüncü oturumda Arapça, Latince, İbranice öğretimine önem verilmesi, elkitaplarının yazılması, terminoloji sözlüğü hazırlanması, metin tercümeleri, bilişim teknolojisinden yararlanma (Altıntaş); İslam felsefecileri arasındaki iletişim eksikliğinin telafisi (Altıparmak); ilahiyat fakültelerinde hem genel felsefe hem de İslam felsefesine ayrılan ders saatlerinin arttırılması (Korlaelçi); ilahiyat fakültelerinin tek diploma veren tek bölümlülükten kurtarılarak çok bölümlü hâle getirilmesi (Yakıt); metinlere dayalı ve problem merkezli bir İslam felsefesi eğitiminin uygulanması (Köroğlu); başka disiplinlerle ve güncel konularla ilişki içinde bir öğretim yönteminin izlenmesi (Filiz); gerek derslerde ve gerekse basılı dokümanlarda minyatür, gravür, rölyef, harita vb. görsel malzemenin kullanılması ve bunların bir araya getirildiği özel kitap, CD vbj. çalışmaların yapılması, İslam filozoflarını konu alan belgesel film ve çizgi filmlerle edebî ürünlerin hazırlanması (Kutluer) gerektiği dile getirildi.

Kapanış oturumunda, iki gün boyunca yapılan tartışmaların yararlı olduğu, Türkiye'nin çeşitli bölgelerindeki üniversitelerde çalışan akademisyenlerin yüz yüze görüşüp tanışmalarına imkân sağlayan bu tür faaliyetlerin bundan sonra da mutlaka düzenlenmesinin çok daha büyük faydalar getireceği, eleştiri ve tartışma kültürünün bir gelenek hâline getirilmesinin lüzumu vurgulandı.

HÜSEYİN SARIOĞLU
husari@istanbul.edu.t

Kelam İlminde Metodoloji Problemi

–Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı Dizisi–

27-28 Eylül 2003, İstanbul
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)

İSAM'da gerçekleştirilen toplantıda konu üç ana oturumda tartışıldı ve sonunda değerlendirmelere yer verildi.

I. Oturum

Açılış konuşmaları ardından Dr. Ramazan Yıldırım ve Dr. Hülya Alper toplantının raportörü seçildi. Prof.Dr. Bekir Topaloğlu oturumu başlatarak oturumun usûlü hakkına bilgi verdi. Prof.Dr. M. Saim Yeprem ise, bu toplantılarda zaman sınırlaması yapılmaması gerektiğine, serbest tartışma ortamının olmamasının toplantının mahiyetine aykırı olduğuna dikkat çekerek, toplantıların bir beyin fırtınasına dönüşmesinin gereğine vurgu yaptı.

I. oturumda Doç.Dr. İlyas Çelebi, "Klasik Kelam Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Günümüzde Yeni Metod Arayışları" konulu tebliğini sundu. Tebliğci yaptı

felsefesi kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar olduğu gibi, bu fikre katılmayanlar da oldu. İslam felsefesinin, İslam dini ve nasslarla ilişkisi hakkında da telifi imkânsız görüşler serdedildi. Bu tablonun bizleri 'felsefe' ve 'İslam felsefesi'nin ne olduğu sorusunu yeni baştan ele alma zaruretiyle karşı karşıya bıraktığı açıktır. Zira 'İslam düşüncesi' genel yahut üst başlığı altında birer 'zihnî etkinlik' ve bunun ürünü 'bilgiler bütünü' olarak kelam, tasavvuf ve anılan diğer disiplinlerin İslam felsefesine indirgenmesine yol açan yaklaşımlar, bizi, 13. yüzyıldan itibaren düşünce hayatımızda ortaya çıkan durgunluk ve donukluğu aşmak bir yana, daha da ağırlaştırma noktasına sürükler. Oysa başlangıçta birbirinden bağımsız olarak teşekkül eden bu disiplinlerin birbirleriyle ve hatta kendi iç ekolleri arasında cereyan eden 'eleştiri' ve 'rekabet' ilişkisi, hem bu disiplinlere hem de bir bütün olarak İslam düşüncesine canlılık, dirilik ve dinamizm getirmiştir. Ayrıca bunun bir başka pratik getirisi de, İslam felsefesinin, İslam düşüncesi ve bu alanda çalışanlarla başka düşünce dünyaları ve onların temsilcileri arasındaki alış-veriş ve iletişim için gerekli olan 'ortak dil' ve 'ortak zemin' işlevini üstlenmesini sağlayacak ve kolaylaştıracaktır."

İslam felsefesinin günümüz felsefe disiplinleriyle ilişkisi tartışılırken bu disiplinlerin kimler tarafından ihdas edildiğinin önemli bir sorun olduğunu; tefsir ilim ve geleneği dururken, hermeneutik disiplinine sarılarak 'Kur'an retoriği' ifadesinin kullanılmasını çirkin ve aşağılayıcı bulduğunu belirten Açıkgenç özetle şunları söyledi: "Felsefi bir nizam olmadan herhangi bir felsefe sorunu ele alınamaz. Zihnimizin bu temel özelliği, İslam felsefesinin yöntemini de açıkça belirlemektedir: Ya bizden önce kurulmuş bir nizam açısından İslam felsefesinin sorunlarını bugün inceleyebiliriz ya da günümüz bilimleri çerçevesinde eski nizamları da göz önünde tutarak yeni bir felsefi nizam kurarak bu sorunlara çözüm arayabiliriz. Bu ikinci yol daha doğru bir yöntemdir: İslam felsefesinde nizam için bilgi felsefesini esas alırsak geçmişte karşılaşılan birçok sorunu bugün bertaraf etmiş oluruz. İkinci acil ihtiyacımız, bir varlık felsefesidir. Üçüncü ihtiyacımız ise bir insan felsefesi oluşturmaktır. Bunu da ahlak ve hukuk felsefesi takip etmelidir. Yalnız şunu unutmayalım, ahlak ve hukuk felsefesi bizde fıkhın bir parçasıdır. Bu yüzden filozoflar, gerekli ve yeterli fıkıh bilgisi elde etmeden bu felsefe dallarını kuramazlar. Bundan sonra siyaset ve iktisat felsefeleri gelmektedir. Bunların da kurulması bize tam bir felsefi nizam verecektir; ancak bu nazariyeler oluşturulurken İslam felsefesinde devamlı gözetilmesi gereken zihinsel çerçevenin İslam olması esastır."

Hakikat arayışında İslam gibi evrensel bir dinin, Gazâlî'nin başlattığı "dinî ilim-din dışı ilim" ayırımına ihtiyacı savunan Ş. Filiz, pek çok kavram ve problemin tartışılamamasının gerisinde, hep teolojik bakış açısı ve değer yüklü ölçütlerle felsefe ve bilim yapmanın yattığını ileri sürdü. İbn Arabî'nin bu ayrımcı anlayışı aşıp birleştirici bir tutum izlediğini de söyleyen Filiz, Batılı felsefe nizamlarının takip edilmesi gerektiğini ileri sürdü.

Gazâlî hakkındaki değerlendirmenin doğru olmadığını söyleyen M. Kaya, onun "felsefe eleştirisi şeklinde felsefe" yaparken, aynı zamanda o devrin kendine özgü şartları içinde çok önemli bir görevi yerine getirdiğini; felsefeyi kötüye kullanan Bâtını-İsmaili anlayışı yıkan Gazâlî'nin bu arada felsefenin spekülatif kısmı olan fakat burhani olduğu ileri sürülen metafizikle ilgili uyarılarının da haklı olduğunu, Gazâlî'nin muhalefetinin doğru anlaşılması gerektiğini belirtti.

Çok çabuk ve kolay genellemelere gidilmesinin oryantalist etkilerin bir sonucu olduğuna dikkat çeken Sait Reçber, İslam felsefesinin genel felsefe disiplinleriyle ilişkisinin tarihsel bağlama veya bir Batılının çalışması üzerinden yüzeysel bağlantılar şeklinde ortaya konulduğunu belirtti. Tarihî mirasın tarafımızdan yeterince değerlendirilmediği, İslam felsefesi-din felsefesi ayırımının yapay bir ayırım olduğu, Batılıların kendi ortaçağ düşünürlerini bugüne taşıdıkları gibi, bizim de aynı şeyi kendi düşünce mirasımız

için yapmamız gerektiği, klasik dönem düşünürlerimizi çağdaş bir üslûpla ortaya koymamızın lüzumuna dair düşüncelerini dile getirdi.

İslam felsefesi tarihinin felsefi fikirler tarihi olarak ele alınması hâlinde günümüzle anlamlı bağlantılar kurulabileceğini vurgulayan Kutluer, özetle şunları söyledi: "Günümüzde, mesela bilim felsefesinin tartıştığı teori-gözlem, tümevarım-tümdengelim ikilemleri gibi birçok meselenin karşılıklarını Fârâbî ve İbn Sînâ'nın burhan teorisinde bulmak kabildir. Kısacası, ister bilimci ve rasyonalist, ister mistik, isterse de bu ikisini birleştirmeye çalışan perspektifler olsun varlık, bilgi ve değer alanlarındaki çağdaş felsefi akımlar ile İslam'ın klasik çağındaki felsefi fikirler mirası arasında, son derece verimli metinler arası diyalog imkânları kurulabilir, kurulmaktadır ve kurulacaktır. İslam felsefecisinin enterdisipliner bir okuma çabası için en çok yoğunlaşması gereken alanlar, din ve bilim felsefesi alanlarıdır."

"İslam Felsefesinin Eğitim ve Öğretimi (Pratikte Karşılaşılan Sorunların Çözümü)" konulu dördüncü oturumda Arapça, Latince, İbranice öğretimine önem verilmesi, elkitaplarının yazılması, terminoloji sözlüğü hazırlanması, metin tercümeleri, bilişim teknolojisinden yararlanma (Altıntaş); İslam felsefecileri arasındaki iletişim eksikliğinin telafisi (Altıparmak); ilahiyat fakültelerinde hem genel felsefe hem de İslam felsefesine ayrılan ders saatlerinin arttırılması (Korlaelçi); ilahiyat fakültelerinin tek diploma veren tek bölümlülükten kurtarılarak çok bölümlü hâle getirilmesi (Yakıt); metinlere dayalı ve problem merkezli bir İslam felsefesi eğitiminin uygulanması (Köroğlu); başka disiplinlerle ve güncel konularla ilişki içinde bir öğretim yönteminin izlenmesi (Filiz); gerek derslerde ve gerekse basılı dokümanlarda minyatür, gravür, rölyef, harita vb. görsel malzemenin kullanılması ve bunların bir araya getirildiği özel kitap, CD vbj. çalışmaların yapılması, İslam filozoflarını konu alan belgesel film ve çizgi filmlerle edebî ürünlerin hazırlanması (Kutluer) gerektiği dile getirildi.

Kapanış oturumunda, iki gün boyunca yapılan tartışmaların yararlı olduğu, Türkiye'nin çeşitli bölgelerindeki üniversitelerde çalışan akademisyenlerin yüz yüze görüşüp tanışmalarına imkân sağlayan bu tür faaliyetlerin bundan sonra da mutlaka düzenlenmesinin çok daha büyük faydalar getireceği, eleştiri ve tartışma kültürünün bir gelenek hâline getirilmesinin lüzumu vurgulandı.

HÜSEYİN SARIOĞLU
husari@istanbul.edu.tr

Kelam İlminde Metodoloji Problemi

–Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı Dizisi–

27-28 Eylül 2003, İstanbul
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)

İSAM'da gerçekleştirilen toplantıda konu üç ana oturumda tartışıldı ve sonunda değerlendirmelere yer verildi.

I. Oturum

Açılış konuşmaları ardından Dr. Ramazan Yıldırım ve Dr. Hülya Alper toplantının raportörü seçildi. Prof.Dr. Bekir Topaloğlu oturumu başlatarak oturumun usûlü hakkına bilgi verdi. Prof.Dr. M. Saim Yeprem ise, bu toplantılarda zaman sınırlaması yapılmaması gerektiğine, serbest tartışma ortamının olmamasının toplantının mahiyetine aykırı olduğuna dikkat çekerek, toplantıların bir beyin fırtınasına dönüşmesinin gereğine vurgu yaptı.

I. oturumda Doç.Dr. İlyas Çelebi, "Klasik Kelam Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Günümüzde Yeni Metod Arayışları" konulu tebliğini sundu. Tebliğci yaptığı

çalışmayla, oluşturulacak yeni kelam metoduna bir hazırlık yapmayı amaçladığını belirtti. İdeal olanın kelamda yeni bir model koymak olduğunu, ancak bugün bir model koyma imkânının arayışı aşamasında olduğumuzu vurguladı.

Müzakereler

Prof.Dr. Şerafettin Gölcük, kelam ilminin müdafaa ilmi değil Kur'an'da bahsedilen hususların bir açıklaması olduğunu ifade ederek vahiy-akıl ilişkisinde aklın âlet olduğunu vurgulayarak tebliğde aklın yüceltildiğini hâlbuki vahye karşın aklın yaratılmış bir şey olduğuna dikkat çekti.

Prof.Dr. Bekir Topaloğlu ise, Kur'an'daki kozmolojiyle ilgili açıklamaların amacının bir kozmogoni oluşturmak olmadığını, bu konuda kesin açıklamalar yapılmadığını, edebî bir şekilde amaç gösterildiğini ifade etti.

Prof.Dr. M. Saim Yeprem, tebliğde tarihî gelişimin mantıki bir sıra ile işlendiğini, bu bölümün sistematik olduğunu, ancak son kısımda bir dağınıklık bulunduğunu ifade etti. Başlangıçta, toplumda ortaya çıkan problemlerle bağlantılı olarak pratik fayda gözetildiğini ancak günümüze gelindiğinde teorik görüşlerin ön plana çıktığını belirtti. Bugünün olgusunu tespite yönelik tekliflerin bulunmadığını, hâlbuki günümüzde din sosyolojisi ve din psikolojisinin uygulanmasını gerektiren olaylar mevcut olduğunu kaydetti. Bu durumun geçmişte yerine getirildiğini hatta sipariş üzerine kitaplar yazıldığını zikretti. Bugün de aynı şeylerin yapılması gerektiğini ifade etti. Uluhiyet meselesinin önemli olduğunu, ancak vahiy kavramıyla ilgili problemlerin bulunduğunu, dolayısıyla, öncelikle bu konunun ele alınması gerektiğini aynı şekilde Tanrı tasavvuru ve aklın ne olduğu konusunda da incelenmeler yapılmasına ihtiyaç bulunduğunu belirtti.

Doç.Dr. M. Sait Özervarlı, metod toplantılarında inşâya gidilmesi gerektiğini belirtti. Metodolojinin, epistemolojiden ve ontolojiden ayrı düşünülemeyeceğini savundu. Tebliğde, metin ve olgu arasında kesin bir ayrıştırma yapıldığını, bunun problemli olduğunu ifade etti. Lafızlara ağırlık vermemek önemli olmakla birlikte, ilmin sağlam bir terminolojiye dayanması gerektiğine de dikkat çekti.

Doç.Dr. İlyas Çelebi, Kur'an ve Sünnet'in yeniden okunması gereğine dikkat çekti. Kelam geleneğini görmezden gelerek değil, kelam gözlüğüyle de okumamak gerektiğine değindi. Ona göre kelam ile akîdeyi ayırmak gerekir. Akîdenin belirleyicisi vahiydir. Kelam ise akîde etrafındaki zihin egzersizidir. Biz kendimiz nassı yeniden okursak, tarihsel tasavvurun dışında yeniden bir sonuca ulaşabiliriz. Çelebi ayrıca, konuşmasında dinî düşünceyi Aristo mantığına hapsetmemek gerektiğine de vurgu yaptı.

Prof.Dr. Emrullah Yüksel ise, kelamın mücerret bir ilim olduğunu, tebliğde, yeniden yapılanma düşüncesine katkıda bulmak için bir iki örnekle günümüze kadar gelinmesinin daha iyi olacağını belirtti. Ayrıca hiçbir ilmin kendi başına kurulmadığına Gazâlî'nin de kendinden öncekilerin eksikliklerini görerek yazdığına işaret etti.

Doç.Dr. İlyas Çelebi, ilahi kelamı anlama konusunda Peygamber'in öncülük ettiğini, böylece ilahi kelamın beşerî idrake intikal ettiğini vurguladı. Bu peygamberî tavrın, nassı yorumlama konusunda bize cesaret verdiğini sözlerine ekledi.

Prof.Dr. Y. Şevki Yavuz, kelam metodunun vuzuha kavuşturulması ve kelamın, nassları, rasyonel bilgi ışığında yorumlama faaliyeti olduğunun vurgulanması gerektiğini belirtti. Ayrıca kelamda mezheplerin farklı yöntemleri olduğuna dikkat çekerek konunun onları da kapsayacak şekilde ele alınmasının zorunluluğuna işaret etti. Onun ifadelerine göre, nass ve rasyonel bilgi, kelamın özünü teşkil eder. Buna değinilip ontolojik ve epistemolojik farklılıklar üzerinde durulması gerektiğini; diğer taraftan, mezheplerin birbiri üzerinde etkisinin bulunduğunu –mesela âhâd haberin kabul edilişinde se-

lef, Sünni kelamı etkilemiştir– belirttikten sonra, bunları göz önünde bulundurarak yöntemde kırılmaların ortaya konması gerektiğini ifade etti. Değindiği bir diğer husus da, Kur'an, her ne kadar bir bilim kitabı değilse de evrenle ilgili bazı ipuçları verdiğiydi.

Prof.Dr. Nadim Macit, vahyin olguyu göz önünde bulundurduğunu aksi hâlde onu keyfî bir bilgi olarak nitelemenin mümkün olacağını ifade etti. Ona göre, ne beşerden bağımsız bir vahiy anlamlıdır ne de vahiyden bağımsız bir beşer.

Doç.Dr. İlyas Çelebi, yeni bir okuma biçimi ve yeni bir dili araştırmamız gerektiğine değindi.

Öğleden Sonraki Oturum

Bu oturumda önce, sabahki müzakerelere devam edildi

Doç.Dr. Mustafa Sinanoğlu, gelenekte akîdenin tespiti, Kur'an ve Sünnet'e göre yapılırken son dönemde sadece Kur'an'a göre yapıldığını; bu durumda da disiplinin geleneğinin belli ölçüde göz ardı edilmesi gibi bir sorunun söz konusu olduğunu ifade etti. Ona göre, geleneğe karşı tavrımızı belirleyecek temel prensipler ortaya konulmalıdır. Ayrıca argümantasyon ve bilgi kaynaklarına işaret edilmesi gerekir. Konunun gelenek ve içinde yaşadığımız gerçeklik boyutuna oturtulup ona göre bir metod teklifinde bulunulmasının isabetli olacağını belirtti.

Doç.Dr. İlyas Çelebi, Fazlur Rahman'ın İslami ilimlerdeki yenileşmede Kur'an'ın belirleyici olması gerektiği düşüncesine atıf yaptı. Metod olarak doğal ve sosyal gerçekleri ortaya koymanın kelamın alanına girmediğini, kelamın ilgili disiplinlerce ortaya konan verilerle itikad arasındaki irtibatı ortaya koymakla yükümlü olduğunu ifade etti.

Doç.Dr. Ramazan Altıntaş, kelam usûlü çalışmasının yapılması gerektiğini, kelam usûl kitabında ise kelamın yeniden tanımlanması, zat-sıfat ilişkisi, bilgi tanımı, akla bakışı, delil anlayışı ve çeşitleri, asıl-fer' ilişkisi, te'vil, muhkem müteşabih gibi konuların işlenmesinin zorunlu olduğuna değindi.

Doç.Dr. İlyas Çelebi, kelam-tasavvuf ve kelam-felsefe ilişkisine değinip, din tanımının ve dinin sınırının çizilmesinin önemli olduğunu açıkladı. Ayrıca, kelamcıların insanı bir bütün içinde alarak söylem geliştirmelerinin gerekliliğini vurguladı.

Yrd.Doç.Dr. Cafer Karadaş, tasavvufun doğduğu ortamla uzlaşmacı bir yapısı bulunduğuna, bu sebeple de her bölgenin tasavvufunun kendine has olduğuna işaret ederek, kelamın bunu ne derece yapabileceği sorusunu ortaya attı.

Doç.Dr. Temel Yeşilyurt, aklileşme sürecinin sahabe ile başlamadığını onu başlatanın Tanrı'nın kendisi olduğunu ifade etti. Ona göre, Allah bizden rasyonel boyutu olan bir din istemektedir. Ancak, metodolojiyi sadece rasyonel boyuta indirgediğimizde, bu durumda bir müminin taleplerini ne derece karşıladığı sorgulanmalıdır. Rasyonel boyuttaki bir Tanrı tasavvuru onu kendi gök kubbesine hapsedebilir. O zaman dinî tecrübeyi de hesaba katmak gerekir. Dinî tecrübe, doğrulamada delil olabilir. Yeşilyurt, paradigma değişimi olarak dinî tecrübenin rasyonel değer biçiminin yanına konulup bütüncül bir epistemoloji oluşturulmasını önerdi. Ayrıca dilin kullanımından kaynaklanan açmazları aşmada mecaz, sembol gibi yaklaşımların göz önünde tutulmasının yardımcı olacağına dikkat çekti. Diğer taraftan kelamdaki reaksiyoner tutumu sorgulayarak, ötekinin yanlışlığından hareketle kendi tezinin doğru olduğunun ortaya konulması şeklindeki bir metodun, tek doğru anlayışının bilimsel olmadığını ifade etti.

Prof.Dr. Mevlüt Özler, kelamdaki çözümlerin akîdevi olduğu kadar sosyal ve siyasi olayların etkisiyle oluştuğuna işaret etti. Dolayısıyla, yeni bir kelam metodolojisinin inşâsında akîdevi olan ile sosyal ve siyasi olanı ayırmak gerekir, dedi. Ayrıca iman-amel münasebeti konusundaki açıklamaların Kur'an ile uyum arz etmediğini bu konunun açıklanması gerektiğini belirtti.

II. Oturum

Oturum Başkanı: Prof.Dr. Şerafettin Gölcük

Prof.Dr. Nadim Macit, "Cumhuriyet Dönemi Kelam İlmi ve Metot Sorunu" adlı tebliğini sundu.

Macit, tebliğinde muhtelif konular yanında kelam yapmanın şartının vahyi akılla desteklemek olduğuna dikkat çekti. Ona göre toplum, din merkezli olduğu için kelam ilmi merkezde yer almaktadır. Bu bize kelam ilminin toplumun rasyonelleşme sürecinde önemli bir yeri olduğunu gösterir. Modern çağda neden kelamın itibarı olmadığı sorgulanmalıdır?

Bugün, yapılan çalışmalarda bilgi anlayışı, varlık anlayışı, yöntem ve ölçüt belirli değildir. Öncüller ve önermelerde netlik yoktur.

Prof.Dr. Emrullah Yüksel, tebliğde Batı kaynaklarından yararlanıldığını bunun bizim için ölçü olup olamayacağı sorusunu dile getirdi.

Prof.Dr. Nadim Macit, kelamın dil felsefesinden uzak oluşunu eleştirerek ilk kelamcıların dilci olduklarını ifade etti. Kelamın akıl-dil ilişkisi olduğunu ve dil felsefesinin kelamın konusu olması gerektiğini belirtti.

Doç.Dr. Ramazan Altıntaş, Batı'da ortaya çıkan fikir akımlarının muharref Hıristiyanlığa bir tepki olduğunu ifade ederek mevcut krizin sadece kelama mı yoksa tüm ilahiyat bilimlerine mi ait olduğu sorusunu ortaya attı.

Prof.Dr. Nadim Macit, geleneğin asıl, ama tecdidin amaç olduğunu ifade etti. Dini, hayatın her alanına çekerek bireysel sorumluluğun ihmal edildiğine değindi.

III. Oturum

Oturum Başkanı: Prof.Dr. M. Saim Yeprem

28 Eylül Pazar günü III. oturumda tebliğ verecek olan Doç.Dr. Şaban Ali Düzgün toplantıya katılamadığı için, onun tebliği tartışmaya açılmadı. Cumartesi günü Prof.Dr. Nadim Macit'in tebliği üzerinde yapılan müzakerelere devam edildi ve akabinde değerlendirme oturumuna geçildi.

Müzakereler

Doç.Dr. Sait Özervarlı, Batı düşüncesinde kelam ve felsefe ayırımı olduğuna dikkat çekerek süreç felsefesinin Allah'ın geleceği bilmesi noktasında problemli olduğunu belirtti.

Prof.Dr. Nadim Macit, kelamcıların sistematik bir varlık anlayışlarının olmadığına değinerek kelam ve teolojinin aynı olmadığını belirtti. Bugün din dilinin anlamsız olduğu düşüncelerine karşı ciddi çalışmalar yapılmasının gereğine işaret etti.

Yrd.Doç Dr. Cafer Karadaş, kelamın krizi, aynı zamanda tüm dinlerin krizi mi diye sorarak, diğer din mensuplarının bu krizi aşmak için getirdiği çözümlerden yaralanılabilir mi? diye düşünmemiz gerektiğini dile getirdi.

Doç.Dr. İlhami Güler, Şerafeddin Yaltkaya, Said Nursi gibi isimlerin kelam tartışmalarında ele alınması gerektiğini ifade etti. Çağdaş İslam dünyasında yapılan çalışmaların İkbal, Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Câbirî ve Arkoun'un incelenmesinin metod arayışlarında ufuk açacağını belirtti.

Prof.Dr. Şerafettin Gölcük, Mâlik Bin Nebî'nin İslam tarihini bölümlere ayırdığını Sıffin Savaşı'na kadar ki dönemi heyacan çağı, ondan İbn Haldûn'a kadar geçen zamanı akıl çağı, Osmanlı'yı ise muhafaza çağı olarak tanımladığını nakletti. Osmanlı'dan sonra ise Arapların değimiyle *nahḍa* hareketinin başladığını belirtti.

Değerlendirme ve Kapanış

Prof.Dr. Bekir Topaloğlu, yeni ilm-i kelam modeli için epistemoloji ve ontolojiye dayanılarak yeni bir tarif yapılmasının zorunlu olduğunu söyledi. Klasik kelam literatürü

üzerinden hareketle durumu izah etti. Kur'an'ın ihmal edildiğini vahyin hem zihne hem de gönle hitap ettiğini belirtti. Şöyle bir kelam tanımı önerdi: "Kelam, İslam dininin iman esaslarını ve davranışlara ilişkin temel ilkeleri nasslardan hareketle belirleyen, onları nassların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip akli yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandıran bir ilimdir."

Prof.Dr. Şerafettin Gölcük de kelam ilminin muhtevasına işaret eden bir tanım yaptı: Kelam, Allah'tan Peygamber'den, insandan ve ahiretten bahseden bir ilimdir, dedi.

Doç.Dr. Adil Bebek, kelam yaparken dinin alanı, mahiyeti ve 'ne'liğinin önemli olduğunu belirtti. İnsan merkezli bir kelama vurgu yaptı. Yeni ilm-i kelamda Tanrı kavramı, insanın ne olduğu, mantık ve dil felsefesi gibi konuların işlenmesi gerektiğine işaret etti.

Doç.Dr. İlyas Çelebi, kelamcıların şu hususları göz önünde bulundurması gerektiğini belirtti: Zihni özgürleştirmek, zihinsel imajların sözcüklere aktarımında kırılmanın önüne geçmek, muhatapları dikkate almak.

Doç.Dr. Temel Yeşilyurt, geleneksel kelamın tenzih-teşbih dengesinde tenzih yönüne kaydığını ve soyut olduğunu belirtti. Ona göre, ortaya konulan teoloji, temelini tecrübeden almalıdır. Bu, keşf ve ilham değildir. İndirgemeci yaklaşımlar yerine bütünselci yaklaşımlar kullanılmalıdır. Diğer bir husus geleneksel kelam dışlayıcıdır. Sadece kendi perspektifini dikkate alır. Bunun önüne geçilmesi gerekir.

Doç.Dr. Cafer Karadaş, muarızın fikrî durumunu bilmenin önemine değindi. Ayrıca gelenek olmadan tecdid olmayacağına göre geleneğin günümüze aktarılmasının zorunluluğuna dikkat çekti.

Prof.Dr. Mevlüt Özler, "bana ait olan doğru; diğeri yanlıştır" yaklaşımının hatalı olduğunu vurguladı. Kelamın kelamullâhın müdafaası olduğunu belirterek kelamda konu kayması olduğunu açıkladı.

Doç.Dr. İlhami Güler, kelamda yenilenmenin iki yönden –içerik ve metodoloji– olması gerektiğini ifade etti. Ona göre içerik olarak Müslüman bireyin yeniden tanımlanması, Müslüman bireyin özgürlük sorunu, insanın Allah karşısındaki özgürlüğü, nassın karşısında aklın özgürlüğü, ahlak sorunu, siyaset sorunu, sekülerleşme sorunu, sünnetullâh ve kader bağlamında tarih felsefesi, dinî çoğulculuk, Tanrı tasavvuru gibi konular ele alınmalıdır. Metafizik önermelerin anlamsız olduğu iddialarına karşı bir metod geliştirmek gerekir ve bunu yaparken dil felsefesinin verileri dikkate alınmalıdır.

Prof.Dr. Nadim Macit, anlam ölçülerimizi sağlayan kriterlerin önemli olduğunu ifade etti. Kelamın bugün konu olarak insanı yabancılaşmaya götüren faktörleri incelemesi gerektiğini belirtti. Ilımlı bir rasyonaliteyi savundu.

Doç.Dr. Sait Özervarlı, güncel tartışmaları konu edinmenin kelamın teorik yönünü zayıflattığına dikkat çekti.

Prof.Dr. M. Saim Yeprem, iki günlük çalışmanın kelamda metod arayışları açısından çok verimli geçmiş olmasına rağmen, zaman sıkışıklığı dolayısıyla ele alınamayan bazı konuların söz konusu olduğunu, dolayısıyla bu toplantının devamı olarak en geç bir yıl içinde "Kelam İlminde Metodoloji Problemi-2" toplantısının yapılması temennisini dile getirerek oturumu kapattı.

Yapılan tartışmalar neticesinde şu konuların detaylı bir şekilde incelenmesi gereği ortaya çıktı.

1. Çağdaş İslam düşünürlerine göre "kelamda yöntem sorunu."
2. Kelamda dinî tecrübe ve mistisizmin yeri.
3. Yeni kelam metodunda mantık ve dil felsefesinin yeri.
4. Dinî bilginin imkânı ve değeri.
5. Yeni ilm-i kelamın epistemolojisi nasıl olmalıdır?

II. Oturum

Oturum Başkanı: Prof.Dr. Şerafettin Gölcük

Prof.Dr. Nadim Macit, "Cumhuriyet Dönemi Kelam İlmi ve Metot Sorunu" adlı tebliğini sundu.

Macit, tebliğinde muhtelif konular yanında kelam yapmanın şartının vahyi akılla desteklemek olduğuna dikkat çekti. Ona göre toplum, din merkezli olduğu için kelam ilmi merkezde yer almaktadır. Bu bize kelam ilminin toplumun rasyonelleşme sürecinde önemli bir yeri olduğunu gösterir. Modern çağda neden kelamın itibarı olmadığı sorgulanmalıdır?

Bugün, yapılan çalışmalarda bilgi anlayışı, varlık anlayışı, yöntem ve ölçüt belirli değildir. Öncüller ve önermelerde netlik yoktur.

Prof.Dr. Emrullah Yüksel, tebliğde Batı kaynaklarından yararlanıldığını bunun bizim için ölçü olup olamayacağı sorusunu dile getirdi.

Prof.Dr. Nadim Macit, kelamın dil felsefesinden uzak oluşunu eleştirerek ilk kelamcıların dilci olduklarını ifade etti. Kelamın akıl-dil ilişkisi olduğunu ve dil felsefesinin kelamın konusu olması gerektiğini belirtti.

Doç.Dr. Ramazan Altıntaş, Batı'da ortaya çıkan fikir akımlarının muharref Hıristiyanlığa bir tepki olduğunu ifade ederek mevcut krizin sadece kelama mı yoksa tüm ilahiyat bilimlerine mi ait olduğu sorusunu ortaya attı.

Prof.Dr. Nadim Macit, geleneğin asıl, ama tecdidin amaç olduğunu ifade etti. Dini, hayatın her alanına çekerek bireysel sorumluluğun ihmal edildiğine değindi.

III. Oturum

Oturum Başkanı: Prof.Dr. M. Saim Yeprem

28 Eylül Pazar günü III. oturumda tebliğ verecek olan Doç.Dr. Şaban Ali Düzgün toplantıya katılamadığı için, onun tebliği tartışmaya açılmadı. Cumartesi günü Prof.Dr. Nadim Macit'in tebliği üzerinde yapılan müzakerelere devam edildi ve akabinde değerlendirme oturumuna geçildi.

Müzakereler

Doç.Dr. Sait Özervarlı, Batı düşüncesinde kelam ve felsefe ayırımı olduğuna dikkat çekerek süreç felsefesinin Allah'ın geleceği bilmesi noktasında problemli olduğunu belirtti.

Prof.Dr. Nadim Macit, kelamcıların sistematik bir varlık anlayışlarının olmadığına değinerek kelam ve teolojinin aynı olmadığını belirtti. Bugün din dilinin anlamsız olduğu düşüncelerine karşı ciddi çalışmalar yapılmasının gereğine işaret etti.

Yrd.Doç Dr. Cafer Karadaş, kelamın krizi, aynı zamanda tüm dinlerin krizi mi diye sorarak, diğer din mensuplarının bu krizi aşmak için getirdiği çözümlerden yaralanılabilir mi? diye düşünmemiz gerektiğini dile getirdi.

Doç.Dr. İlhami Güler, Şerafeddin Yaltkaya, Said Nursi gibi isimlerin kelam tartışmalarında ele alınması gerektiğini ifade etti. Çağdaş İslam dünyasında yapılan çalışmaların İkbal, Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Câbirî ve Arkoun'un incelenmesinin metod arayışlarında ufuk açacağını belirtti.

Prof.Dr. Şerafettin Gölcük, Mâlik Bin Nebî'nin İslam tarihini bölümlere ayırdığını Sıffın Savaşı'na kadar ki dönemi heyacan çağı, ondan İbn Haldûn'a kadar geçen zamanı akıl çağı, Osmanlı'yı ise muhafaza çağı olarak tanımladığını nakletti. Osmanlı'dan sonra ise Arapların değimiyle *nahḍa* hareketinin başladığını belirtti.

Değerlendirme ve Kapanış

Prof.Dr. Bekir Topaloğlu, yeni ilm-i kelam modeli için epistemoloji ve ontolojiye dayanılarak yeni bir tarif yapılmasının zorunlu olduğunu söyledi. Klasik kelam literatürü

üzerinden hareketle durumu izah etti. Kur'an'ın ihmal edildiğini vahyin hem zihne hem de gönle hitap ettiğini belirtti. Şöyle bir kelam tanımı önerdi: "Kelam, İslam dininin iman esaslarını ve davranışlara ilişkin temel ilkeleri nasslardan hareketle belirleyen, onları nassların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip akli yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandıran bir ilimdir."

Prof.Dr. Şerafettin Gölcük de kelam ilminin muhtevasına işaret eden bir tanım yaptı: Kelam, Allah'tan Peygamber'den, insandan ve ahiretten bahseden bir ilimdir, dedi.

Doç.Dr. Adil Bebek, kelam yaparken dinin alanı, mahiyeti ve 'ne'liğinin önemli olduğunu belirtti. İnsan merkezli bir kelama vurgu yaptı. Yeni ilm-i kelamda Tanrı kavramı, insanın ne olduğu, mantık ve dil felsefesi gibi konuların işlenmesi gerektiğine işaret etti.

Doç.Dr. İlyas Çelebi, kelamcıların şu hususları göz önünde bulundurması gerektiğini belirtti: Zihni özgürleştirmek, zihinsel imajların sözcüklere aktarımında kırılmanın önüne geçmek, muhatapları dikkate almak.

Doç.Dr. Temel Yeşilyurt, geleneksel kelamın tenzih-teşbih dengesinde tenzih yönüne kaydığını ve soyut olduğunu belirtti. Ona göre, ortaya konulan teoloji, temelini tecrübeden almalıdır. Bu, keşf ve ilham değildir. İndirgemeci yaklaşımlar yerine bütünselci yaklaşımlar kullanılmalıdır. Diğer bir husus geleneksel kelam dışlayıcıdır. Sadece kendi perspektifini dikkate alır. Bunun önüne geçilmesi gerekir.

Doç.Dr. Cafer Karadaş, muarızın fikrî durumunu bilmenin önemine değindi. Ayrıca gelenek olmadan tecdid olmayacağına göre geleneğin günümüze aktarılmasının zorunluluğuna dikkat çekti.

Prof.Dr. Mevlüt Özler, "bana ait olan doğru; diğeri yanlıştır" yaklaşımının hatalı olduğunu vurguladı. Kelamın kelamullâhın müdafaası olduğunu belirterek kelamda konu kayması olduğunu açıkladı.

Doç.Dr. İlhami Güler, kelamda yenilenmenin iki yönden –içerik ve metodoloji– olması gerektiğini ifade etti. Ona göre içerik olarak Müslüman bireyin yeniden tanımlanması, Müslüman bireyin özgürlük sorunu, insanın Allah karşısındaki özgürlüğü, nassın karşısında aklın özgürlüğü, ahlak sorunu, siyaset sorunu, sekülerleşme sorunu, sünnetullâh ve kader bağlamında tarih felsefesi, dinî çoğulculuk, Tanrı tasavvuru gibi konular ele alınmalıdır. Metafizik önermelerin anlamsız olduğu iddialarına karşı bir metod geliştirmek gerekir ve bunu yaparken dil felsefesinin verileri dikkate alınmalıdır.

Prof.Dr. Nadim Macit, anlam ölçülerimizi sağlayan kriterlerin önemli olduğunu ifade etti. Kelamın bugün konu olarak insanı yabancılaşmaya götüren faktörleri incelemesi gerektiğini belirtti. Ilımlı bir rasyonaliteyi savundu.

Doç.Dr. Sait Özervarlı, güncel tartışmaları konu edinmenin kelamın teorik yönünü zayıflattığına dikkat çekti.

Prof.Dr. M. Saim Yeprem, iki günlük çalışmanın kelamda metod arayışları açısından çok verimli geçmiş olmasına rağmen, zaman sıkışıklığı dolayısıyla ele alınamayan bazı konuların söz konusu olduğunu, dolayısıyla bu toplantının devamı olarak en geç bir yıl içinde "Kelam İlminde Metodoloji Problemi-2" toplantısının yapılması temennisini dile getirerek oturumu kapattı.

Yapılan tartışmalar neticesinde şu konuların detaylı bir şekilde incelenmesi gereği ortaya çıktı.

1. Çağdaş İslam düşünürlerine göre "kelamda yöntem sorunu."
2. Kelamda dinî tecrübe ve mistisizmin yeri.
3. Yeni kelam metodunda mantık ve dil felsefesinin yeri.
4. Dinî bilginin imkânı ve değeri.
5. Yeni ilm-i kelamın epistemolojisi nasıl olmalıdır?

6. Çağdaş kelamda içerik sorunu.
7. Kelam mezheplerinde yöntem ve etkileşim sorunu.
8. Yeni ilm-i kelamda din-bilim ilişkisi sorunu.

HÜLYA ALPER
hulyaalper@hotmail.com

İslam Mezhepleri Tarihinde Metodoloji Problemi

–Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı–

27-28 Eylül 2003, İstanbul
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)

İSAV tarafından düzenlenen "İslami İlimlerde Metodoloji Problemi" başlıklı ilmî ihtisas toplantılarının dördüncüsü "Mezhepler Tarihinde Metodoloji Problemi" adı altında 27-28 Eylül 2003 tarihleri arasında İSAM'da yapıldı. Mezhepler tarihi araştırmalarında bilimsel bilgi üretme konusunda nasıl bir usûl takip edileceği, klasik ve modern kaynaklarda sahayla ilgili problemler ve onların çözümünde takip edilecek usûllerin tartışıldığı toplantı, üç oturumda gerçekleştirildi. Prof.Dr. E. Ruhi Fığlalı başkanlığındaki I. oturumda, Doç.Dr. Sönmez Kutlu'nun "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu" adlı tebliğinin sunumu ve müzakereleri yapıldı.

Kutlu, çalışmaların ancak tartışılarak olgunlaştırılabileceğini belirterek, mevcut dokümanları okuyarak vardığı birtakım sonuçları tartışmaya açtı. Öncelikle "neden metodoloji?" sorusundan hareketle, bu alandaki kaynak ve bilgi eksikliğini vurguladı. Batı'da ortaya çıkan doğa bilimleri ve sosyal bilimlerdeki metodolojilere değinerek, sosyal bilimlerde anlayıcı ve yorumlayıcı bir metodun gereğinden bahsetti. Konunun kavramsal çerçevesinin ele alındığı birinci bölümde Kutlu, usûl, fırka ve mezhep kavramlarına kısaca açıklık getirdikten sonra, mezhepler tarihinin tanımı konusuna geçerek, bugüne kadar yapılan tanımlardan hareketle geliştirdiği yeni bir tanımı müzakerecilerin dikkatlerine sundu. Daha sonra İslam mezhepleri tarihinin problematik alanlarını 14 madde hâlinde, aşağıdaki şekilde sıralayarak, her bir alanla ilgili olarak yapılması gerekenleri belirtti.

1. Mezhepleri ve dinî akımları isimlendirme problemi.
2. Mezhebin doğuşunu hazırlayan sebepler.
3. Teşekkül süreci.
4. Doğduğu yer.
5. Mezhebin bir kişi veya grupla mı başladığının tesbiti.
6. İlk temsilcileri.
7. Temel fikir ve kavramları.
8. Fırkalara veya cemaatlere bölünüşü.
9. Yayıldığı bölgeler.
10. Başka mezheplerle ilişkileri ve tartışma noktaları.
11. Günümüzdeki durumu.
12. İslam düşüncesine katkıları.
13. İlgili çalışmaların/edebiyatın tespiti.
14. Mezhepler ve dinî akımlarla ilgili çağdaş araştırmalar.

Kutlu, "İslam Mezhepler Tarihinde Makalât Gelenekleri ve Genel Özellikleri" başlıklı ikinci bölümde, makalât hakkında bilgi vererek, klasik dönemde mezhepler tarihi yazım gelenekleri ve genel sorunları üzerinde durdu.

Üçüncü bölümde, günümüz mezhepler tarihi yazıcılığındaki yaklaşımları, tarihsel materyalist, normatif-teolojik, sosyal-pozitivist (içtimaiyatçı), tarihsel-sosyolojik ve zih-

niyet çözümleyici (psiko-sosyal) olmak üzere beş farklı kategoride ele alıp değerlendirdi. Psiko-sosyal yaklaşım biçiminde tepkisel-kabilevi, akılcı–hadarî, geleneksel–muhafazakâr, siyasal–karizmatik liderci ve keşifçi-inzivacı zihniyet tipolojilerinden bahsetti.

Kutlu, tebliğinin son bölümünde İslam mezhepleri tarihi yazıcılığında karşılaşılan problemlere çözüm önerilerini şu şekilde sıraladı:

1. Kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşım.
2. Tasvirî/betimleyicilik ilkesi.
3. Fikir-hâdise irtibatı prensibi.
4. Fikirler üzerinde derinleşme veya fikirlerin tarihlendirilmesi.
5. Şahıslar üzerinde derinleşme.
6. Tarafsızlık (mezhepler üstü tutum).
7. Disiplinler arası işbirliği.

Prof.Dr. Hasan Onat başkanlığındaki II. oturumda Doç.Dr. M. Ali Büyükkara'nın "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihiyle İlgili Metodolojik Problemler" adlı tebliğinin sunumu ve müzakereleri yapıldı. Büyükkara, ağırlıklı olarak İslam mezhepleri tarihinin kaynaklarıyla ilgili metodolojik problemleri ele aldığı tebliğinde, öncelikle mezhepleri isimlendirme ve sınıflandırma problemiyle, eldeki kaynakları okuma ve anlama problemi üzerinde durdu.

İslam mezhepleri tarihini okuma sorunlarını, sebeplilik ilkesi, indirgemecilik problemi, tarihe dönme, tarafgirlik ve çarpıtma, yanlış ve gerçekdışı isnatlar, gerçekdışı kurgulamalar, zamana bağlı fikir değişiklikleri ve kavram kaymaları başlıkları altında örnekleriyle sıraladı.

Modern bir kaynak olarak internetin kullanımıyla ilgili problemleri; gözlem, anket, görüşme gibi tasvirî yöntemlerle ilgili problemleri dile getirdi.

Tebliğin son kısmında araştırmaların pratik değeri konusuna değindi. Burada, bilimsel etikle ilgili sorunlara dikkat çekerek, bilim adamının bilimsel sorumluluk ile toplumsal sorumluluk arasında nasıl bir tercih yapması gerektiği konusunu tartışmaya açtı.

Müzakereler sırasında öne çıkan konular:

a) Bu tebliğlerin ve tartışmaların yayımlanması konusunda gereken titizlik ve çabukluk gösterilmeli, ayrıca bu çalışmalar yayın yoluyla (TRT'nin ilgili programları kullanılabilir) daha geniş kitlelere ulaştırılmalıdır.

b) Bilim ve bilimsel yöntemin tanımı iyi yapılmalıdır. İlahiyat fakülteleri, üniversitenin bir birimidir, bilim üretir; fakat mevcut durumda bu fakültelerde üretilen bilginin bilim olup olmadığı açık değildir. Öncelikle, bu fakültelerdeki faaliyetlerin ortak zemini bulunmalıdır. Mezhepler tarihinin sınırları ve diğer disiplinler arasındaki yeri belirlenmelidir.

c) İslam düşüncesinin ana arterleri ortaya çıkarılmalı, bir yol haritası belirlenip çalışmalar ona göre yürütülmelidir. Ayrıca araştırmacılar başlangıçta klasik dönem çalışmalarına yönlendirilmeli, çağdaş dönem çalışmalarına ise daha sonra geçilmelidir.

d) Sürekli iletişim ve diyaloğun yanında mezhepler tarihi alanında yapılmış çalışmalara kolay erişim imkânı verecek bir internet sayfası oluşturulmalıdır.

e) Bu konularda ortak çalışmalar yapılmalı ve bu tür toplantılar en az iki yılda bir tekrarlanmalıdır.

f) Mezhepler tarihi çalışmalarında din sosyolojisi, din psikolojisi ve antropoloji gibi bilimlerden mutlaka istifade edilmelidir.

g) Çalışmaların pratik değeriyle ilgili olarak, bilimsel sorumluluktan taviz verilmemeli, ancak toplumsal sorumluluk da göz ardı edilmemelidir.

MEHMET TOPRAK
mhmttoprak@yahoo.com

İslam Hukukunda Metodoloji Problemi

–Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı–

20-21 Aralık 2003, İstanbul
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)

İslami İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından "İslami İlimlerde Metodoloji Problemi" dizisi toplantıları çerçevesinde 10-11 Mayıs 2003'te "Din Eğitimi", 20-21 Haziran 2003'te "İslam Felsefesi", 27-28 Eylül 2003'te "Kelam", 27-28 Eylül 2003'de "İslam Mezhepleri Tarihi", 18-19 Ekim 2003'te "Tefsir" 20-21 Aralık 2003'te "İslam Hukuku", 24-25 Ocak 2004'te "Tasavvuf" üzerine, tartışmalı ilmî ihtisas toplantıları düzenlenmiş olup, en son 20-21 Aralık 2003'te "İslam Hukukunda Metodoloji Problemi" konulu toplantı gerçekleştirilmiştir.

Üç oturumda gerçekleştirilen toplantının birinci oturumunda Prof.Dr. Hamza Aktan'ın başkanlığında, Prof.Dr. İ. Kafi Dönmez'in sunduğu "Klasik Fıkıh Usûlü'nün Problemlerine Genel Bir Bakış" başlıklı tebliğden sonra, bu konu etrafında müzakereler yapılmıştır. Prof.Dr. İbrahim Çalışkan'ın başkanlığındaki ikinci oturumda, Dr. Tahsin Görgün'ün "Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Konumu" başlıklı tebliğden sonra, konuyla ilgili müzakereler gerçekleştirilmiştir. Prof.Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu başkanlığındaki üçüncü ve son oturumda ise, Prof.Dr. Yunus Apaydın'ın "Yeni Bir Fıkıh Usûlüne İhtiyaç Var mı?" başlıklı tebliğden sonra müzakerelere geçilmiştir.

Birinci tebliğde fıkıh usûlünün gelişiminin kısa bir tarihçesinden sonra, onun yeni çözümler üretme amacıyla oluşturulan bir metodoloji olmaktan çok, "mevcut çözümlerin niçinlerini" açıklayan, yani mevcudu korumaya çalışan, yüzü geleceğe dönük olmaktan ziyade maziye dönük bir metodoloji özelliği taşıdığının altı çizilerek, önemli bir noktaya dikkat çekilmiştir. Ardından da, fıkıh usûlünün pek çok problemi bulunduğuna işaretle, bunlardan önemli bir kilitlenme noktası olarak, İslam âlimlerinin çoğuna göre, nasslarda özel bir düzenlemeye konu edilmemiş fıkhi meselelerde, çözümlerin bir şekilde nasslara bağlanması gerektiği, sadece akıl ve tecrübenin belirleyeceği maslahatın başlıbaşına bir delil teşkil edemeyeceği kabulü gösterilmiş, olaylarla nasslar arasında bağın nasıl kurulacağı meselesinin fıkıh usûlünde geniş tartışmalara yol açtığı belirtilmiştir. Kıyasa imkân bulunmayan durumlarda çözüm ararken, şer'î hükümlerin ortak amacı olan "kulların dünyevi ve uhrevi maslahatlarının karşılanması" noktasından hareketle, nasslara aykırı olmayan her maslahatın hükme dayanak yapılabileceğini ve bunun da bir tür nasslarla bağ kurma anlamına geleceğini savunanların bulunduğuna işaret edilirken ve bunun üzerinde genişçe durulması beklenirken: daha ziyade yeni olayların, daha önce geçerli istidlal yöntemleriyle elde edilmiş çözümlere uygunluğu belirlenerek ya da nasslardan tümevarımla çıkarılmış genel ilke ve kaidelerin kapsamına katılarak, dolaylı biçimde nasslara bağlanması gerektiğini savunan egemen eğilimin tercihe şayan bulunduğu görülmektedir. Hukukun mantıki sıhhatini kontrol gerekçesiyle tercih edilen ikinci yaklaşımın 21. yüzyıl şartlarında gerekli olan esnekliği ve pratikliği ne kadar sağlayabileceğine dair soruların cevap beklediği bir sırada, sadece bu tercihte bulunularak tebliğ sonuçlandırılmıştır.

Bu tebliğ etrafında başlatılan müzakere sürecinde şu hususlara dikkat çekilmiştir.

1. Nasslar ve illetleri üzerinde durulduğu kadar, çözümü aranacak olay (*fer'*) üzerinde yeterince durulmamaktadır. Hâlbuki olay tanımlanırken sadece usûl-i fıkıhçının formasyonu yeterli olamaz, ayrıca [ekonomi, siyaset, psikoloji, felsefe, tıp gibi] ilgili dalların da desteği gerekir (Doç.Dr. M. Şükrü Özen). Bu görüş bilahare Prof.Dr. İbrahim Çalışkan ve Prof.Dr. Mehmet Erdoğan tarafından da dile getirilmiştir.

2. Metoddan önce zihniyetin değiştirilmesi gerekir, zira zihniyet metoda tekaddüm eden bir şeydir (Doç.Dr. Ahmet Yaman).

3. Bugün öğretilen bu usûl-i fıkhın ne ölçüde işe yaradığı tartışılmalı ve eğitim-öğretim programları da bunun cevabına göre belirlenmelidir (Prof.Dr. Mehmet Erkal).

4. Fıkıh usûlünün kelami/teolojik temelleri üzerinde de tartışılması gerekir (Prof.Dr. Fahrettin Atar).

Eleştiri, katkı ve sorulara cevap sadedinde İ. Kafi Dönmez ise, "fakihle sosyolog bir araya gelmeli ise de, inisiyatif fakihte olmalıdır. Fakihle sosyoloğun evlenmesiyle ictimai usûl-i fıkıh çocuğu doğmaz" şeklinde bir tespitle son sözlerini söylemiştir.

İkinci tebliğde, başlıktaki 'yeni' sıfatının 'Batılı' yerine kullanıldığı ve klasik geleneğimizde olmayan veya onun doğrudan devamı olmayanı ifade ettiği; yeni olarak nitelenen yöntemlerin hemen hepsinin müşterek özelliğinin, Müslümanların meselelerini halletmek amacına matuf olarak geliştirilmemesi; bilakis Müslümanları problem olarak gören bir tavrın, İslam dünyasına yeni yöntemler olarak takdim edilen oryantalist fikirlerden ibaret olduğu söylenerek söze başlanmış ve daha baştan önyargılı, yargılayıcı, itham edici, bilimsellikle bağdaşmayan bir tavır takınılacağı açıkça ilan edilmiş ve bu 'savaş ilanı' kampanyası, tebliğ boyunca 'iman ve ihlasla' sürdürülmüştür. Geçmişi/geleneği yüceltici, kutsayıcı ve tabi savunucu bir çizginin hâkim olduğu tebliğde, özetle, İslam dünyasının iki asırdan beri yaşadığı süreç içerisinde kendi asli dünyasını epeyce yitirdiği, ancak realitede yitirilenlerin zihinde ve dilde kayıtlı bulunması ile yetinilip buna sevinilebileceği ve durumun kıyamete kadar devam edeceği ifade edilmiş; hatta İslam dünyası her şeyini yitirse bile elimizdeki dar anlamıyla itikad, ibadet, ahlak alanlarındaki Müslümanlığın (imanın altı şartı [?], İslam'ın beş şartı [?], helal-haram kategorilerinin) mevcudiyetiyle keselli bulabileceğimiz telkininde bulunulduktan sonra, hedef olarak seçilen 'yenilikçilere' yönelik önyargılı, genellemeci bazen indirgemeci, temellendirilmemiş iddialara geçiş yapıldı. Özetle Fazulur Rahman, Tâhir b. Aşûr, Allâl el-Fâsî, Pakistanlı yazar Mes'ûd [herhâlde sayın Görgün yazarın soyadını hatırlayamamış !] *Mecelle* çalışmaları, Ziya Gökalp, Hasan Hanefî ve Câbirî [burada Nasr Hâmid Ebû Zeyd unutulmuş görüyor !], toptan hepsi de tek kelimeyle, Batı'nın yöntemlerini kölelik ruhuyla taklit eden, iyiyi kötüden, yanlışı doğrudan, faydalıyı zararlıdan ayıramayan, Batı hayranı, hatta onların fikirlerini –yani zehirlerini– İslam dünyasına zerketmeye çalışan 'beşinci kol' ajanları olarak takdim edilmekte ve okuyucu-dinleyiciyi buna inandırma çabası hemen göze çarpmaktadır.

Bu durum, tebliğin genel olarak amacı konusunda yeterince fikir vermekle birlikte, satır aralarında yer alan bazı noktalara da işaret etmek gerekmektedir.

Adı geçen ilim ve fikir adamlarının yeni yöntem tekliflerinin esas itibarıyla fıkhın ve fıkıh usûlünün reddini intaç ettiği iddiası yine, hiçbir delil, ispat ve temellendirmeye dayanmaksızın iddia –hatta daha doğrusu– karalama olarak tekrarlandıktan sonra, birkaç sayfa içerisinde klasik fıkıh usûlünü yüceltici ifadelere yer verilmiş, ardından hedef olarak seçilen şahsiyetlere karşı yeniden karalama kampanyasına kaldığı yerden devam edilmiştir. Bu cümleden olmak üzere Fazulur Rahman'ın teklifinin, genellikle oryantalistler tarafından geliştirilen tavırda bazı sınırlı ve esasa müteallik olmayan değişikliklerin yapılmasından ibaret olduğu; onun aslında usûl-i fıkhı yıkıp/terk edip yerine hermeneutiği ikame etmek istediği söylendikten sonra, sanki Fazlur Rahman da aynı görüşte imişcesine uzun uzun oryantalistlerin yaklaşımlarına dair 'olumsuz' ne varsa yığınak yapılmıştır. Bunun ardından tekrar onun fıkıh usûlünü küçümsediği, bir yöntem olarak bile kabulde zorlandığı ileri sürülmekte, ama buna dair tek bir delil, hatta ipucu dahi verilmemektedir. [Toplantı dışında sohbet esnasında, Fazlur Rahman'ın *İslam ve Çağdaşlık* (Ankara 1990) adlı eserinin 69. sayfası delil olarak gösterilmiş, ancak iddia/karalamalara mesned olabi-

İslam Hukukunda Metodoloji Problemi

–Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı–

20-21 Aralık 2003, İstanbul
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)

İslami İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından "İslami İlimlerde Metodoloji Problemi" dizisi toplantıları çerçevesinde 10-11 Mayıs 2003'te "Din Eğitimi", 20-21 Haziran 2003'te "İslam Felsefesi", 27-28 Eylül 2003'te "Kelam", 27-28 Eylül 2003'de "İslam Mezhepleri Tarihi", 18-19 Ekim 2003'te "Tefsir" 20-21 Aralık 2003'te "İslam Hukuku", 24-25 Ocak 2004'te "Tasavvuf" üzerine, tartışmalı ilmî ihtisas toplantıları düzenlenmiş olup, en son 20-21 Aralık 2003'te "İslam Hukukunda Metodoloji Problemi" konulu toplantı gerçekleştirilmiştir.

Üç oturumda gerçekleştirilen toplantının birinci oturumunda Prof.Dr. Hamza Aktan'ın başkanlığında, Prof.Dr. İ. Kafi Dönmez'in sunduğu "Klasik Fıkıh Usûlü'nün Problemlerine Genel Bir Bakış" başlıklı tebliğden sonra, bu konu etrafında müzakereler yapılmıştır. Prof.Dr. İbrahim Çalışkan'ın başkanlığındaki ikinci oturumda, Dr. Tahsin Görgün'ün "Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Konumu" başlıklı tebliğden sonra, konuyla ilgili müzakereler gerçekleştirilmiştir. Prof.Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu başkanlığındaki üçüncü ve son oturumda ise, Prof.Dr. Yunus Apaydın'ın "Yeni Bir Fıkıh Usûlüne İhtiyaç Var mı?" başlıklı tebliğden sonra müzakerelere geçilmiştir.

Birinci tebliğde fıkıh usûlünün gelişiminin kısa bir tarihçesinden sonra, onun yeni çözümler üretme amacıyla oluşturulan bir metodoloji olmaktan çok, "mevcut çözümlerin niçinlerini" açıklayan, yani mevcudu korumaya çalışan, yüzü geleceğe dönük olmaktan ziyade maziye dönük bir metodoloji özelliği taşıdığının altı çizilerek, önemli bir noktaya dikkat çekilmiştir. Ardından da, fıkıh usûlünün pek çok problemi bulunduğuna işaretle, bunlardan önemli bir kilitlenme noktası olarak, İslam âlimlerinin çoğuna göre, nasslarda özel bir düzenlemeye konu edilmemiş fıkhi meselelerde, çözümlerin bir şekilde nasslara bağlanması gerektiği, sadece akıl ve tecrübenin belirleyeceği maslahatın başlıbaşına bir delil teşkil edemeyeceği kabulü gösterilmiş, olaylarla nasslar arasında bağın nasıl kurulacağı meselesinin fıkıh usûlünde geniş tartışmalara yol açtığı belirtilmiştir. Kıyasa imkân bulunmayan durumlarda çözüm ararken, şer'î hükümlerin ortak amacı olan "kulların dünyevi ve uhrevi maslahatlarının karşılanması" noktasından hareketle, nasslara aykırı olmayan her maslahatın hükme dayanak yapılabileceğini ve bunun da bir tür nasslarla bağ kurma anlamına geleceğini savunanların bulunduğuna işaret edilirken ve bunun üzerinde genişçe durulması beklenirken: daha ziyade yeni olayların, daha önce geçerli istidlal yöntemleriyle elde edilmiş çözümlere uygunluğu belirlenerek ya da nasslardan tümevarımla çıkarılmış genel ilke ve kaidelerin kapsamına katılarak, dolaylı biçimde nasslara bağlanması gerektiğini savunan egemen eğilimin tercihe şayan bulunduğu görülmektedir. Hukukun mantıki sıhhatini kontrol gerekçesiyle tercih edilen ikinci yaklaşımın 21. yüzyıl şartlarında gerekli olan esnekliği ve pratikliği ne kadar sağlayabileceğine dair soruların cevap beklediği bir sırada, sadece bu tercihte bulunularak tebliğ sonuçlandırılmıştır.

Bu tebliğ etrafında başlatılan müzakere sürecinde şu hususlara dikkat çekilmiştir.

1. Nasslar ve illetleri üzerinde durulduğu kadar, çözümü aranacak olay (*fer'*) üzerinde yeterince durulmamaktadır. Hâlbuki olay tanımlanırken sadece usûl-i fıkıhçının formasyonu yeterli olamaz, ayrıca [ekonomi, siyaset, psikoloji, felsefe, tıp gibi] ilgili dalların da desteği gerekir (Doç.Dr. M. Şükrü Özen). Bu görüş bilahare Prof.Dr. İbrahim Çalışkan ve Prof.Dr. Mehmet Erdoğan tarafından da dile getirilmiştir.

2. Metoddan önce zihniyetin değiştirilmesi gerekir, zira zihniyet metoda tekaddüm eden bir şeydir (Doç.Dr. Ahmet Yaman).

3. Bugün öğretilen bu usûl-i fıkhın ne ölçüde işe yaradığı tartışılmalı ve eğitim-öğretim programları da bunun cevabına göre belirlenmelidir (Prof.Dr. Mehmet Erkal).

4. Fıkıh usûlünün kelami/teolojik temelleri üzerinde de tartışılması gerekir (Prof.Dr. Fahrettin Atar).

Eleştiri, katkı ve sorulara cevap sadedinde İ. Kafi Dönmez ise, "fakihle sosyolog bir araya gelmeli ise de, inisiyatif fakihte olmalıdır. Fakihle sosyoloğun evlenmesiyle ictimai usûl-i fıkıh çocuğu doğmaz" şeklinde bir tespitle son sözlerini söylemiştir.

İkinci tebliğde, başlıktaki 'yeni' sıfatının 'Batılı' yerine kullanıldığı ve klasik geleneğimizde olmayan veya onun doğrudan devamı olmayanı ifade ettiği; yeni olarak nitelenen yöntemlerin hemen hepsinin müşterek özelliğinin, Müslümanların meselelerini halletmek amacına matuf olarak geliştirilmemesi; bilakis Müslümanları problem olarak gören bir tavrın, İslam dünyasına yeni yöntemler olarak takdim edilen oryantalist fikirlerden ibaret olduğu söylenerek söze başlanmış ve daha baştan önyargılı, yargılayıcı, itham edici, bilimsellikle bağdaşmayan bir tavır takınılacağı açıkça ilan edilmiş ve bu 'savaş ilanı' kampanyası, tebliğ boyunca 'iman ve ihlasla' sürdürülmüştür. Geçmişi/geleneği yüceltici, kutsayıcı ve tabi savunucu bir çizginin hâkim olduğu tebliğde, özetle, İslam dünyasının iki asırdan beri yaşadığı süreç içerisinde kendi asli dünyasını epeyce yitirdiği, ancak realitede yitirilenlerin zihinde ve dilde kayıtlı bulunması ile yetinilip buna sevinilebileceği ve durumun kıyamete kadar devam edeceği ifade edilmiş; hatta İslam dünyası her şeyini yitirse bile elimizdeki dar anlamıyla itikad, ibadet, ahlak alanlarındaki Müslümanlığın (imanın altı şartı [?], İslam'ın beş şartı [?], helal-haram kategorilerinin) mevcudiyetiyle keselli bulabileceğimiz telkininde bulunulduktan sonra, hedef olarak seçilen 'yenilikçilere' yönelik önyargılı, genellemeci bazen indirgemeci, temellendirilmemiş iddialara geçiş yapıldı. Özetle Fazulur Rahman, Tâhir b. Aşûr, Allâl el-Fâsî, Pakistanlı yazar Mes'ûd [herhâlde sayın Görgün yazarın soyadını hatırlayamamış !] *Mecelle* çalışmaları, Ziya Gökalp, Hasan Hanefî ve Câbirî [burada Nasr Hâmid Ebû Zeyd unutulmuş görüyor !], toptan hepsi de tek kelimeyle, Batı'nın yöntemlerini kölelik ruhuyla taklit eden, iyiyi kötüden, yanlışı doğrudan, faydalıyı zararlıdan ayıramayan, Batı hayranı, hatta onların fikirlerini –yani zehirlerini– İslam dünyasına zerketmeye çalışan 'beşinci kol' ajanları olarak takdim edilmekte ve okuyucu-dinleyiciyi buna inandırma çabası hemen göze çarpmaktadır.

Bu durum, tebliğin genel olarak amacı konusunda yeterince fikir vermekle birlikte, satır aralarında yer alan bazı noktalara da işaret etmek gerekmektedir.

Adı geçen ilim ve fikir adamlarının yeni yöntem tekliflerinin esas itibarıyla fıkhın ve fıkıh usûlünün reddini intaç ettiği iddiası yine, hiçbir delil, ispat ve temellendirmeye dayanmaksızın iddia –hatta daha doğrusu– karalama olarak tekrarlandıktan sonra, birkaç sayfa içerisinde klasik fıkıh usûlünü yüceltici ifadelere yer verilmiş, ardından hedef olarak seçilen şahsiyetlere karşı yeniden karalama kampanyasına kaldığı yerden devam edilmiştir. Bu cümleden olmak üzere Fazulur Rahman'ın teklifinin, genellikle oryantalistler tarafından geliştirilen tavırda bazı sınırlı ve esasa müteallik olmayan değişikliklerin yapılmasından ibaret olduğu; onun aslında usûl-i fıkhı yıkıp/terk edip yerine hermeneutiği ikame etmek istediği söylendikten sonra, sanki Fazlur Rahman da aynı görüşte imişcesine uzun uzun oryantalistlerin yaklaşımlarına dair 'olumsuz' ne varsa yığınak yapılmıştır. Bunun ardından tekrar onun fıkıh usûlünü küçümsediği, bir yöntem olarak bile kabulde zorlandığı ileri sürülmekte, ama buna dair tek bir delil, hatta ipucu dahi verilmemektedir. [Toplantı dışında sohbet esnasında, Fazlur Rahman'ın *İslam ve Çağdaşlık* (Ankara 1990) adlı eserinin 69. sayfası delil olarak gösterilmiş, ancak iddia/karalamalara mesned olabi-

lecek hiçbir şeyin burada mevcut olmadığı hayretle görülecektir. Zira Fazlur Rahman burada usûl-i fıkıhtan, onun yerine bir usûl ikame etmekten değil, tefsir usûlünden bahsetmektedir.] Daha sonra, Heidegger, Gadamer, Schleiermacher, Dilthey, Betti, Hirsch, Rickman ve Ricoeur'un isimleriyle, bazı Almanca kelimeler, İngilizce deyimler –konuyla ne alâkası olduğuna dair hiçbir açıklamada bulunulmaksızın– yer verilmiştir.

Hermeneutiğin en iyi ihtimalle fıkıh usûlüne yardımcı bir disiplin olarak görülebileceği, ancak hiçbir şekilde fıkıh usûlüne alternatif olmayacağı şeklinde bir yumuşa(t)ma ifadesinden sonra, tekrar Fazlur Rahman'ın nihai olarak fıkhı hem ilim hem de toplumsal bir boyut olarak ortadan kaldırdığı ve Müslüman âlimlerin faaliyetini 'tefsir'e irca ettiği tekrarlanmakta, ama bu iddia/karalamayı haklı gösteren, Fazlur Rahman'ın herhangi bir eserinden tek bir cümleye dahi işaret edil(e)memektedir. Bu ısrarlı yargılamalar sanki Görgün'de bir takıntı hâlini almış görünmektedir.

Hasan Hanefî'yi de altı satırda, aynı ithamla, bir çırpıda karalamış, daha da ileri giderek onun düşüncesinin –hem de– epeyce sekülarist bir ideoloji olmaktan öteye gidemediği çamurunu –tutmasa da iz bırakması için– atmıştır.

Ardından sıra, bütün yaptığının seküler bir siyaset teorisinden ibaret olduğu ithamı yine mesnedsiz bir şekilde tekrarlanarak, Câbirî'nin karalanmasına gelmiştir. Burada da hızını alamayan Görgün işi, Câbirî'nin Batı'nın mevcut hâlini dikkate alarak ve bu hâli benimsemeyi hedefleyerek; her şeyi Batılı yapılara bakarak yeniden şekillendirmek gerektiğini iddia ettiği noktasına kadar –yine temelsiz bir şekilde– vardırmakta tereddüt etmemiştir.

Görgün, adı geçen şahsiyetleri 'biçmeyi' kafasına koymuş olmalı ki, İslam geleneğinin ürünü olan *maḳāṣıdu'ş-şerî'a* yaklaşımının Tâhir b. Aşûr tarafından savunulmasını bile "İngiliz faydacılarının eserlerinde karşımıza çıkana benzer bir faydacı yaklaşımın İslamileştirilmesi", "yani bir içten sekülerleştirme" olarak karalamakta en küçük bir tereddüt göstermemiş, vicdanında herhangi bir haksızlık etmiş olma edişesi duy(a)mamıştır.

Görgün, ilk sayfalarda ismini vermeyi unuttuğu Arkoun'u da bilahare kara listeye alması gerektiğini hatırlamış olmalı ki, Ziya Gökalp'ten önce onu da "Kur'an'ı sadece geçersiz kılmakla kalmayıp, onun ötesinde 'yok' ettiği ve Müslümanların bir 'kurgusu olarak nitelendirdiği' ithamıyla arada elden geçirivermektedir.

Sıra Gökalp'e gelince, sayın Görgün'ün birden yumuşadığı ve onu biraz daha nazikçe, hırpalamadan eleştirmeye itina gösterdiği [niçin?], hatta onun ictimai usûl-i fıkıh yaklaşımını "günümüzde yeniden müzakere edilmesi gereken bir tez" olarak nitelediği de dikkatlerden kaçmamaktadır.

Buraya kadar zikredilenleri âdeta Batı uşaklığı anlamına gelebilecek kadar ağır ithamlarla hırpalamak için elinden geleni esirgemeyen Görgün, sıra kendisinin, fıkıh usûlüyle mukayese edilebilir düşünürler olarak, Jürgen Habermas ile Niklas Luhman'ı, disiplin olarak da, Talcott Parsons ve onun geleneğini sürdüren sosyolojiyi, bir ölçüde 'Semiottics'i; bir yere kadar Max Weber'i dikkate almanın imkânından –hiçbir Batı uşaklığı ithamına maruz kalabileceği endişesine kapılmadan– bahsedebilmiştir.

Tebliğin sonlarına doğru, hermeneutik ve analitik dil felsefesinin, epey bir yere kadar yapısalcılığın fıkıh usûlünün ikamesi için değil –ki bunu zaten iddia eden de yok– fıkıh usûlünün gereği gibi anlaşılması için "istifade edilebilecek yöntemler" olarak kabul edilebileceğini söyleyen Görgün'ün bu ifadeleri karşısında, insanın aklına onun, Fazlur Rahman'ı, Hasan Hanefî'yi, Arkoun'u, Câbirî'yi, Ziya Gökalp'i niçin itham ettiğini unutmuş olabileceği ihtimali gelmektedir.

Fıkıh usûlünü öğrenip öğreterek muhafaza etmemizi [geliştirmemiz, değiştirmemiz, yenilememiz değil !] bu dini bizden sonrakilere ulaştırmanın önşartı olarak gören ve dar anlamıyla yöntemin amelî tevatürü dikkate almakla İslamı olabileceğini, bunun ihmali-

nin onu fıkıh ve usûl-i fıkıh olmaktan çıkaracağını da son sözler olarak sarf eden Görgün, aslında bu ifadeleriyle, gelenek dışında her türlü katkıya –olumlu olumsuz olduğuna bakmaksızın– kapıları kapatıp, evinde oturup geçmiş günleri yâd eden bir konuma düşmeyi kasten ve amaçlı olarak tercih ettiğini de bu suretle gözler önüne sermiştir.

Sunulan bu tebliğle ilgili müzakerelere gelince:

1. Dilin anlaşılmazlığı, yeni denince 'Batı'nın anlaşılmasının yanlışlığı; tecdid geleneğinin dışlandığı eleştirileri Prof.Dr. Ali Özek tarafından yöneltildi.

2. Kaldığımız yerden devam edelim, iddiası, 'eskiye dönelim' de ısrar hâline geliyor. Bizim başarısızlığımızı emperyalizmle açıklamak isabetli değildir (Prof.Dr. Mehmet Erdoğan).

3. Şehirleşme vb. toplumsal değişimler karşısında –İslam, egemen de olsa idi– bazı sıkıntılarla karşılaşmayacak mıydık? Teminat mektupları, banka faizleri vb. konuları klasik çözümlere dayanarak halledemezsiniz. Hayat değişir, mesele bilgi meselesi değil, zihniyet değişikliği meselesidir. Zihniyet değişikliğiyle mevcut metod da işler hâle gelecektir (Prof.Dr. Hamza Aktan).

4. Usûl-i fıkhı din hâline getirmek doğru değil. Fıkıh usûlü mevcut anlamın temellendirilmesidir, yoksa bu usûlün yeni anlam üretme derdi olmamıştır. Bizim yeni bir 'anlam'a değil, 'yorum'a ihtiyacımız var (Prof.Dr. Yunus Apaydın).

5. Hamidullah Hoca, meşhur "el-Fıkhu ma'rifetu'n-nefsi mâ leha vemâ 'aleyhâ" şeklindeki tarifin, kişinin hak ve yükümlülüklerini ifade ettiğini söyler. Yani fıkıh ve usûl-i fıkhı, bütün varlık alanlarını ve seviyelerini konu alan, ontolojisi, epistemolojisi ve metodolojisi olan kapsamlı bir sistem olarak tanımlamakla bu ibaredeki fıkhi alanı zorlamak doğru değildir. Kıyas seri üretim yapan bir fabrika gibi görünse de, üretilen malların çoğunun defolu olduğu görülür. Zira dört dörtlük kıyas örnekleri azdır (Prof.Dr. İ. Kafi Dönmez).

6. Asıl sorun Kur'an-ı Kerim'in normatif beyanlarıdır. Recm meselesinde tek tek rivayetleri eleseniz bile tarihî gerçeği –nerede, neye dayalı olarak?– inkâr edemezsiniz (Doç.Dr. Ahmet Yaman) [Bir doçent bunu nasıl söyleyebiliyor? Osmanlı'nın uygulaması ve birtakım rivayetler sayesinde 'tarihî gerçek' hâline getirilen recm cezasının –rivayetlerin sıhhat ve delalet problemleri bir yana– Kur'an'a ters düşüp düşmediğinin hiç umursanmaması, bir hukukçu için oldukça düşündürücü olsa gerektir.].

7. Usûl-i fıkhın meselelerini tek tek ele alıp tartışmalıyız. İcmâ –mesela– kat'î bir delil midir, değil midir? Dayanakları nelerdir ve inkâr edenin kâfir olacağı ileri sürülebilir mi? Bunlar tartışılmalıdır (Prof.Dr. Yunus Vehbi Yavuz).

8. Tebliğ, usûl-i fıkhın terminolojisiyle ifade edilmemiştir. Usûl-i fıkıh katıksız Müslüman ürünü olarak kabul edilebilir mi? Şer'î illetlerin aslı 'akli' ise, felsefedeki *causalite* ilkesini göz önüne almış oluruz. Cuveynî akli illetle şer'î illet arasındaki farkı yirmi beşe çıkarsa da, aslında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Mâturîdî bile felsefe kitaplarının Kur'an-ı Kerim'e uyan kısımlarının alınabileceğini söyler (Doç.Dr. Şükrü Sözen).

9. Fazlur Rahman'ın Sünnet'i mutlak-yaşayan diye ikiye ayırması önemli ve ufuk açıcıdır. Usûl-i fıkıh kitaplarında felsefi konulara da yer verildiğini George Makdisi söylüyor [Wael B. Hallak da usûl-i fıkha Aristo mantığını sokma yönünde ilk sistemli teşebbüsün Gazâlî tarafından yapıldığına işaret eder.]. Makdisi'ye göre fukaha-mutekellimîn usûlü ayırımı da tartışmalı, hatta vahim bir hatadır. Ona göre, fıkıh usûlü mezhep sınırlarını aşmıştır. Asıl fıkıh ve usûl-i fıkıh eğitimi açısından bu konuları ele almamız lazım. Hüsn-kubuh ile fıkıhçı uğraşmasın, felsefe ve kelamı usûl-i fıkıhtan uzak tutmak lazım. Külli kaidelere yenileri eklenmeli. Semantik, hermeneutik ve narratolojiden yararlanılmalı. Sened tenkidi hadis usûlüne bırakılmalıdır (Prof.Dr. Mehmet Erkal).

Müzakereler sonunda Tahsin Görgün şunları söylemiştir: Batılı yöntemleri İslami alana uygulamak, Müslümanların mevcut durumlarını normalleştirmek, normal göstermektir

[Bilakis tam aksi daha doğru; yeni yöntem arayışı peşinde koşanların Müslümanların mevcut düşünce, inanç ve uygulamalarının geniş ölçüde sağlıksız olup, tashihe muhtaç olduklarını ileri sürdükleri ve bu durumu değiştirmek istedikleri rahatlıkla gösterilebilir ve savunulabilir bir iddiadır.]. Modern yaklaşımlar henüz uygulama imkânı bulamamış ham fikirler iken, usûl-i fıkıh 12 asır uygulanmış bir yöntemdir. Zahir –bâtın ilimlerinde mutebahhir çift kanatlı– olmadan ve bizi istila eden Batı'yı tanımadan çözüm mümkün değildir. Batı'yı bir bilgi kaynağı değil bir inceleme konusu yapmamız lazım. [Hâlbuki bunu ilk olarak teklif edip, bu konuda hacimli bir eser *Muḳaddime fî 'ilmi'l-istiġrāb*'ı yazan, Görgün'ün haksız yere eleştirdiği Hasan Hanefî'den başkası değildir!]. Bizim kendi modernitemizi oluşturmamız lazım, zaten her âlimin modernitesi olmuştur. Ben Paul Grice'ı tanımasaydım, bizdeki delalet bahislerini güzelce anlayamazdım [Sahi Paul Grice'da Batılı değil miydi?]. Heidegger de benim çok istifade ettiğim biri ve onun sayesinde Yunus'un önemini kavradım. Bütün bunlardan sonra Fazlur Rahman veya Hasan Hanefî övgüsü yapmamı bekleyemezsiniz. Gayet tabii tecdid diye bir şey vardır; ama bu yenileştirmedir, değiştirme değildir. Fıkhı bir din hâline getirdiğim iddiasına gelince, onun içinde ayetler var, Hz. Peygamber'in yaptığını bildiğimiz [ne kadarını kesin, ne kadarını zanni olarak biliyoruz acaba?] fiiller var, tevatüren nakledilenler var [tevatürün aranacağı yer usûl-i fıkıh kitabı mı, yaşanan hayatın kendisi mi?] icmâ edilenler var [icmâi delil kabul etmeyenlere ne diyelim?] kesinlikle hiçbir Müslümanın tartışmasının caiz olmadığı, sadece anlamaya çalışabileceği hususlar var. [Ne gibi mesela?] Fıkıh, bütün dini taşıyan bir şeydir, fıkhı din hâline getirmenin doğru olmadığında haklısınız fıkıh din değildir ama fıkıhsız din yaşanamaz. Olumlu olumsuz tenkitlerden, en azından nasıl algılandığım konusunda fikir sahibi oldum. Ben fıkıh usûlü hakkında konuştum, onun terimlerini kullanamazsınız[!] Bazı ifadelerin yüceltme olarak algılanması üst bir dil[!] kullanılmış olmasından kaynaklanmıştır. Ben her iddiamın hesabını verebilirim" diyerek sözlerini tamamlamıştır.

Üçüncü tebliğde dinin yeniden inşâsı, yumuşatılmış şekliyle yeni bir din anlayışı söyleminin nasslara aşırı bir beklenti yüklediği; dinin bütün çağdaş sorunlarımıza çözüm sunduğu, dolayısıyla nassları doğru anlayıp o doğrultuda bir din inşâ edilmesi hâlinde, bütün sorunların çözüleceği, anlayışının doğru olmadığı vurgulandı. Net olarak Kur'an'ın 'anlaşılmış' bir metin olduğu ve anlaşılma sorunun olmadığı, Sünnet'in Kur'an'ın anlamını taşıma fonksiyonunu yerine getirdiği, dolayısıyla usûl-i fıkhın bir yönüyle Hz. Peygamber tarafından somutlaştırılan 'anlam'ın dilsel ve metinsel temellendirmesini yapmaya, bir yönüyle de temellendirilmiş olan anlamın 'yorumlanmasına' hizmet ettiği ifade edildi. Özetle, Hz. Peygamber'i 'anlayan özne', müctehidi ise 'yorumlayan özne' olarak nitelendirmek mümkündür. Eski anlamın yetersiz veya geçersiz olduğu iddiası, yorum konusundaki beceriksizliğimizi örtbas etme anlamına gelir.

Sonuç olarak yeni anlam ve yeni ilke, hatta bir boyutuyla yeni bir fıkıh usûlü arayışından çok, geçmiş ile şimdi arasında kurulacak ilişkinin keyfiyetine dair teorilere, mevcut anlamın günümüz şartlarında nasıl yorumlanabileceğine –yani yorum metodlarına– ihtiyaç olduğu ifade edildi. Yorum faaliyetinde ise en kritik noktanın, bir nass üzerine bina edilmiş olan anlamın tespiti ve yapılacak yorumun bu amacı gerçekleştireceğinin sağlam bir biçimde ortaya konulması ve yorumcunun ehliyeti olduğu vurgulandı.

Bu tebliğ vesilesiyle yapılan müzakerelerde ise şu hususlar dile getirildi:

1. Anlama-yorumlama süreci her çağda tekrarlanarak niye sürdürülmesin? (Prof.Dr. Hamza Aktan)

2. Her asırda bir ibareyi farklı şekillerde anlayamayız; ben bir insan olarak Hz. Peygamber Kur'an'ı nasıl anlamışsa öyle anlayabilmeliyim (Prof.Dr. Hayreddin Karaman).

3. Dinin yeniden inşâsı ile Abduh, Afġânî vb.nin bir arada zikredilmesi yerinde de-

ğildir. Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşıldığı tespiti önemli ise de, neyin Sünnet olduğu konusunda geniş bir tartışma vardır. Anlamın değişmezliğini de tartışmamız lazım; çünkü Allah kastettiği anlamları kulları seviyesine indirerek (inzal) ve bir dil (Arapça) kalıbı içinde sunduğunu göz ardı edemeyiz. Anlama-yorumlama yolundaki her çabayı ictihad olarak kabul edebiliriz. Usûl meselesine gelince, biz kendi sistemlerimizi sürekli kendimiz üretmeliyiz (Prof.Dr. Mehmet Erdoğan).

4. Tebliğ sahibi, kendine ait bir bilgi sunma politikası, daha doğrusu risk almama, soruyu cevaplandırmak yerine yeni sorular sormayı ilke edinmiş görünmektedir. Ben de dinin yeniden inşâsı ile Afğânî ve Abduh arasında bağlantı kurulmasını isabetli bulmuyorum. Tebliğde, Kur'an'a dönüş söylemi sorgulanıyor, nasslara aşırı yüklenme eleştiriliyor. Daha önce Şâtıbî'yi okuyunca delillerin kesinliği meselesini önemsiyordum. Şimdi ise sağlam esaslar ve ilkeler tespitinin fıkhın esnekliğine halel verebileceği düşüncesindeyim. Taabbudi alan, ibaha alanından daha dar olduğu hâlde, diğer alanların düzenlenmesinde taabbudi alanlar esas alınmıştır (Doç.Dr. Mehmet Görmez).

5. Tebliğde itiraz edeceğim bir şey yok. Anlama gelince, Hz. Peygamber tarafından ızhar edildiğinde şüphe yoktur. Muhkem-müteşabihte nasıl bir yol izlenecek? Mesela rahmetli Fazlur Rahman, Kur'an'ın % 95'ini müteşabih olarak görüyor (Nerede?). Sünnet bir yöntem değil bir zemindir. Bu örnek –prototip– anlamlardan bir anlam olarak görülemez; o temeldir, ana plandır. Kur'an'dan hareketle bir şeyler söyleyenler kendilerini Hz. Peygamber yerine koymaktadırlar. Bu gibiler hadisleri âhâd olarak kabul edip devre dışı bırakmaktadırlar. [Âhâd hadislerin kesinlik ifade etmediğini söyleyen usûl-i fıkıh geleneği de hadisleri devre dışı mı bırakmış olmaktadır?]

Örf, lügavi olanı da şer'î olanı da belirler diyen Hâdimî olunca ortaya İslam; aynı şeyi söyleyen Ziya Gökalp olunca ortaya sekülerizm çıkar (Dr. Tahsin Görgün).

6. Hem Kur'an'ı biz anlamayız diyorsunuz, hem de şahitlikle ilgili Kur'ani nasslara müdahale edebileceğinizi söylüyorsunuz. Hz. Peygamber dışındakilerin Kur'an'ı anlaması söz konusu değil, diyor ve bunu bir güvenlik tedbiri olarak ileri sürüyorsunuz, ama bu metodik olarak netlik getirecek mi? Müctehid her olayı mutlaka nasslara bağlamalı mı? İstishab delili bunu telafi için kullanılabilir (Prof.Dr. Yunus Vehbi Yavuz).

Tebliğ sahibi, modern duruma karşılık verirken, pergel misali, anlamı sabitleyip, yorumu hareketli kılmak gerektiğini, dinin, kılcal damarlarına kadar hayatın tamamına nüfuz ettiğini, dindarlığın görünmez bir bütün olduğunu, ancak ekonomik sorunları dinin değil bizim çözeceğimizi, çokeşlilik, şahitlik vb. konularda yeni hükümler verebileceğimizi, eski malzemeyle yeni bir usûl oluşturmayı teorik olarak mümkün, ancak pratik olarak zor/müteazzir bulduğunu; Afğânî ve Abduh'un nasslara yeniden dönüş çağrısının dinin yeniden inşâsı fikrine evrildiğini söyledi ve klasik usûlün imkânlarının biraz daha açılarak, 'yorumcu ictihad'dan 'değiştirici ictihad'a geçiş yapılmasını teklif ederek sözlerini tamamladı.

Oturum başkanı ise, usûl-i fıkhın problemleri açısından en önemli alanların başında Sünnet ve bilhassa hadisin geldiğini, hem sübut hem de delalet açısından çok ciddi problemlerin bulunduğunu, çözümü hadisçilere havale etmenin çözüm olmayacağını, bütün İslami disiplinlerde ileri düzeyde hadis uzmanlığının şart olduğunu, bu konulara herkesin biraz daha yakınlaşıp, bu alandaki gelişmelere kayıtsız kalınmaması gerektiğini belirterek, hem oturuma, hem de iki günlük toplantıya son verdi.

İSAV adına söz alan Prof.Dr. Ali Özek, toplantının verimli geçtiğini ve bu tür faliyetlere devam edileceğini ifade edip, katılımcılara teşekkür etti.

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
kirbasoğlu@hotmail.com