islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 7 sayı 1 ocak-mart 2004

1. KARŞILAŞMA
KUR'AN VAHYİ ve TARİH

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Kur'an-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi
•
ŞİNASİ GÜNDÜZ
Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma
BURHANETTİN TATAR
Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi
NASR HÂMİD EBÛ ZEYD
Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı
MEHMET ERDOĞAN
Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu
ŞABAN KARATAŞ
İlahi ile Beşerînin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili
Emîn el-Hûlî ve Edebî Tefsir Ekolünün Yorumu
HÜSEYİN YILMAZ
Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi
MEHMET AKİF KOÇ
Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran
Bir Unsur Olarak 'Kur'an Metni'
•
SORUŞTURMA
MEHMET BAYRAKDAR - SADIK KILIÇ - MEHMET PAÇACI
İLHAMİ GÜLER - ÖMER ÖZSOY - MEHMET SAİT REÇBER
•
MUSTAFA DEMİRCİ
Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları
•
NİMETULLAH AKIN
Annemarie Schimmel
•
ŞEMSEDDÎN GÜNALTAY [1883-1961]
Kable'l-İslâm Arabların Tedeyyünü
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât
bir aylık araştırma dergisi

VII (2004), sayı 1
1. KARŞILAŞMA KUR'AN VAHYİ ve TARİH

▶ EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

▶ SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. adına sahibi
Süleyman BAYRAKTAR

▶ İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

▶ SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

▶ YAYIN KURULU
Hadi ADANALI
Süleyman BAYRAKTAR
Ali DERE
Bünyamin ERUL
Mehmet GÖRMEZ
İlhami GÜLER
Şinasi GÜNDÜZ
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Mehmet Akif KOÇ
Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR
Ömer ÖZSOY
Mustafa ÖZTÜRK
Mehmet PAÇACI
Necdet SUBAŞI
Osman TAŞTAN
Burhanettin TATAR
Hidayet Şefkatli TUKSAL
Mevlüt UYANIK
İsmail Hakkı ÜNAL

▶ SANAT YÖNETMENİ
Nurullah ÖZBAY

▶ ABONE SORUMLUSU
Resul PEHLİVANOĞLU

▶ BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Habib KÖSE (Redaksiyon)

▶ 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

içindekiler

5 Yayıncının Notu

▸ Editörden

7 MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Kur'an-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi

▸ Makaleler

13 ŞİNASİ GÜNDÜZ
Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma

29 BURHANETTİN TATAR
Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi

39 NASR HÂMİD EBÛ ZEYD
Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı

61 MEHMET ERDOĞAN
Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu

77 ŞABAN KARATAŞ
İlahi ile Beşerînin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili
Emîn el-Hûlî ve Edebî Tefsir Ekolünün Yorumu

97 HÜSEYİN YILMAZ
Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi

113 MEHMET AKİF KOÇ
Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak 'Kur'an Metni': 7. A'râf Suresinin 31-32. Ayetleri

▸ Soruşturma

125 MEHMET BAYRAKDAR
128 SADIK KILIÇ
132 MEHMET PAÇACI
136 İLHAMİ GÜLER
141 ÖMER ÖZSOY
146 MEHMET SAİT REÇBER

155 MUSTAFA DEMİRCİ
Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları

▶ Araştırma Notları

171 NİMETULLAH AKIN
Annemarie Schimmel

▶ Klasik Metin

187 ŞEMSEDDÎN GÜNALTAY [1883-1961]
Kable'l-İslâm Arabların Tedeyyünü

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

Kitap

193 CEMALETTİN ERDEMCİ, *Ezeli Hikmet ve Dinler,* Hüseyin Yılmaz

Toplantı/Panel/Sempozyum

198 YASİN MERAL, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*

203 Abstracts

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

2004 yayın yılının ilk sayısında, âdetimiz olandan daha fazla gecikmiş olarak karşınızdayız. Samimiyetle belirtmek durumundayız ki, bu gecikmenin temel nedeni, daha iyi bir sayı hazırlama arzumuzdan başka bir şey değildir. Ağırlıklı sayılar olsun, özel sayı olsun, konulu dergiler hazırlamak, daha önce de sizlerle paylaştığımız üzere kendine özgü zorlukları da beraberinde getiriyor. Kısmen bu zorluklardan kurtulabilmek için, kısmen de bazı okurlarımızın taleplerini karşılayabilmek için, hiç olmazsa yılda bir defa karma sayı çıkarmayı çok arzu etsek de, geçtiğimiz aylarda yaptığımız okuyucu anketi sonuçları, dergi yayınına bir süre daha konulu sayılarla devam etmemizi belirgin bir talep olarak önümüze koydu. Sizlerin yoğun katılımıyla ortaya çıkan anket sonuçları, bize hem heyecan verdi hem de istikamet gösterdi. Bundan böyle her yayın yılının sonunda, geçmişe yönelik değerlendirmelerinizi ve geleceğe yönelik talep ve önerilerinizi alabilmek üzere, anket yoluyla görüşlerinize başvurmayı sürdürmeyi düşünüyoruz. Bu vesileyle, anketimize gösterdiğiniz teveccüh için teşekkürlerimizi ifade etmek isteriz. *islâmiyât*'ın yayın hayatına katkıda bulunmak isteyen ve henüz anketimize katılma imkânı bulamamış olan okurlarımız, bir müddet daha www.islamiyatdergisi.com adresi üzerinden bu imkânı elde edebilirler.

Bu sayıda sizlere duyurmak istediğimiz iki sevindirici haber var. Birincisi, önceki sayıda müjdelediğimiz üzere, çalışmalarımıza bu sayıdan itibaren genişletilmiş yeni yayın kuruluyla devam edeceğiz. İkincisi, dergimizin editörü Saygıdeğer Hocamız Mehmed Said Hatiboğlu'nun uzun süredir yayına hazırlama çalışmaları devam eden çalışmalarından birincisi baskıya verilmiş bulunmaktadır. Hocamızın, *islâmiyât* okuru başta olmak üzere Türkiye'deki ilgili kamuoyu tarafından yıllardır beklenen eserlerinin tamamının basımını gerçekleştirebilmek, en büyük arzumuz. Bu arzumuzu gerçekleştirebilmek için Hocamızı çok yorduğumuzun farkındayız ve sizlerin huzurunda kendilerinden bizi hoşgörmelerini istirham ediyoruz.

Değerli okur dostlarımız

Bir önceki sayının yayıncı notunda da duyurduğumuz üzere, bu yıl, İslam'ın 'öteki' ile büyük karşılaşmalarını irdelemeyi planlamış bulunuyoruz. Yayın kurulu olarak, hem tarihteki karşılaşmalarımıza, hem eşiğinde olduğumuz modern karşılaşmaya ilişkin sağlıklı çözümlemeler yapabilmek ve bu konuda eleştirel bir tutum sergileyebilmek için, öncelikli olarak, Kur'an vahyinin nüzûl dönemi ile girdiği ilişkiyi yorumlamak gerektiğini düşündük. Zira, Müslümanların tarih içindeki yürüyüşleri esnasında, gerek nesilden nesile tevarüs eden geleneksel refleksler

nedeniyle, gerekse bizzat Kur'an metninin tarihin her döneminde canlılığını bir şekilde muhafaza eden otoritesi nedeniyle, ilk tecrübeden bağımsız hareket ettikleri düşünülemez. Dolayısıyla, hem Müslümanların tarih içindeki yürüyüşlerinin arkasındaki dinamikleri algılayabilmek hem de bu yürüyüşe eleştirel gözle bakabilmek için, Kur'an vahyinin tarihle buluşmasına dair derinlikli yorum ve çözümlemelere öncelikle ihtiyaç vardır. Esasen, Türkiye'deki ilgili kamuoyunun ve *islâmiyât* okurunun yabancısı olmadığı 'İslam ve çağdaşlık' ve 'Kur'an ve tarihsellik' tartışmaları münasebetiyle, geçtiğimiz yıllarda bu konu muhtelif yönleriyle ele alınmış bulunuyor. Bu sayıyı planlarken, bu arka planı göz önünde bulundurarak hareket ettik. Yazılarıyla veya soruşturmamıza iştirak etmek suretiyle bu sayıya katkıda bulunan değerli bilim adamlarına şükranlarımızı arz ediyoruz.

Önümüzdeki sayılara katkıda bulunmak isteyen değerli bilim adamları ve yazarlar için bu yıl ele alınması planlanan konuları bir kez daha hatırlatmakta yarar görüyoruz:

Karşılaşma 1: Kur'an Vahyi ve Tarih
Karşılaşma 2: İslam ve Helenistik Kültür
Karşılaşma 3: Endülüs Tecrübesi
Karşılaşma 4: İslam ve Çağdaş Durum

Bu sayıyı matbaaya verme hazırlıklarımız, talihsiz bir şekilde, Irak'taki işgal güçlerinin gerçek niyet ve yüzlerini bütün iğrençliğiyle kustukları günlere refakat etmiş bulunuyor. Kur'an'ın bundan tam on beş asır önce, o zamanın iki yüzlü 'kafir'lerinin psikolojik ve ahlaki durumlarıyla ilgili yargısı, geçerliliğini aynen koruyor:

> Onlara "Yeryüzünde fesat çıkarmayın!" dendiğinde, "Biz, ıslah ediyoruz." derler. Gerçekte onlar bozgunculardır; fakat kendileri de bunun farkında değiller (2. Bakara, 11).

Irak'ı Saddam'ın zulmünden kurtarıp demokrasiye kavuşturmak ve Ortadoğu'yu kimyasal silah tehdidinden korumak bahanesiyle bu ülkeyi işgal eden ABD-Britanya ve destekçileri, işgalin başından beri mazlum Irak halkına kan kusturuyor. Bugün 'medenî dünya'(!) artık, Akif Merhum'un yaşadığı yıllardaki gibi "tek dişi kalmış canavar" olmadığını; bütün dişlerini yenilemiş (küresel sermaye, teknoloji, silah sanayii, medya vs.) ve bilemiş bir canavar olduğunu teşhir ediyor. Batı uygarlığını tarihin geleceği son nokta ve bütün insanlık için yegane uygarlık modeli olarak gören kimi Ortadoğulu aydınlar, Irak'taki işkence ve tecavüz fotoğrafları karşısında apışıp kalıyor, hayrete düşüyorlar. Oysa bunda şaşılacak bir durum yok:

Zaman korkunç daire
İlk ve son nokta nerede
Bazen geriden gelen
Yüz bin devir ilerde.

Bir sonraki sayıda daha iyi şartlar altında buluşma dileğiyle, selamlama yazımıza, Üstad Necip Fazıl'ın bu dizeleriyle son veriyoruz.

islâmiyât VII (2004), sayı 1, s. 7-12

Editörden

Kur'an-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi

İnsanlığı her türlü noksanlıklardan arındırıp kemâle eriştirmeyi hedef alan Kur'an-ı Kerim'i, sadece bir ahlâki umdeler mecellesi olarak tasavvur eden pek çok kişinin, bizzat okuduktan sonra, Kur'an'ı, bu çerçeveyi aşmış, mevzii sayılabilecek meseleleri de ihtiva ediyor görmekten bir çeşit rahatsızlık duymuş olmaları nadirattan değildir. Bu kimselerin kendileri gibi düşünmeyenlerden bir cevab beklemeye haklarının olduğu da inkâr edilemez. Biz, bu cevabın bizlere de terettüb ettiğini düşünüyor ve belli bir zaman diliminde, belli bir coğrafyada nazil olmuş vahiylerin, ilk muhatablarının gündelik derdlerine de çözüm getirmesini tabii karşılamak gerektiğini peşinen ifade ediyoruz. Gerçekten de Kur'an-ı Kerim'de, insanlara dünyevi hayatlarında yön verecek temel prensiplerin yanı sarı, ilk Müslümanların çeşitli sosyal problemleri ile ilgili ayetler de yer almaktadır. Zira, bilindiği gibi, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e verdiği vazifelerden birisi O'nu toplumda yürürlüğe koymaktır. Meselâ, *fa'ḥkum beynehum bimâ enzela'llâh* = Onların arasında Allah'ın indirdikleriyle hükmet[1] ayeti ve benzerleri, ona kendi çevresinin sorunlarına da eğilme ve onları çözüme kavuşturma vazifesi yüklüyordu. Tarihî kaynaklar bu çerçevede yürütülmüş bir risalet hayatının izahatıyla doludur. Hz. Peygamber metafizik konularla da, sosyal vakıalarla da hayatı boyunca hep iç içe yaşamış ve bunlardan pek çoğu Kur'an'a aksetmiş durumdadır. Bu bakımdan onda mahalli sayılabilecek ayetlerin varlığını tabii karşılıyor, günümüz insanına düşen vazifenin, bu

[1] 5. Mâide, 48.

nevi ta'limatı tarihî çerçevede mütalaa ederek onların ruhunu kavramak, şekle takılıp kalmamak olduğunu düşünüyoruz.

Günümüz Müslüman düşüncesi için dahi en önemli tefsir çalışmalarından birisini teşkil eden bu konuyu, Kur'an'dan alacağımız bazı misallerle daha müşahhaslaştırmak herhâlde faydasız olmayacaktır. Bunları ilmî bir tasnife tabi tutmayı şimdilik bir tarafa bırakarak, belli başlı birkaç başlıkta ahkâm sâhasına dahil ayetlerden örnekler sunacağız.

Hz. Peygamber'in Hayatıyla Sınırlı Sâha

Kur'an-ı Kerim'in nüzûle başlayışından itibaren Hz.Peygamber'i risalet vazifesinde yönlendirici mahiyette gelmiş pek çeşitli ve pek çok ayet vardır. Bunlar, ister şahsına mahsus ibadetlerle ilgili olsun, ister ailesi ve çevresiyle olsun, ekseriyetle Hz. Peygamber'in ömrü ile sınırlı ilahi talimatlar mahiyetindedirler ve neticede onun dünyadan ayrılışıyla birlikte uygulama imkânlarını yitirip, birer tarihî ibretler olarak kalmak durumundadırlar.

Mesela, Hz. Peygamber'in oturduğu eve mü'minler hangi kayıdlarla girip çıkabilecekler, ev sakinleriyle hangi şartlarda irtibat kurabileceklerdir? 33. Ahzâb suresinin 53. ayeti bu hususu tanzim etmektedir. Benzer mahiyette 49. Hucûrât, 2, 11, 12 ve 58. Mücâdele, 12. ayetler de nâzil olmuştur.

Meselâ, Peygamber hanımlarının maddi refah vs. taleblerine cevab teşkil eden 33. Ahzâb suresinin 28-29; 50-59 ayetleri aynı çerçevededir.

Benu'n-Nadîr mallarından bahseden ayetin uygulanışı[2] keza Hz. Peygamber'in hayatıyla kaim olacaktır. İlgili tarafların ahirete intikalinden sonra bahis konusu malların akıbetine dair sarih bir ayet yoktur.

Ve mesela, gizli kalmasını arzuladıkları problemlerini Hz. Peygamber'e açmak ihtiyacını duyanların, önceden bir sadaka vermeleri gerektiğinden bahseden aşağıdaki ayet, ki kısa bir müddet sonra tatbik imkânını yitirmiştir, aynı mahiyettedir:

> *Yâ eyyuhelleẕîne âmenû iẕâ nâceytumu'r-rasûle feḳaddimû beyne yedey necvâkum ṣadaḳaten...*
>
> Ey inananlar! Peygamber'le baş başa konuşacağınızda, bu konuşmanızdan önce, yoksullara bir sadaka verin.[3]

Hz. Peygamber'in gündelik hayatıyla ilgili bu nevi ayetlerin tatbik imkânından artık bahsedilemez.

İbadet Sâhası

Müslümanların Allah'a karşı yapmakla mükellef tutuldukları ibadetlerin zamanla ilgili ayetlerinde de, bir daimi, bir de mahalli unsurun mevcudiyeti görülmektedir.

[2] 59. Haşr, 6.
[3] 58. Mücâdele, 12.

Mesela, oruç ibadetinin geçmiş milletlere de farz kılındığını bildiren ayet: 2. Bakara, 183, onun ezelden beri geçerli olduğuna delildir. Fakat, orucun ne zaman başlayıp ne zaman biteceğine dair olan 187. ayet ancak nazil olduğu bölge ve benzerlerinde tatbiki mümkin bir emir mahiyetindedir. Aylarca gecesi veya gündüzü devam eden coğrafi bölgelerde âlemşümul İslam'ın bu emrini harfiyen uygulamak imkânı yoktur. Fakat Kur'an'ın, güneş ışıklarına göre tanzim ettiği oruç ve namaz gibi ibadetlerin zamanlarıyla ilgili ahkâmı mahalli değerde saymak ve onlara uymayan yerlerde ışığa riayeti bir kenara bırakmak çözümü vardır.

Vakitle ilgili Kur'ani talimatı değişmez vasıfta görmenin, bizzat ibadetin bir kısmını ortadan kaldırmaya götüreceği açıktır. Nitekim fıkıh tarihinde bu yolda fetva vermiş karîhası kıt fakihler görülmemiş değildir.

Bir diğer misal olarak havf (korku, tehlike) namazını verebiliriz. Mâlum, namaz ibadetinin Müslümanın hayatında temel bir yeri vardır ve hastalıklarda olsun, seferde olsun çeşitli kolaylıklarla onun yerine getirilmesi emredilir. Harb hâlinde bile ihmali düşünülmemesi bu önemin derecesini gösteren en büyük delildir. 4. Nisâ' suresinin 102. ayetinde Hz. Peygamber'in kıldıracağı böyle bir namaz tarif edilmektedir ki, bunda tamamen o devir harblerinin, yani karşı karşıya saf tutmuş muhariblerin şartları dikkate alınmış ve mesela namaz esnasında düşmanın Müslümanları silahsız yakalamasına imkân verilmemesi istenmiştir. Saf nizamının toptan değiştiği günümüz harblerinde kılınacak namaza, mezkur ayetin tam çözüm teşkil edemeyeceği aşikardır.

İdari-Siyasi Sâha

İslam'ın, önce doğduğu bölgede tutunabilmesi için, başta Hz. Peygamber olmak üzere, ilk Müslümanların Mekkeli kafirlerle yürüttükleri mücadele pek büyük tarihî önemi haizdir. Bu hayati mücadele Mekke'de evvela müşriklerin zulümlerine sabır göstermekle başlamış daha sonra onlarla silahlı savaşa kadar varmıştır. Kur'an-ı Kerim'in özellikle 43. Zuhrûf 86; 2. Bakara, 109; 5. Mâide, 13...; 22. Hacc, 39; 9. Tevbe, 13. ayetlerinde bu safahât takib edilebilir. Bugün için ancak tarihî değeri kalmış bu ayetler arasına, Medinelilerin ve civardaki Bedevilerin Hz. Peygamber'e karşı olan yükümlülüklerini dile getiren ayet de konulabilir. Müslüman görünen münafıkların davranışlarını aksettiren ayetler, keza bu kabildendir. Mesela, Mescid-i Dırâr'da namaz kılmamasını emreden ayet[4] Hz. Peygamber'in hayatıyla kaimdir. Tabiatıyla ondan çıkarılacak hükmün yönlendirici vasfı saklıdır.

Müşrik Arablara karşı açılan mücadelenin son safhasını öğrendiğimiz, 9. Tevbe suresi âdeta onlara karşı verilen askerî bir ültimatomla başlamaktadır. Dört aylık bir müsaade verilmekte, bu müddetin hitamında müşriklerin nerede bulunursa öldürülecekleri söylenmektedir.[5] Bu ayetlerin dünyadaki bütün müş-

[4] 9. Tevbe, 107-108.
[5] 9. Tevbe, 1-5.

rikleri hedef almadığını, mezkur ayetlerin, muvakkat bir zaman dilimindeki Mekkeli müşrikleri kasdettiğini söylemekte hiçbir mahzur yoktur.

Askerî Sâha

Müslüman toplumun yok edilmekten korunması sadedinde Kur'an-ı Kerim'in verdiği emirlerden birisi, düşmanlara karşı, olabildiğince kuvvet hazır bulundurma keyfiyetidir. Kur'an-ı Kerim'in 8. Enfâl suresinin 60. ayeti bu hususu dile getirirken bir de müşahhas misal verir:

ve min ribâṭi'l-ḫayli = Süvari kuvveti

Hususiyle günümüz harblerinde süvari kuvvetinin katkısını düşünenler mezkur misalin mahalli değerde olduğunu, daimilik vasfının 'kuvvet' kelamından ibaret bulunduğunu kabullenmek zorundadırlar.

Hukuki Sâha

Köle Hukuku

Hz. Peygamber devri Hicaz'ında, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi insanlar arasında hürlük-kölelik gibi bir sınıf farklılığı vardı. Her ne kadar Kur'an-ı Kerim insanoğlunun mükerrem yaratıldığını,[6] Müslümanların ancak kardeş olduklarını[7] beyan ediyor ise de, Hz. Peygamber'in hayatında köleliği kökten yasaklayan bir vahiy gelmiş değildir. Bu açıdan Kur'an-ı Kerim'in, şartların olgunlaşmasını beklediği açıktır. İnsanlığa yakışmaz bu ayıbın ortadan kaldırılmasına yönelik pek çok ayet ve hadîsin mevcudiyeti, köleliğin İslam nazarında izalesi gereken bir kurum olduğuna delildir. Fakat asırlarca beklenmiş bu neticeye ulaşılıncaya kadar ilgili hukuki mevzuatın askıya alınması da düşünülemezdi. Bu hukuku, olabildiği ölçüde köleler lehine işleten ilahi iradeyi konumuz çerçevesine sokmakta mahzur görmüyoruz.

24. Nûr suresinin 33. ayetinde, kadın veya erkek köleler hürriyetlerine kavuşmak için, efendileriyle yazılı sözleşme yapmak istedikleri takdirde, bunlara engel olunmaması emredilmektedir.

Keza, 4. Nisâ' suresinin 25. ayetinde, hür mü'min kadınla evlenmeye güç yetiremeyen hür mü'min erkeklerin, mümin cariyelerle evlenmeleri istenmekte, şayed bu evli cariyeler bir fuhşiyat işlerlerse, onlara hür hanımlara verilecek olanın yarısı kadar ceza uygulanması emredilmektedir.

Benzerleri çoğaltılabilecek bu kabîl ahkâm ayetlerinin geçici değerde oldukları şübhesizdir. Aklı başında hiçbir Müslüman hukukçunun, ayetlerde yeri var diye, kölelik kurumunu yaşatmak isteyebileceğine ihtimal vermiyoruz.

Hicret Yılları Evlilikleri

Hz. Peygamber'in 622 senesinde Mekke'den ayrılıp Medine'ye yerleşmesine muvazi olarak, karı-koca arasında tek taraflı Müslümanlığa geçiş hâdiseleri de

[6] 17. İsrâ', 70.
[7] 49. Hucûrât, 10.

yaşanır olmuştu. Mesela hanımları kafir kalmakta devam eden Müslüman kocalar onları boşamak zorunda kalmıştı. Bu durumdan bahseden 60. Mumtehine suresinin 10. ayeti ayrıca evlilik esnasında yapılmış masrafların karşılıklı olarak iadesini emretmektedir ki, bu ayetin izahında Endülüslü müfessir fakih Ebû Bekr ibnu'l-Arabî (ö. 543/1148) şu değerlendirmede bulunmuştur:

> *Ve kâne hâzâ ḥukmu'llâhi maḫṣûṣan bizâlike'z-zamân fî tilke'n-nâzileti ḫâṣṣaten bi-icmâ'i'l-ummeti.*
>
> Allah'ın bu hükmü, icmâ-ı ümmetle, o devire ve o hâdiseye mahsustur.[8]

Aynı surenin 12. ayetinde, Hz. Peygamber'e beyat etmek üzere, yurdlarından kaçıp Medine'ye gelmiş hanımların imtihandan geçirilmesi bahis konusudur ki, bu emrin, örneklik vasfı dışında bugün için yürürlüğünden bahsedilemez.

Katil Cezası

Haksız yere adam öldürmeyi katiyetle yasaklayan Kur'an-ı Kerim, Mekke devrinin bir ayetinde[9] bu hususu belirttikten sonra, mazlum olarak öldürülmüş birisinin velisine kâtili cezalandırma hakkı tanımakta, fakat *felâ yusrif fî'l-ḳatli* diyerek, öldürüyorken haddin aşılmamasını tenbih etmekteydi. Müslümanlar, Medine'de devlet hâline gelince, Mekke devrinin bu şahsen ihkâk-ı hakta bulunma izni devlete bırakılacaktır.

Medine'de bu konuyla ilgili olarak mesela, 4. Nisâ' suresinin 92 ayetine göre, hataen bir Müslümanı öldürmenin cezası bir köle (veya esir) azadı ile birlikte, maktulün ailesine ödenecek diyettir.

Düşman bir kavim arasında oturan bir Müslümanı öldürmüş Müslüman kâtilin cezasında ise diyet söz konusu edilmemekte, sadece köle (veya esir) azadı istenmektedir.

Görüldüğü üzere bu çeşit ahkâmın infazı için Peygamber devri şartlarının ihyâsı(!) gerekecektir ki, buna da İslam evrensel düşüncesinin engel teşkil edeceği muhakkaktır.

Örfler Sahası

İslam'ın doğduğu muhitlerde yaşanan örfi âdetler içinde öyleleri vardır ki, Kur'an vahyi bunlara işaret etmekten uzak kalamamış, çevrenin hoş görülmeyecek bazı yanlışlarını düzeltme ihtiyacı duymuştur.

Mesela, Medine'de yaşayan Müslüman hanımlara Hz. Peygamber'in söylemesi emredilen hususlar arasında şu emir de vardır:

> *Velâ yaḍribne bierculihinne liyu'leme mâ yuḫfîhinne min zînetihinne.*
>
> Gizledikleri ziynetleri bilinsin için ayaklarını vurmasınlar.[10]

[8] *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*, s. 1776.
[9] 17. İsrâ', 33.
[10] 24. Nûr, 31.

İlk müfessirler, kasdedilen ziynetin, hanımların ayak bileklerine taktıkları halhal veya boncuklu bilezikler olduğunu söylerler.[11] O devir Medine'sinde görülen bu âdetten habersiz hanımların nazarında bu ayetin değeri ne olabilir? Herhâlde, derler, bu ayak gürültüsü o devir erkeklerini tahrik eden unsurlardan biriydi!

Kur'an-ı Kerim tarafından tenkide uğramış mahalli âdetler sadece hanımların inhisarında değildir.

Mesela, Peygamber devrinin bazı Müslüman erkekleri hac dönüşünde, ihramlı hâlde, evlerine kapılarından değil de, arkadan girmeyi fazilet sayarlarmış! Böyle bir anlayıştaki saçmalığa, 2. Bakara suresinin 189. ayetinde işaret edilmektedir. Bir diğer örnek için 5. Mâide, 103'e bakılabilir.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, başka milletlerde mevcud bunca saçmalıklara Kur'an-ı Kerim'in temas etmeyip misalleri vahiy çevresinden veriyor olmasıdır. Bunun başlıca sebebi Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatablarının Arablar oluşudur. Bu mahalli misaller onların evrensel değerlere ulaşmalarını sağlayacak sıcak örnekler durumundaydı.

Aziz okuyucum,

Buraya kadar verdiğim misallerin dışında Kur'an-ı Kerim'de toplumun hukuki yapısıyla ilgili daha pek çok hüküm yer almakta ve devrimizin gelişmiş toplumlarında bunlardan bazılarının harfiyyen kabulleri hemen hemen imkânsız hâle gelmiş bulunmaktadır.

Mesela günümüzün aydın, yüksek tahsilli hanımından, Kur'an'da var diye[12] kendi cahil biraderinin yarısı değerinde şahid sayılmasını bekleyemezsiniz.

Mesela, kızlara erkek kardeşlerinin yarısı kadar hisse tavsiye eden ayete,[13] Müslüman toplumun doktor, mühendis, şirket patronu... olmuş kadınını razı etmeniz mümkin değildir. Onların adalet adına yapılmış bu isyanları acaba Kur'an'amı yöneliktir denecek olursa, biz bu kanaatte olmadığımızı söylemek durumundayız. Kur'an-ı Kerim'in 14 asır öncesindeki mahalli değerlerini birer tarihî gerçekler olarak saklayıp asıl âlemşümul prensiplerini geçerli hâle getirebilmeliyiz. Bizim inancımız odur ki, Kur'an-ı Kerim'in koyduğu temel prensipler insanoğlunu dünyevi hayatında Allah'a yaraşır kul olabilmeye ulaştıracak ölümsüz ölçülerdir. Bu ölçüler dışına kalacak hiçbir meselenin olabileceğini de düşünmüyoruz. Kavâid-i Külliyye denen bu sahayı bir başka yazıya bırakarak ve aziz okuyucularımıza saygı ve selamlarımızı sunarak şimdilik hatm-i kelam eyliyoruz.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

[11] Bkz. *Taberî Tefsiri*, XVIII. 124.
[12] 2. Bakara, 282.
[13] 4. Nisâ', 11, 176.

islâmiyât VII (2004), sayı 1, s. 13-28

Kur'an Vahyi ve Diğerleri
Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma

ŞİNASİ GÜNDÜZ
PROF.DR., İSTANBUL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
sgunduz@istanbul.edu.tr

özet
Kur'an, temsil ettiği mesajın tamamıyla yeni olduğu iddiasında değildir. Kur'an'ın temeli, tevhit mesajını ana ilke olarak kabul eden İslam'dır. İlahi vahyin son temsilcisi olarak Kur'an, İslam ve tevhidin çeşitli peygamberler aracılığıyla tarihin başlangıcından beri insanlığa öğretildiğine dikkat çeker. Dolayısıyla o, Allah'la ilgili doğru inanca dayalı sıkı bir monoteizm, ahlaki kurallara riayet etme, samimiyet ve içtenlik konularını insanlara hatırlatır. Ayrıca Kur'an, insanları yanlış inançlar ve uygulamalar konusunda da uyarır.

anahtar kelimeler
Kur'an, Vahiy, Hıristiyanlık, Yahudilik, Ehli Kitap, Ümmiler

Gerek Batı'da gerekse Türkiye'de kimi çevrelerce İslam'ın, insanlığa, aslında özgün anlamda yeni fazlaca bir şey vermediği, zira İslam inançları ve uygulamalarının, genelde eski inanç ve kültürlerin eklektik bir türevi olduğu ileri sürülmüş ve Yahudi, Hıristiyan, Eski Sümer ve Babil geleneklerinde var olan çeşitli unsurlar, İslam inanç ve uygulamalarının kökeni/kaynağı olarak düşünülmüştür.[1] İslam ve onun özünü oluşturan Kur'an mesajı, gerçekten de insanlığa yeni hiçbir şey vermeyen, eski/geçmiş geleneklerin eklektik bir türevi mi? Geçmiş geleneklere yönelik Kur'an'ın yaklaşımı nedir ve Kur'an'ın beyan ettiği mesajı diğerlerinden ayıran ne?

[1] Örneğin bkk. C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1933; A Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938. Türkiye'den örnekler için T. Dursun ve M.İ. Çığ'ın kitaplarına bakılabilir.

I

Miladi 6. yüzyıla kadar, genelde Arap yarımadası özelde Hicaz bölgesi, dinsel yapı ve inanç sistemi açısından fazlaca kayda değer çarpıcı bir özellik göstermez. Yarımadanın merkezini oluşturan Hicaz bölgesinden ziyade, bu dönemde yarımadanın kuzey (özellikle kuzeybatı) ve güney bölgeleri, bu yörelerde yerleşik olan çeşitli din bağlısı grupların varlığıyla dikkat çeker. Yarımadayı kuzeye bağlayan ticaret yolları üzerinde bulunan Filistin-Ürdün bölgesindeki zengin dinsel ve kültürel miras, özellikle dikkat çekicidir. Bu yöre, Milattan önceki yüzyıllardan başlayarak Miladi 6. yüzyıla kadar politeizm ve paganizmden monoteizme, Helenizm ve sır dinlerinden gnostik geleneklere ve yine mistisizm ve hikmet öğretilerinden sinik hareketlere kadar birçok farklı inanç ve düşünce sistemini bir arada barındırmış ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerinden/etkileşiminden sayısız senkretik dinsel ve düşünsel akım meydana gelmiştir. Nispeten daha dar bir kapsamda da olsa, benzer bir durum, yarımadanın hemen kuzeyindeki bölge için de geçerlidir. Bu yörede yerleşik olan ve MÖ 2. yüzyıl ile MS 2. yüzyıl arasında kuzeybatı Arabistan'da bağımsız bir krallık olarak aktif olan Nebatiler, dinsel sistemleri, hukuk anlayışları ve toplumsal yapılarıyla oldukça dikkat çekiciydiler.[2] Her ne kadar inanç sistemlerinde politeizm ve paganizme yer verseler de, soyut tanrı tasavvurları ve Hicaz bölgesi Arapları üzerinde etkili gözüken kült ve ritüelleriyle dikkati çekmekteydiler.[3] Benzer şekilde, yarımadanın kuzeydoğu ve güneyindeki bazı yörelerde yaygın olan Zerdüştî gelenek de monoteizmle düalizm arasında gidip gelen tanrı anlayışı, ahiret, haşir ve hesap inançları ve zengin kült ve ritüelleriyle varlığını sürdürmekteydi. Zerdüştilerin yanı sıra, bölgede varlıklarını sürdüren çeşitli Hıristiyan ve Yahudi gruplar da sosyal ve kültürel açıdan etkili konumdaydılar. Miladi 6. yüzyılda, Arabistan yarımadası etrafında, zamanın siyasal süper güçlerinden Bizans'ın himayesi altındaki Hıristiyanlar ile Sasanilerin himayesi altındaki Zerdüştilerin siyasal etkinlik açısından ayrı bir önemleri söz konusuydu.

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Hicaz bölgesinde yaşayan halk, bağlı oldukları dinsel gelenek açısından iki ana gruba ayrılmaktaydı: ümmiler ve Ehl-i Kitap. Bu iki kategorinin dışında sayılabilecek bazı marjinal gruplar da vardı. Örneğin, bazı kaynaklar Hicaz bölgesinde az sayıda da olsa, Mecusilerin ve Zındıkların da yaşadıklarını rivayet etmektedirler. Burada Zındıklar terimiyle kastedilen kişiler, büyük ihtimalle Maniheistler olmalıdır. Zira, İran'da Nakş-i Rüstem'deki Mecusi başrahip Kartir (Kirder) Kitabesi'nden de anlaşıldığı gibi, zındık (*zandik*) terimi, MS 4. yüzyıldan itibaren Maniheistler için kullanılan bir isimdir.[4]

[2] Bkz. J. Teixidor, *The Pagan God, Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, New Jersey 1977, s. 78-82.

[3] Bkz. Ş. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında. Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Samsun 1998, s. 67-80.

[4] Bkz. M. Sprengling, "Kartir, Founder of Sasanian Zoroastrianism", *AJSL*, 57 (1940), s. 221.

Araplarca adapte edilen ve Maniheistleri kasteden bu isim, daha sonraki dönemlerde (muhtemelen Emeviler döneminden itibaren) hem Maniheistler hem de İslam'dan ayrılan (ya da sapkın görüşleriyle Müslüman çoğunluktan ayrılan) kişiler için kullanılmaya başlanmıştır.

Hicaz bölgesindeki ümmiler ve Ehl-i Kitap ayırımında, birinci grup, politeizm ve paganizme dayalı geleneksel Arap dinine bağlı olan Arap halkını ifade etmede kullanılır. Her ne kadar *ümmi* terimi dar kelime anlamında cahil, okuma yazma bilmeyen anlamına gelse de, Kur'an'da bu terimin yer aldığı ifadeler dikkate alındığında, bunun, okuma yazma bilmeyen anlamına değil, Hz. Muhammed'in muhataplarından Ehl-i Kitap kategorisinde olmayan ve geleneksel Arap inancını benimseyen kimse/kimseler anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.[5] Nitekim 3. Âlu İmrân suresinde Hz. Peygamber'e hitap eden bir ifadede "kitap verilenlere ve ümmilere de ki..."[6] denilerek, Hz. Muhammed'in karşısındaki insanlar ana olarak iki grupta toplanmaktadır. Benzer şekilde Hz. Muhammed'in "ümmiler içerisinden onlara gönderilen bir resul" olduğu vurgulanır.[7] Yine bu iki ana gruptan Ehl-i Kitabın diğerine karşı tutum ve yaklaşımına atıfta bulunularak, "Ehl-i Kitaptan ... öyleleri vardır ki, ona bir dinar versen, devamlı olarak başına dikilmeden onu sana ödemez. Onlar, 'ümmilere karşı bize bir sorumluluk yoktur' dedikleri için böyle yapıyorlar..." denilir.[8]

Bu ayırımda diğer grubu oluşturan Ehl-i Kitap ise Yahudiler ve Hıristiyanlardan oluşmaktadır. Her ne kadar Yahudilerle Hıristiyanlardan başkalarının da Ehl-i Kitap teriminin kapsamı içerisinde düşünülüp düşünülemeyeceği ve Yahudilerle Hıristiyanların hangi şartlar dahilinde Ehl-i Kitap kategorisine sokulacağı tartışılmış olsa da,[9] Kur'an'da terimin kullanıldığı ifadeler ve bağlamları dikkate alındığında, bu terimin Hıristiyanlar ve Yahudiler için kullanılan bir isimlendirme olduğu anlaşılır.

Gerek ümmiler gerekse Ehl-i Kitap terimleri, Kur'an'ın ortaya çıkardığı ya da ilk kez Kur'an'la birlikte ortaya çıkan terimler değildir. Kur'an, diğer birçok kavram ve terimde olduğu gibi, nazil olduğu dönem Arap toplumunun terminolojisinde bulunan kavram ve terimlerle mesajını insanlara iletmektedir. Nitekim *raḥmān* terimi konusunda olduğu gibi, Arapların yabancısı oldukları ya da kendi kullandıkları bağlamın dışında kullanılan bir terimle ya da kavramla karşılaştıklarında, buna itiraz ettikleri veya –en azından– anlamını sordukları bilinmektedir. Ümmiler ve Ehl-i Kitap terimleri konusunda böylesi bir itirazın olmaması, bu terimlerin onların terminolojisinde mevcut

[5] "... içlerinde birtakım ümmiler vardır ki, Kitabı bilmezler; bütün bildikleri kulaktan dolma şeylerdir. ..." 2. Bakara, 78.

[6] 3. Âlu İmrân, 20.

[7] 62. Cuma, 2. Ayrıca bkz. 2. Bakara, 78.

[8] 3. Âlu İmrân, 75.

[9] Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Ş. Gündüz, "Ehl-i Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebû Hanîfe ile Çağdaşlarının 'kitâb' Terimi Merkezli Yaklaşımları", *İslâmi Araştırmalar* 15 (2002), sayı: 1-2.

olduğunu göstermektedir. Büyük ihtimalle her iki terim de köken itibarıyla Hicaz bölgesindeki Yahudiler ve Hıristiyanlarca kullanılan ve zamanla politeist Araplarca da kullanımı benimsenen terimlerdir. Yahudiler ve Hıristiyanlar, *kitap* geleneğine sahip olanlar oldukları düşüncesiyle kendilerinin kitap halkı olduklarını ifade etmiş ve kendilerini, yaşadıkları yörede çoğunluğu oluşturan politeist/paganist halktan ayırt etmek amacıyla Ehl-i Kitap olarak adlandırmışlardır. Bu arada, kendileri dışındakileri de *kitap* geleneğine sahip olmayan cahil ve bilgisizler anlamına 'ümmiler' olarak isimlendirmişlerdir. Kur'an'da her iki terimin de kullanılışı, zamanla bu ayırımın ve ayırıma dayalı isimlendirmenin toplumun her kesiminde benimsendiğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar Ehl-i Kitap terimi, –belki başlangıçta– *kitap* geleneğine sahip olanlar anlamına kullanılmış olsa da, zamanla bu terim, yalnızca Yahudilerle Hıristiyanları tanımlamada kullanılan bir kavram hâline gelmiş gözükmektedir. Nitekim terimin Kur'an'da kullanıldığı yerler dikkate alındığında, terimin bu çerçevede kullanıldığı görülür.

Kur'an'nın nazil olduğu dönemde Hicaz bölgesinde yaşayan Yahudiler, dinsel ve toplumsal yapıları itibarıyla oldukça dikkat çekicidir. Yörede, özellikle Medine, Hayber ve Fedek gibi yerlerde yoğunlaşmış olan Yahudiler, hemen her açıdan aralarında yaşadıkları ümmi çoğunluktan üstün konumlarıyla dikkati çekerler. Öyle ki, gerek ekonomik açıdan gerekse sanatkârlık ve okur yazarlık açısından belirgin bir üstünlükleri vardır. Beytu'l-Midras adı verilen eğitim kurumlarını Yahudiler yönetmektedir. Bazı Araplar arasında, çocukların okuma yazma öğrenmeleri ve kültürel/sanatsal açıdan beceri kazanmaları amacıyla, küçük yaştan itibaren Yahudi ailelerinin yanına verilmeleri uygulaması görülmektedir. Yine Yahudiler, hemen her fırsatta kendi üstünlüklerini ümmilere karşı dile getirmekte, onları aşağılamakta ve yukarıda değindiğimiz Kur'an ayetinde de vurgulandığı gibi, ümmileri ikinci sınıf olarak görüp genel geçer bazı ahlaki değerlerin onlara karşı farklı uygulanabileceğini/değerlendirilebileceğini düşünmektedirler. Aşağıda değineceğimiz gibi, İsrailoğullarını merkeze koyan etnosentrik din anlayışıyla Yahudiler, hemen her açıdan yörede, kendi hegemonyal dokunulmazlıklarını tesis etmiş gözükmektedirler.

Kur'an'ın nazil olduğu dönem Hicaz Yahudileriyle ilgili bilgilere bakıldığında, bunların Rabbinik Yahudiliğin uzantısı olan Yahudi ortodoksisi kapsamındaki bir grup olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onları diğer Rabbinik Yahudilikten ayıran bazı özellikler de dikkati çekmektedir. Öyle ki, dil ve gelenek açısından âdeta Araplaşmış olmaları, bunların başında gelmektedir. Her ne kadar toplumun geri kalanından ayrı müstakil mahallelerde/gettolarda otursalar da, Arapça konuşmakta ve toplumun ortak gelenek-göreneklerini paylaşmaktadırlar. Hatta onlar arasında, Yahudi ortodoksisinin belirgin bir özelliği olan Yahudiliğin anaerkil olarak soya bağlı olması geleneğinde de bazen farklı tutum takındıkları görülmektedir. Nitekim etraflarındaki

Araplar arasında bazı kişilerin zamanla Yahudileştikleri ve onlarca bunun kabullenildiği bilinmektedir.[10]

Yöredeki Hıristiyanlar ise, genelde Hicaz'ın kuzey ve güneyindeki komşu bölgelerde yaşamaktadırlar. Ayrıca Mekke gibi yerleşim bölgelerinde de az sayıda da olsa Hıristiyanlaşmış Araplara rastlanmaktadır. Hicaz'da sayıca Yahudiler kadar fazla olmasalar da Hıristiyanlar, politeist Araplarca iyi tanınmaktadır. Zira genelde ticaretle geçimini sürdüren Hicazlılar, güneyden kuzeye uzanan ticaret yollarında birçok Hıristiyan toplulukla sıkı ilişkiler geliştirmişlerdir. Ayrıca, Habeşistan gibi civardaki komşu Hıristiyan krallıklarla da iyi ilişkiler kurmuşlardır. Yöredeki Hıristiyanların hemen hepsinin Ayrılmış Doğu Kiliseleri olarak adlandırılan monofizit ve diyofizit akîdeyi savunan kiliselere bağlı oldukları dikkati çekmektedir. MS 4-5. yüzyıllarda ortaya çıkan İsa'nın şahsıyla ilgili tartışmalarda, Roma İmparatorluğu'nun resmî din anlayışı olarak tescil edilen Latin Hıristiyanlığının yorumlarına dayalı konsil kararlarına karşı çıkarak aforoz edilip dışlanan Süryaniler/Yakubiler ve Nestoryanlar, Arap yarımadasının kuzeyi ve güneyinde yaygın olarak yaşamaktaydılar. Bunlardan başka, yarımadanın kuzeyinde Melkitler olarak da bilinen ve kabul ettikleri diyofizit akîde ile çoğunluğu oluşturan diğer Süryanilerden ayrılan bir azınlık Hıristiyan grup da mevcuttu. Şüphesiz bütün bu Hıristiyan grupların ortak özelliği, kendilerini hakikat ve kurtuluşun yegâne temsilcisi olarak görmeleri ve Mesih merkezli bir din anlayışını savunmalarıydı.

Ehl-i Kitabın, kendisini diğerlerinden üstün gören bu tutumuna karşı, Hicaz'da çoğunluğu oluşturan ümmilerin ait oldukları dinsel gelenek ise atalar kültünü ve naturalizmi de içinde barındıran politeizm ve paganizmdi. Hz. İbrahim geleneğinin mirasçısı olmak iddiası Yahudilerle Hıristiyanlar kadar Hicaz –özellikle de Mekke– politeistleri arasında da sürdürülen güçlü bir argümandı. Her ne kadar bağlı oldukları dinsel yapı politeizme dayalı olsa da, ümmilerin inanç sisteminde Allah'ın yüceliğine ve her açıdan aşkınlığına dayalı bir üstün varlık inancına da yer verilmekteydi. Öyle ki, Allah hiçbir şekilde sureti ve temsili düşünülemeyecek olan tanrılar tanrısı ve ilahlar ilahıydı onlara göre. Bütün politeist geleneklerde olduğu gibi, Hicaz politeizminde de varlığına inanılan yüce varlık, Allah'ın dışındaki diğer tanrısal güçler, çeşitli suretlerle temsil edilir ve bunların bulundukları yerler birer kült merkezi olarak görülürdü. Asur-Babil, Yunan-Roma ve Mısır politeizminden farklı olarak Hicaz politeizminde tanrısal varlıklar antropomorfik ya da zoomorfik biçimlerde tasvir edilmezlerdi. Bazı istisnaları olsa da, tanrısal varlıklar, genelde soyut figürlerle ya da tabii varlıklarla tasvir edilirdi. Hicaz bölgesi halkı, özellikle de Mekkeliler açısından din, yal-

[10] Örneğin, Medine'de Beytu'l-Midras adı verilen eğitim kurumlarında Yahudilerce bazı Arap çocuklara eğitim verildiği ve bunlardan bir kısmının Yahudileştiği bilinmektedir. Hatta, Benî Nadîr Yahudilerinin Medine'den sürülmeleri esnasında, Yahudileşmiş olan bu çocuklardan bir kısmı onlarla birlikte Medine'yi terk etmişlerdir. Bkz. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, İstanbul 1980, I. 629.

nızca inanç ve ritüellerin ifadesi olan bir olgu değil, aynı zamanda önemli bir gelir kaynağıydı. Zira, başta Mekke'deki Kâbe olmak üzere, tanrıların kült merkezleri olan beytler ve bu merkezleri ziyaret dönemlerinde kurulan panayırlar/pazarlar önemli gelir kaynaklarıydı. Yani din, yalnızca kalplere/vicdanlara hitap etmemekte, cüzdanların doldurulmasında da oldukça etkili olmaktaydı. Yine Hicaz bölgesi ümmileri için din, etnik ve kültürel aidiyetin ve kabilesel/siyasal gücün önemli bir aracıydı. Dinsel inançlarda önemli bir yere sahip olan atalar kültü, geçmişten geleceğe nesilleri birbirine bağlamakta ve etnik bilincin güçlü şekilde devamına katkı sağlayan bir köprü görevi üstlenmekteydi. Bu nedenle olsa gerek, ümmiler için ataların yolundan gitmek, geçmişi geleceğe bağlamak açısından olmazsa olmazdı. Onlara göre, bir inancın haklılığı ya da doğruluğu, kalplere, vicdanlara ya da akıllara hitap etmesiyle değil, ataların izinde gidip gitmemeyle ölçülürdü. Dolayısıyla Kur'an mesajına, atalar kültü çerçevesinde karşı çıkıldı. Bir başka açıdan statükoyu sahiplenip korumak ve bu doğrultuda geçmişten miras kalan dinsel yapıyı muhafaza etmek, rakipler arasında siyasal üstünlüğün bir garantisi olarak da görülüyordu.

Hicaz bölgesi ve civarındaki bu dinsel yapılanmada farklı inanç ve tutumlarıyla diğerlerinden ayrılan Hanifler de vardı.[11] Hanifler, geleneksel dini temsil eden politeizmle paganizmi reddederek ümmilerden, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin dışında kalarak da Ehl-i Kitaptan ayrılmaktaydılar. Kus b. Sa'îde, Zey b. Amr b. Luhayy ve Umeyye b. Ebû's-Salt gibi kişiler, monoteist tanrı anlayışları ve Hz. İbrahim geleneğine bağlılıklarıyla dikkati çekiyorlardı. Ancak bunlar, Hicaz'daki politeist çoğunluk içerisinde oldukça marjinal bir grup olarak kalmaktaydılar.

Burada Hanifler olarak adlandırılan bu şahıslarla politeist Mekkeliler arasındaki ilişkiler açısından dikkat çekici bir durum, Mekkelilerin politeizm ve paganizmlerini reddetmelerine ve onların kült ve ritüellerinden uzak durmalarına rağmen, Haniflere Mekkelilerce –sonraları Müslümanlara karşı tavırlarına benzer– bir şiddet ve ret kampanyasının yapılmamış olmasıdır. Muhtemelen bunun nedeni, Haniflerce temsil olunan teolojik inanışların toplumda marjinal olarak kalması ve toplumsal yapıyla geleneksel Mekke paganizminin toplumdaki hegemonyal gücünü tehdit edici boyutta olmamasıdır.

[11] Hanif terimi özellikle Hz. İbrahim ile ilgili olarak Kur'an'da da geçmekte (3. Âlu İmrân, 67; 16. Nahl, 120-123) ve hatta Müslümanlara yönelik ifadelerde de kullanılmaktadır (10. Yûnus, 105; 22. Hacc, 31). Her ne kadar terimin etimolojik kökeninin İbranice *hanef* ya da Süryanice *hanpa*'ya dayandığı ve bu terimlerin putperest anlamına geldiği tartışılsa da (bkz. D.S. Margoliouth, "On teh Origin and Import of the Names Muslim and Hanif, *JRAS*, 1903, s. 467-493; Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, s. 51) Kur'an'da terim, "kesinlikle dosdoğru olan, yanlıştan uzak durarak doğruya yönelen" anlamında kullanılmaktadır. Bu doğrultuda terim, Allah'a teslim olan anlamındaki *muslim* terimiyle yan yana kullanılır. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, Hicaz bölgesindeki söz konusu monoteistler için kullanılan Hanif ismi ise, daha sonraki dönemlerde onlara verilen bir isim olarak gözükmektedir. · ·

II

Kur'an böylesi bir ortamda Hz. Muhammed tarafından insanlara tebliğ edildi. Kur'an'ın içerdiği ilahi mesaja/*kitaba* ilk muhatapların tepkileri genelde karşı çıkma oldu. Önceleri geleneksel Arap dininin temsilcileri olan ümmiler, ilerleyen dönemde de Ehl-i Kitap mensupları, Kur'an mesajına karşı tavır koydular; bağlı oldukları statükonun yanında yer aldılar. Her bir grubun karşı çıkışındaki görünür nedenler farklı olsa da, hepsinin birleştiği ortak nokta, dinsel inanç ve gelenek açısından statükonun korunmasıydı.

Ümmilerin bu mesaja karşı çıkmalarında en temel argümanlar; bu inancın atalarla/gelenekle ilişkiyi sağlayan bağı zayıflatıp ortadan kaldıracağı, toplumdaki birlik ve beraberliği yok edeceği ve mevcut sosyal ve siyasal düzeni bozacağıydı. Özellikle toplumdaki elitlerden gelen bir diğer önemli neden de, Kur'an mesajının insanlara iletilmesini sağlayan kişiye, yani Peygamber'in şahsına yönelikti. Onlara göre, ilahi mesajın iletilmesi gibi önemli bir görevin yerine getirilmesinde toplumdaki hiyerarşik yapının gözetilmesi gerekirdi. Dolayısıyla Hz. Muhammed gibi ekonomik ve siyasal aidiyet açısından orta-sınıf sayılabilecek bir kişinin bu göreve getirilmesi, geleneksel kabullere aykırı olan kabullenilemez bir durumdu. Ehl-i Kitabın itirazında ise, yine kendi inanç sistemlerinden ve bağlı oldukları önkabullerden/dogmalardan hareketle yürütülen argümanlar etkiliydi. Yahudiler tarafından yapılan itirazlarda daha ziyade, Yahudilikteki etnosentrik tutumlar ön plana çıkarılmaktaydı. İsrailoğullarının seçilmişliğine ve halk olarak diğerlerinden her açıdan üstünlüğüne dayalı bir inanca sahip olanlar için, İsmailoğullarından bir peygamber aracılığıyla mesajın insanlara sunulması kabul edilemez bir durumdu. Zira onlar, her ne kadar ileride bir kurtarıcı Mesih'in ilahi bir misyonla görevli olarak geleceğini bekliyor olsalar da, gelecek olan bu kişinin İsrailoğulları soyundan olacağına inanmaktaydılar. Tıpkı kendi geleneklerinde yer verilen geçmişteki diğer peygamberlerin de İsrailoğulları arasından gönderilmiş olası gibi... Ayrıca onlara göre ileride gelecek olan kişi (Mesih), bir peygamberden ziyade, bir Mesih-kral olacak; asli görev olarak İsrailoğullarının Arzı Mev'ud'a dönmeleri, Kudüs'ün yeniden kuruluşu ve İsrailoğullarının diğer bütün halkların üzerinde sosyal ve siyasal hakimiyetinin kurulması misyonunu yerine getirecekti. Bu nedenle onlar, yalnızca Hz. Muhammed'e değil, kendi önkabullerini eleştiren Hz. Yahya ve Hz. İsa gibi şahsiyetlere de karşı çıkmış, onlara karşı da tavır almışlardı. Hıristiyanların itirazında ise, bağlı oldukları İsa Mesih öğretisi etkiliydi. Onlara göre, ilahi Oğul'un, İsa Mesih'in şahsında yeryüzünde bedenleşerek insanlık için çarmıhta can vermesi ve sonra ölümden tekrar dirilerek ilahi âlemlere yükselmesiyle, kurtuluş ve hakikat konusundaki tek yol belirlenmiştir. Kurtuluşun yegâne yolu insanlığın, ilahi Oğul İsa Mesih'e iman etmesidir. Hakikat ve kurtuluş bu şekilde bizzat tanrısal Oğul tarafından belirtildikten sonra, artık bir başkasının herhangi bir mesajla insanlığa bir kurtuluş ve hakikat mesajı iletmesi mümkün değildir.

Dikkat edileceği gibi, gerek ümmilerin gerekse Ehl-i Kitabın Kur'an mesajına karşı çıkmalarında, kendi inanç esaslarının temellerini oluşturan yaklaşımlar ya da önkabuller etkili olmaktadır.

Kendisine yöneltilen bu eleştirilere karşı Kur'an'ın tutumu son derece nettir. Öncelikle Kur'an, insanlığa, tarihte tamamıyla yeni olan bir öğreti sunduğu iddiasında değildir. Onun sunduğu öğreti, ilk insandan itibaren Allah'ın hakikat ve kurtuluş olarak peygamberler aracılığıyla insanlara sürekli olarak vazetmiş olduğu mesajın yeniden sunulması/hatırlatılmasıdır. İlk insandan itibaren Allah tarafından gönderilen bu ilahi mesaj, tevhid ve tevhid bağlamında hayatı algılamayı ifade eden İslam'dır. Kur'an, insanları, tarihsel süreçte Allah'ın dini olarak insanlara sunulan ve bütün peygamberlerce tekrar tekrar hatırlatılan İslam'a davet etmektedir. Kur'an insanlığa bu hatırlatmayı yapan son vahiy, Hz. Muhammed ise son elçidir.

Bu bağlamda Kur'an, önceki vahiyleri reddetmeyen, bilakis tasdik eden (*muṣaddiḳ*) bir kitaptır.[12] Onun insanlara sunduğu temel öğretiler, daha önce insanlara gönderilen kitaplarda da tekrar tekrar vurgulanmıştır; bu yönüyle Kur'an, vahiy geleneğinin son halkası olarak ilahi mesajın tarihsel açılımı serüvenini tamamlamakta; son vahiyle ilk vahiy Kur'an'da buluşmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde insanlara sunulan ilahi mesajları tasdik edip, bu mesajların temsilcisi olan peygamberleri kabul etmekle Kur'an, gerek ümmilerin gerekse Ehl-i Kitabın İslam mesajını tarihten koparmaya yönelik çaba ve argümanlarını boşa çıkarmaktadır. Tasdik edici özelliği yanı sıra Kur'an, ümmilerin ve Ehl-i Kitabın ilahi mesaj ve peygamberlerin tarihsel kişiliklerine yönelik yanlış telakkilerini düzeltme yoluna da gitmektedir. Örneğin o, Ehl-i Kitap ve putperest ümmiler arasında paylaşılamayan Hz. İbrahim'le ilgili tartışmalara son noktayı koymakta ve İbrahim'in Yahudi, Hıristiyan ve müşrik olmadığı, Hanif bir Müslüman olduğu tespitini yapmaktadır.[13] Aynı şekilde Kur'an, Hz. İsa ve Üzeyr gibi şahsiyetlerle ilgili Ehl-i Kitabın düşüncelerini de eleştirmektedir.[14] Yine, tarih boyu bütün peygamberlerin mesajlarının tek bir temelde, tevhidde buluştuğunu vurgulamakta ve Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin öğretilerinde bir sürekliliğin olduğunu belirtmektedir.

Kur'an'ın bir temel argümanı da, içerdiği mesajı önceki vahiylere doğrulatmasıdır. İnanç ve ibadet esaslarıyla ilgili çeşitli konularda bunların daha önceki topluluklara da farz kılındığına ya da anlatıldığına dikkat çekilmekte ve yine belirli konularda –özellikle Ehl-i Kitaba karşı yürütülen polemiklerde– yanlarındaki *kitap* ya da onlara indirilen mesaj, Kur'an'ın doğruluğuna şahit tutulmaktadır. Bütün bu yaklaşımıyla Kur'an, vahiy geleneğinin bir devamı ve son temsilcisi olduğunu anlatmakta ve kendisince ilan edilen öğretilerin genelde bir hatırlatma ve uyarmadan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde bu vahyin insanlara

[12] 3. Âlu İmrân, 3-4; 5. Mâ'ide, 46-47.
[13] Bkz. 3. Âlu İmrân, 67; 6, 161; 16, 120, 121, 123.
[14] 9. Tevbe, 30.

iletilmesinde aracılık eden peygamberin de kendisinden önceki peygamberler gibi bir peygamber olduğunu, fakat onun, zincirin son halkasını oluşturduğunu ve onunla ilgili bilgilerin önceki vahiylerde de belirtilmiş olduğunu vurgulamaktadır.

Kendisini önceki vahiylere doğrulatmakla birlikte Kur'an, kendisinden önceki kitabın ya da ilahi mesajın değiştirildiğine bozulduğuna da dikkat çeker. Burada önemle üzerinde durulması gereken husus, Kur'an'ın bu argümanında, *kitab*ın tahrif edildiği mesajıdır. Bu tahrif kimi çevrelerce geleneksel olarak, Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi grupların şu ân ellerindeki mevcut kitapların tahrif olması/edilmesi şeklinde anlaşılmakta ve örneğin mevcut dört İncil'in ya da "Musa'nın Kitabı" olarak da adlandırılan Torah'ın bozulmuş/tahrif edilmiş kitaplar olduğu ileri sürülmektedir. Oysa burada –kanaatime göre– oldukça ciddi bir hata yapılmaktadır. Ehl-i Kitabın ellerindeki bu metinlerin tarihleriyle ilgili yaptığımız incelemede bu metinlerin tarihsel açıdan ne Musa'ya ne de İsa'ya ulaştığı/ait olduğu bilinmektedir. Bunlar tarihsel süreç içerisinde, sonradan Musa'ya ya da İsa'ya atfedilen tarihsel olaylarla kimi söz ve deyişlerin derlenmesinden oluşan kitaplardır ve örneğin İnciller konusunda olduğu gibi, bu metinlerin bir kısmının yazarları bilinmekte, bir kısmının ise anonim şekilde derlenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle, aslında İncil ya da Tevrat diye iki kapak arasında toplanan bir metin olup da sonradan bu metnin ekleme ya da çıkarmalarla değiştirilmesi/bozulması söz konusu değildir. Bu durumda Kur'an'ın dikkat çektiği tahrif, mesajda ya da ilahi öğretide tahriftir. Kur'an'a göre, Hz. Muhammed öncesi dönemde de her peygambere Allah vahyetmiş ve ilahi mesajı onlar vasıtasıyla aralarında yaşadıkları halklara iletmiştir. Belirli peygamberlere iletilen mesajlar için bazı isimler de kullanılmıştır. Örneğin İsa'ya İncil'in, Davud'a Zebur'un ve bazı peygamberlere sahifelerin verilmesi gibi... Aynı şekilde İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin de onlara Tevrat'la (öğreti, yasa) hükmetmiş oldukları vurgulanır.[15] Ancak, Kur'an'da, bunların iki kapak arasında toplanmış olan metinler olduğu tarzında bir ifade yer almaz. Dolayısıyla bu mesajları, Eski Ahit ve Yeni Ahit'teki birtakım yazılı metinlerle aynı görmek ya da Kur'an'da sözü edilen bu mesajların Ehl-i Kitabın sahiplendiği metinlerin aslı/esası olduğunu varsaymak doğru değildir.

Yeniden vurgulamak gerekirse, Kur'an tarihte tekrar tekrar iletilen *kitab*ın insanlar tarafından değiştirilip bozulduğuna dikkat çekmekte ve bu çerçevede kendisiyle ilahi mesajın yeniden insanlığa açılımının sağlandığını belirtmektedir. Nitekim Kur'an'ın genelinde *kitab*a yapılan tahrifle ilgili çeşitli örnekler verilmekte; örneğin Allah inancıyla, çeşitli peygamberlerle, seçilmişlik düşüncesiyle ve benzeri birçok konuyla ilgili Ehl-i Kitabın yanlışları düzeltilmektedir.

III

Kur'an, beyan ettiği mesajın temel özellikleri açısından, geçmiş vahyin izleyicileri olduklarını iddia eden grupların inanç ve düşünce sistemlerinden birçok nok-

[15] 5. Mâ'ide, 44.

tada ayrılmaktadır. Kur'an'ın ötekilerden farklılıkları temelde şu noktalarda sıralanabilir: (i) Entnosentrizm ve kristosentrizme karşı tevhid merkezliliğin mesajın temel vurgusu olarak işlenmesi; (ii) teolojik açıdan mutlak monoteizmin kabul edilmesi; (iii) seçilmişlik kavramına getirilen yorum; (iv) dinin şekil, dışgörünüm ve kaba kuralcılıktan öte içselliğe, öze, takva ve samimiyete dayandırılması; (v) İslam ve tevhidin, insanların üzerinde bileşebilecekleri ortak bir payda olarak sunulması, insanlar arasındaki birlikteliğin vurgulanması; (vi) ahlaki değerlerin vurgulanması, yozlaşmaya karşı çıkılması, dinin çıkar ve menfaat aracı yapılmasına karşı çıkış ve (vii) çeşitli yanlış yargı ve bilgilerin reddi, düzeltilmesi.

Kur'an'ın temsil ettiği mesajın ötekilerden farklılığını ifade eden hususların başında tevhid merkezli bir din anlayışının esas alınması gelmektedir. Günümüzde olduğu gibi, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde de Yahudiler, İsrailoğullarını merkeze alan etnosentrik bir din anlayışına sahiptiler. Yahudiliğin, tarih anlayışında, kurtuluş düşüncesinde, hakikat mefhumuna getirdiği yorumda, risalet, vahiy ve benzeri konularda, hatta teolojik inanç ve düşüncelerinde İsrailoğulları merkezlilik önemli bir yer tutar. Bu anlayış, Tanah ve Talmud gibi yazılı ve sözlü Torah olarak adlandırılan Yahudi kutsal metinlerinin de ana temasını oluşturmaktadır. Yahudi düşüncesine göre tarih, baştan sona İsrailoğullarıyla ilgili tarihsel olay ve eskatolojik beklentilerin gerçekleşmesine yönelik bir süreçtir. Öyle ki, kozmogoni ve antropogoniye dair yaratılış da dahil olmak üzere, İsrailoğullarının tarih sahnesine çıkışları/varoluşları öncesi tüm olaylar, İsrailoğullarına yönelik ilahi planın/iradenin gerçekleşme zemininin hazırlık dönemi ve İsrailoğullarına yönelik vaadin nesilden nesle aktarılarak müjdelenmesi süreci olarak görülür. İsrailoğullarının varoluşuyla başlayan süreç ise vaat dönemi olarak bilinir; bu dönem ilahi vaat ile İsrailoğulları arasındaki ilişkinin tarihi olarak gerçekleşir. Bu tarih anlayışı yanında Yahudi teolojisinde de etnosentrizm, bütün inançlara yansıyan ana temadır. Bütün âlemin ve insanlığın yaratıcısı Yahve ya da Yahova, özelde İsrailoğullarının Tanrısı, İsrailoğulları da Tanrı'nın halkı... Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki bu özel irtibat kazanılmış bir edinim değil; âlemin ve insanın varoluşuna yönelik ilahi bir iradenin zuhurudur. Nitekim Tanrı, tüm insanlığa yönelik hâlihazırda cereyan eden ve gelecekte vuku bulacak olan planını hep İsrailoğullarını ve onlara yönelik vaadini dikkate alarak yürürlüğe koymaktadır.

Yahudilerin bu etnosentrizmine karşılık Hıristiyanlıkta ise, Hıristiyan inancının temelini oluşturan Mesih merkezlilik ya da kristosentrizm dikkati çeker. Gerek Kur'an'ın nazil olduğu dönemde gerekse günümüzde Hıristiyanlık, bedenleşen ilahi kelam/logos olarak da gördüğü ilahi Oğul İsa Mesih'e imanı bütün öğretilerinin temeline oturtmaktadır. Bu inanç doğrultusunda tarih, Hıristiyan bakış açısına göre, Mesih öncesi ve Mesih dönemi şeklinde ikiye ayrılır. Mesih öncesi dönem, Mesih'in insanlığa gerçek kurtuluş yolunu öğretmek üzere yeryüzünde bir insan görünümünde bedenleşmesi öncesi hazırlık dönemidir. Bu

dönemde ilahi irade, hukuk, günah ve ölümün tutsağı olan insana, kurtuluşun –tabir caizse– gerçekleşemeyeceği yol ve yöntemleri anlatıp göstermiştir. Bu dönemde, insanlığın kurtulmak amacıyla sıkı sıkıya bağlanmaya çalıştığı hukuk –daha yerinde bir ifadeyle tanrısal yasalar– insanlığı kurtarmak bir tarafa, onu günaha ve ölüme mahkûm etmiştir. Nihayet, –bir anlamda tanrısal iradenin tarihe müdahalesi olan– ilahi Oğul'un, İsa Mesih şahsında bedenleşerek yeryüzüne inmesiyle, gerçek kurtuluş yolu insanlığa öğretilmiştir. Kurtuluşun bu yegâne yolu İsa Mesih'e iman ve sevgidir. Hıristiyanlık, cereyan eden tarihe yönelik yorumlarıyla geleceğe yönelik tüm eskatolojik beklentilerini de bu kristosentrik inancına göre yapmaktadır. Dolayısıyla Hıristiyanlığa göre, Oğul İsa Mesih'in insanlığa getirdiği kurtuluş modeli yegâne yol ve yöntemdir.[16] Kur'an ve Hz. Muhammed de dahil tarihte ortaya çıkan ve çıkacak olan tüm yeni durumlar, bu temel inanca göre değerlendirilmelidir/değerlendirilecektir.

Kur'an mesajı Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın bu yaklaşımlarına karşı, tevhid merkezliliği esas alır; metafizik olsun olmasın tüm değerlendirme ve tutumlarını bu öğreti temelinde yapar. Kur'an'ın vurguladığı tevhid merkezli inanç sisteminin üç temel özelliği vardır. Bunlar, Allah'ın mutlak birliğine inanmak, O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak ve yalnız O'na ibadet etmektir. Bu inanç, tarih boyu Allah'ın dini olan İslam'ı insanlığa tebliğ eden bütün peygamberlerin ortak mesajıdır.[17] Tevhid, insandan evrene, geçmişten geleceğe her şeyi ve her durumu Allah'ın tekliği ve birliği esasına göre değerlendirmek, hayatı bu çerçevede bir bütün olarak algılamak, ilahi birliğe paralel olarak evrensel birlik ve uyumu da gözetmektir. Mesajın özü olarak alınan bu temel öğretisiyle Kur'an, etnik merkezli bakış açısını temel alan Yahudilikten ayrılır. Merkezde Araplar, Arap olmayanlar, Kureyşliler ya da bir başkası gibi etnik bir kimlik yoktur; Arabın Arap olmayana ya da bir etnik kimliğin bir diğerine üstünlüğü yoktur; üstünlüğün ölçüsü kişinin Allah'la olan olumlu ilişkisi ve irtibatıdır. Aynı şekilde Kur'an mesajı, tarihsel bir şahsiyet olan İsa'yı temel alan Hıristiyanlıktan ve bu inancı ön plana çıkaran onun kutsal metninden de ayrılır. Öyle ki Kur'an'a göre, dinin merkezinde Hz. Muhammed veya şu ya da bu tarihsel şahsiyet yoktur. Hiçbir tarihsel şahsiyete, insanüstü vasıf ve nitelikler de atfedilmez. Bütün peygamberlere iman edilmesi ve aralarında ayırım yapılmaması istenir. Dinin merkezine tarihsel şahsiyetler değil, Allah ve Allah'ın birliğiyle tekliği öğ-

[16] Bu nedenle yüzyıllar boyu Hıristiyanlıkta "İsa Mesih dışında kurtuluş yoktur" öğretisi temel bir dogma olarak süregelmiş; hatta Hıristiyanlığın siyasallaşması süreciyle birlikte bu dogma "Kilise dışında kurtuluş yoktur" şeklinde daha özel ve katı bir bağlama sokularak, hakikat ve kurtuluş açısından temel vurgu kristosentrizmden eklesiosentrizme kaydırılmıştır. Günümüze geldiğimizde ise, başta Katolisizm olmak üzere Hıristiyan cemaatlerin bir çoğu tarafından, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasının sorgulandığı ve bu katı dışlamacılığın yerine, yine kristosentrizmi/Mesih merkezliliği temel alan inklusivist yaklaşımların benimsendiği görülmektedir.

[17] Kur'an'da peygamber kıssalarının arka arkaya anlatıldığı, örneğin 7. A'râf suresi gibi bölümlerde bu, açıkça görülür.

retisi konulur. Böylelikle Kur'an, tüm insanlığı, tarihi, geçmişi ve geleceği, hatta metafizik ile fiziği, her şeyin yaratıcısı olan Allah inancında buluşturur.

Tevhid inancının merkeziliği doğrultusunda Kur'an mesajının ötekilerden bir diğer önemli farklılığı ise teolojik açıdan mutlak monoteizmin vurgulanmasıdır. Geçtiğimiz yüzyılda ve günümüzde hâlâ birçok gayrimüslim yazarın da vurgulamakta olduğu gibi,[18] Allah'ın birliğine, tekliğine ve mutlak aşkınlığına dayalı taviz vermez bir monoteizm, İslam inanç sisteminin temelinde yer alan en güçlü unsur olarak, İslam'ı diğer dinsel geleneklerden ayırır. Bu inancıyla İslam, Tanrı'yı kutsal üçleme ile ifade eden Hıristiyanlıktan ve politeizm ve paganizmi esas alan Arap müşriklerinin inanç sisteminden temelde ayrılır. Kur'an, Allah'ın tek üstün güç/ilah ve tek sahip/rab olduğunu her vesileyle tekrarlar; Ehl-i Kitabın ve Arap müşriklerinin çeşitli varlık ve değerleri Allah'tan başka ilahlar ve rabler edinmelerini eleştirir. Her ne kadar Arap müşriklerinin de görünürde Allah inancına yer verdiğine işaret etse de, onların, Allah'ı gerektiği gibi kabul etmediklerini vurgular. Yine İslam, antropomorfik (insan biçimli) ve antropopetik (insan nitelikli) Tanrı düşüncesine yer veren ve Tanrı ile ilgili nitelemelerinde Tanrı'nın aşkınlığına karşı inançlar taşıyan Yahudi geleneğinden de ayrılır.[19]

Kur'an'ın öngördüğü monoteizm, mutlak aşkınlığı ve üstünlüğü ile birlikte varlık âleminden elini eteğini çekmiş, Eliade'nin ifadesiyle bir *deus otiesus* da değildir. O, yarattığı şeye düzen veren ve onu koruyandır; gönderdiği elçiler, ilahi mesajlar ve sık sık insanlığa yönelik uyarılarıyla tarihe müdahale eden bir güçtür. Dolayısıyla o, deistlerin evreni yaratıp düzene soktuktan sonra köşesine çekilmiş olan tanrılarından farklıdır. Nitekim Kur'an, Allah'ın, yarattığı ve aracılarla doğruyu öğrettiği insanı, yapıp ettiklerinden hesaba çekeceğine de dikkat çeker. Dolayısıyla insan, yeryüzünde bir başına, sorumsuz değildir. Allah, gnostiklerin yalnızca gizemli/ne olduğu –âdeta– belirsiz bir hikmet bilgisiyle bilebildikleri tanrısından, agnostiklerin bilinemeyen tanrılarından da farklıdır. Bütün bunlar bir tarafa, O, kendisinden başka hiçbir üstün güç olmayan, eşsiz ve benzersiz ilahtır.

Kur'an mesajı, nazil olduğu dönem dinsel geleneklerinde tartışılan seçilmişlik kavramına da diğerlerinden farklı bir bakış açısı getirmektedir. Özellikle Yahudiler, kendilerinin Tanrı'nın sevgilileri olduklarını, hatta bu nedenle bazı günler haricinde kendilerine herhangi bir azabın dokunmayacağını ve benzeri fikirleri savunmakta; seçilmişlik kavramını, kendileri lehlerine kurguladıkları etnosentrik bir temele oturtmaktadırlar. Bununla da yetinmeyip, başta Hz. İbrahim

[18] Örneğin bkz. J. Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East*, London 1910, s. 82.

[19] Örneğin Yahudilerin Allah'ın elinin sıkı/cimri olduğu gibi inançlarını Kur'an şiddetle kınamaktadır. Yahudilikteki antropomorfizm ve antropopetizme gelince, özellikle Eski Ahit'teki Torah kitabında yer alan Tanrı ile ilgili nitelemelerden kaynağını alan bu yaklaşımlar, Yahudi teolojisinde ciddi sorun olarak tarih boyu varlığını sürdürmüştür. Nihayet, özellikle İslami dönemde, Yahudi inancında Tanrı'nın mutlak aşkınlığı vurgulanmış; ünlü Yahudi ilahiyatçı Maimonides Yahudi amentüsü olarak hazırladığı Emunot ilkelerinde Tanrı'nın insan şeklinde düşünülemeyeceğini vurgulamış ve Yahudiliğin Tanrı inancını İslam'daki Allah inancına benzer şekilde tanımlamaya çalışmıştır.

olmak üzere, özellikle Hicaz bölgesi ve civarındaki halklar arasında önemli bir yere sahip olan tarihsel şahısların kendilerinden olduğunu ileri sürmekte, böylelikle kendilerine kutsal bir köken atfetmekte ve zaman zaman Hıristiyanlarla bu konuda tartışmaya girmektedirler. Benzer şekilde, Hıristiyanlarda da bir seçilmişlik anlayışı dikkati çekmektedir. Her ne kadar inanç sistemlerinde yer verdikleri Yahudi kutsal metnindeki İsrailoğullarıyla ilgili ifadeleri kabul etseler de Hıristiyanlar, Yahudilerin bu seçilmişliğinin ilahi Oğul İsa Mesih'in yeryüzüne gelmesiyle son bulduğunu, zira baştan sona Yahudi kutsal metninin Mesih'in yeryüzüne gelişini müjdelediğini, dolayısıyla İsrailoğulları tarihi de dahil bütün tarihin Mesih'e hazırlık dönemi olduğunu düşünmektedirler. Yine onlar, ilahi Oğul'un bedenleşmesinden sonra, seçkinliğin yolunun İsa Mesih'e iman olduğunu düşünmektedirler. Yine onlar da Hz. İbrahim gibi tarihsel şahsiyetleri sahiplenmekte ve onların da Hıristiyan olduğunu ileri sürmektedirler. Benzer bir durum Arap müşrikleri için de geçerlidir. Onlar da inançlarında güçlü şekilde yer verdikleri atalar kültü doğrultusunda İbrahim'i sahiplenmekte ve ataların mirasını devam ettirenler olarak bir üstünlük fikri taşımaktadırlar.

İşte Kur'an, bütün bu anlayışlara karşı, tevhid öğretisi doğrultusunda, seçilmişliğin şartını Allah'ın dini olan İslam'a bağlanmakla ve Allah'a karşı sorumluluğun yerine getirilmesiyle ilişkilendirir. Bir zamanlar İsrailoğullarının insanlar arasından seçilip çıkarıldıklarını belirtir; ancak, Allah'a karşı sözlerini yerine getirmedikleri, Allah'a iftiralar attıkları ve tevhid inancından yüz çevirdikleri için cezalandırıldıklarını belirtir. Kur'an, Müslümanların da seçilmiş olanlar olduklarını ifade eder. Ancak, bu seçilmişliğin mutlak, kayıtsız şartsız olmadığını, şayet ilahi mesajdan/*kitab*dan yüz çevirirlerse, Allah'ın, onların yerine, doğruları ve hakikati sahiplenen daha hayırlı bir toplum getireceğini vurgular. Bütün bunlarla Kur'an, seçilmişliğin kimilerinin iddia ettiği gibi ait olunan etnik kimlik ya da soyla, sahiplenilen atalar ve onlara ait gelenekle ya da Mesih'e imanla olmadığını, seçilmişliğin Allah'ın iradesine boyun eğip kabullenmeyle ilgili olduğunu beyan eder.

Kur'an mesajında yer alan, dinin şekil, dış görünüm ve kaba kuralcılıktan öte içselliğe, öze, takva ve samimiyete dayandırılması öğretisi de, ötekilerle karşılaştırma açısından önemlidir. Kur'an, insanın Tanrı ile olan ilişkilerinde içtenlik ve takvanın önemli olduğunu belirtir. Özellikle, katı bir kuralcılığı/yasacılığı vurgulayan Yahudi geleneğinden farklı olarak, samimiyet, iyi niyet ve doğruya kalpten bağlanma üzerinde durur. İnsanların davranışlarında birlik, bütünlük ve tutarlılık arar. Öyle ki, namaz kılmanın insanları iyi ve doğruya yönelteceğinin altını çizer. Bu doğrultuda namazla birlikte hâlâ kötü tavır ve davranışları sürdürenleri (örneğin yetimin hakkına göz dikenleri) şiddetle eleştirir. Şekil ağırlığı görülen ibadetlerde bile, Allah'la insan arasındaki ilişkide takvanın gözetileceğini vurgular. Kur'an'ın, içtenlik, samimiyet ve takvaya olan bu vurgusu, dönemin Yahudi ve Hıristiyan geleneğiyle karşılaştırılma açısından oldukça önem-

lidir. Yahudilik, çok erken sayılabilecek bir dönemden itibaren katı bir kuralcılığa bürünmüş, âdeta içtenlik ve samimiyet bir tarafa bırakılmıştır. Nitekim, Yahudi geleneğindeki bu durum, Yeni Ahit kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla Hz. İsa tarafından da yoğun şekilde eleştirilmiştir. Örneğin İsa, Yahudi din adamlarının, bir taraftan, nanenin ve kimyonun ondalığını hesaplayacak kadar katı kuralcılığı gözettiklerini, diğer taraftan konu kendi çıkar ve menfaatlerine geldiğinde ise her şeyin hile ve açık kapısını bulduklarını ifade ederek yermektedir. Benzer şekilde Kur'an da, onların, örneğin insanlara iyiliği emredip dururken kendilerini unutmalarını, kitabı bir tarafa atmalarını eleştirmektedir. Kaba kuralcılık ve şekilcilik, Kur'an'ın nazil olduğu dönem Hıristiyan geleneğine de egemen gözükmektedir. Özellikle Hıristiyanlığın Roma'nın resmî dini hâline gelmesinden itibaren Hıristiyanlıkta dinsel inançlar ve ibadetler birtakım resmî formüllere ve biçimlere büründürülmüş, bu resmî anlayışın dışında kalanlar aforoz edilme yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda birçok grup, sapkın addedilerek cezalandırılmıştır. Diğer taraftan Hıristiyanlıktaki din adamları ya da ruhbanlar sınıfı da, bazı teolojik yorumlardan hareketle, genel halk üzerinde hegemonya kurma ve çeşitli ritüelleri kendi tekellerine alarak halk üzerindeki otoritelerini pekiştirme yoluna gitmişlerdir. Tanrı-insan ilişkisinde, insanlar arasında takvanın dışında başka hiçbir ölçüt tanımayan Kur'an, diğer geleneklerin dinsel inanç ve kuralları, kişisel çıkar ve menfaat aracı hâline getirmelerine karşı çıkmaktadır. Örneğin konuyla ilgili olarak, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının insanların mallarını haksızlıkla yemelerini belirtmesi dikkat çekicidir.

İslam ve tevhidin, insanların üzerinde bileşebilecekleri ortak bir payda olarak sunulması ve insanlar arasındaki birlikteliğin vurgulanması da Kur'an mesajının diğerlerinden bir diğer önemli farklılığını teşkil etmektedir. Kur'an, tüm insanlar için tek bir yaratıcı ve ortak bir ata öngörür. Buna göre, âlemlerin Rabbi olan Allah herkesin tek ilahı ve rabbidir; bütün insanlık Âdem'den türemiştir. Etnik aidiyeti, sosyoekonomik ve siyasal kimliği ne olursa olsun, bir kökenden gelen insanlar için Allah'ın dini İslam ve Allah'ın birliği ve tekliği inancını ifade eden tevhid ortak bir buluşma noktasıdır. Kadın-erkek, zengin-fakir herkes bu inancı kabul edip etmeme açısından değerlendirilir; ancak, bu değerlendirmeyi yapacak olan da insanlar değil, Allah'tır. İnsanlar ancak birbirlerini bu değerler konusunda uyarıp yönlendirmeyle sorumludur; insanlar arasında gerçek anlamda hükmedecek olan ise Allah'tır. Kur'an, Ehl-i Kitabı, bu ortak payda üzerinde bir araya gelmeye çağırır: "...sizinle bizim aramızda ortak olan bir söze geliniz: Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim; O'na hiçbir şeyi ortak tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmasın..."[20] Yine Kur'an, kurtuluş ve hakikat anlayışını da bu ortak payda etrafında şekillendirir: "İman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler; her kim Allah'a ve

[20] 3. Âlu İmrân, 64.

ahiret gününe inanıp doğru davranışta bulunursa, onlar için Rableri katında mükâfat vardır ve onlar için herhangi bir korku da yoktur..."[21]

Son olarak Kur'an, ahlaki değerlerin vurgulanmasına önem vermekte, dinin çıkar ve menfaat aracı hâline getirilmesine şiddetle karşı çıkmakta ve insanlar arasındaki çeşitli yanlış yargıları ve kanaatleri de düzeltmektedir. Kur'an mesajında ahlak, son derece önemli bir değerdir. İnsanların söz ve davranışlarıyla bir bütün olmaları, yalandan, gösterişten, böbürlenmekten kaçınmaları, adaleti gözetmeleri, insan hak ve hukukuna riayet etmeleri, baştan sona Kur'an mesajına egemen olan temadır. İnanç düzleminde tevhid kavramına dayalı dinsel söylem, tavır ve davranış biçimi düzleminde ahlaka dayanır. Kur'an, gerek Ehl-i Kitap gerekse ümmiler arasındaki kimi etik dışı davranışları eleştirir; Müslümanları da bu konuda sürekli olarak uyarır. Kur'an, teolojik, tarihsel ve benzeri çeşitli konulardaki bazı yanlış kanaat ve yargıları da düzeltir. Tanrı ve ahiret inancı, hakikat, kurtuluş ve yargı konularında ümmilerle Ehl-i Kitabın geleneksel tutumlarını eleştirerek doğruları beyan eder. Bunları yaparken Kur'an, bütün bunların insanlara ilk kez beyan edildiğini ileri sürmez; ilk insandan itibaren ilahi iradenin açılımını sağlayan vahiy geleneğinde bu doğruların tekrar tekrar insanlığa anlatıldığını ifade eder ve kendisinin de Hz. Muhammed aracılığıyla bunları yeniden insanlığa hatırlattığına dikkat çeker. Bu yaklaşımıyla Kur'an, geçmişle gelecek arasında irtibat kurar, nesilleri birbirine bağlar.

Hakikat ve kurtuluş bağlamında temsil ettiği öğretileri insanlara sunarken Kur'an, insanlar arasındaki inanç, kültür ve düşünce farklılıklarına da değinir; bu farklılıkların insanların kendi kişisel tercihleri olduğunu vurgular. Kur'an, inanç ve düşünce seçiminin insanla vicdanı, daha doğru bir ifadeyle, insanla Allah arasındaki bir olay olduğunu ifade eder; inanç konusunda baskı ve şiddeti reddeder. İnsanların bir inancı kabullenmeye ya da kendi inançlarını terk etmeye zorlanamayacaklarının altını çizer.[22] Her ne kadar insanlara, doğru inanç ve anlayışın ne olduğu konusunda bilgi sunsa da, insanların kendi tercihlerinin Allah katındaki sorumluluğunun yine kendilerine ait olduğunu belirtir.[23] Çeşitli ifadelerinde insanların inançlarına saygı duyulmasına ve insanların kutsal değerlerine hakaret edilmemesine işaret eder. Örneğin, çoktanrıcılığa inanan ve tanrıların sembolik heykel ve figürlerine tapınmayı âdet edinen Mekkeli putperestlere ve onların kutsal varlıklarına sövülüp hakaret edilmemesi gerektiğini, zira bu yapılırsa onların da İslam'ın kutsal varlıklarına karşı aynı tavrı göstermelerine sebep olacağını vurgular;[24] dolayısıyla Müslümanları böylesi davranışlardan uzak durmaya çağırır. İnsanlarla konuşulurken –onlar tamamen farklı inanç bağlısı olsalar bile– iyi sözler söylenmesi gerektiğinin altı-

[21] 2. Bakara, 62. ayrıca bkz. 5. Mâ'ide, 69.
[22] 2. Bakara, 256; 99. Zilzâl, 6-8; 10. Yûnus, 99.
[23] 10. Yûnus, 108.
[24] "Allah'tan başkasına tapanlara sövmeyin; sonra onlar da bilmeyerek Allah'a söverler..." (6. En'âm, 108).

nı çizer. Hatta mescitlerle kiliseleri, havraları ve tapınakları bir arada anar ve bu mekânları saygı duyulan ibadethaneler olarak değerlendirir;[25] bunlara da değer verir. İnsanlar arasındaki farklılıkların, çatışma, nefret ve şiddet aracı değil, birbirlerini tanıma ve anlama temeline dayalı olarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Bütün bunlar, nazil olduğu dönemde (ve aynı şekilde genelde günümüzde de) insanlar arasında oldukça yaygın bir tavır olarak var olan katı dışlamacılığa ve fanatizme karşı Kur'an'ın, tüm insanları karşılıklı saygı çerçevesinde bir arada tutma anlayışını göstermektedir. Kur'an'ın insanın kişisel tercihlerine ve inançlarına gösterdiği bu saygı, Kur'an'ın bütün farklı inançlara doğruluk atfettiği şeklinde de algılanmamalıdır. Zira Kur'an, bütün bunlarla birlikte kurtuluş için insanın kabul edip bağlanması gereken doğru inanç ve tutumun ne olduğunu da açıkça ifade etmektedir.

Kur'an'ın, muhatabı olan insanları/grupları değerlendirirken aslâ toptancı bir tavır takınmaması da oldukça dikkat çekicidir. İnsanlar arasındaki farklılıkları gözetir ve tevhide yakın olan kişilerle uzak olanları ya da ahlaki yönden olgun tavır gösterenlerle ahlaki yönden gevşek olanları birbirinden ayırt eder. Yahudi ya da Hıristiyan hangi ekol içerisinde olurlarsa olsunlar, etik tavır ve davranışlarıyla ya da samimiyetleriyle tebarüz eden şahısları över. Yine Kur'an, öteki geleneklerin referans olarak kendilerini dayandırdıkları tarihsel şahsiyetlerden ziyade, o geleneklerin kurumsal yapılarını hedef alır, o kurumsal yapıların temsil ettiği yanlış inanç ve öğretileri eleştirir; onlara doğruları sunar.

Netice olarak Kur'an, insanlığa tamamen yeni ya da daha önce bilinmeyen bir inanç getirdiği iddiasında değildir. O, ilk insandan itibaren Allah'ın insanlığa öngördüğü ve birçok uyarıcı vasıtasıyla onlara anlattığı/öğrettiği hakikatleri hatırlatmakta ve bu konuda insanlığın yanlış anlayış ve tasavvurlarını düzeltmektedir. Böylelikle Kur'an vahyiyle, zincirin ilk halkası ile son halkası aynı ilahi mesajda birbiriyle buluşmaktadır.

[25] "... Eğer Allah, bir kısım insanları diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, manastırlar, kiliseler, havralar ve içlerinde Allah'ın adı çokça anılan mescitler yıkılır giderdi. ..." (22. Hacc, 40).

islâmiyât VII (2004), sayı 1, s. 29-37

Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi

BURHANETTİN TATAR
DOÇ.DR., OMÜ. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
burhatatar@hotmail.com

özet
Bu yazının temel hedefi, Kur'an vahyi ve tarih arasındaki karmaşık ilişkilerin bir kısmına işaret etmeye çalışmaktır. Kur'an vahyi ve tarih arasındaki karmaşık ilişkilere işaret etme çabasının karşılaştığı en temel güçlük, tarihin Kur'an vahyine veya Kur'an vahyinin tarihe indirgenmesini engelleyecek biçimde bir görüş ufkunun tesis edilmesinde yatar. Bir başka deyişle, Kur'an'ın tarih tarafından kontrolü ya da onun tarihi kontrol etme iddiası gibi radikal tutumlara girmeksizin Kur'an tarih ilişkisini nasıl ele alabiliriz?
Bu yazıda şunu ileri süreceğiz: Tarih ufku ile Kur'an'ın anlam ufku belli ölçülerde kesişmekle birlikte bir şekilde birbirlerinden ayrılarak karşılıklı direnç göstermektedirler. Bu direnç sayesinde Kur'an vahyi ile tarih aslâ bütünüyle aynılaşmaksızın birbirlerinin imkân alanlarını karşılıklı dönüştürmektedirler.

anahtar kelimeler
Tarih, Kur'an Vahyi, Tarihselcilik, Metafizik Tutum, Gelenek

Genel olarak din kavramı ile çağdaş tarihin, bir yol ayırımına girme eğilimi gösterdikleri ve Kur'an vahyinin çağdaş tarih ufkunda puslu bir görünüm aldığı süreçte[1] tarih ile Kur'an vahyi arasındaki ilişkiyi irdelemek, geçmiş ve gelecek zaman boyutları arasındaki gerilimin tam merkezinde yer almaktır. Burada sorun, böyle bir yol ayırımının ortaya çıkması durumunda sadece bilincin

[1] Modern zamanlarda topyekûn dinin bir sorun olarak algılanışı hakkında değerlendirmeler için bkz. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, trans. J. Weinsheimer, New Haven: Yale University Pres, 1999, s. 119-127; Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003, s. 11-31.

'dinsiz tarih' ve 'tarihsiz din' gibi söylemler karşısında ne tür bir epistemolojik tavır takınacağı değildir. Daha köklü olarak, ortaya çıktığı ândan günümüze değin tarihi, hakikatle randevulaşmaya çağırmış olan Kur'an vahyinin gerçekte bundan sonra yaşayan tarih ufkundan bütünüyle çekilmesinin ve tarihe yaptığı 'hakikatle randevulaşma' çağrısından vazgeçmesinin mümkün olup olmayacağıdır. Bu yazının temel hedefi, dile getirdiğimiz bu sorunun daha iyi anlaşılmasına hizmet edecek şekilde Kur'an vahyi ve tarih arasındaki karmaşık ilişkilerin bir kısmına işaret etmeye çalışmaktır.

Kur'an vahyi ve tarih arasındaki karmaşık ilişkilere işaret etme çabasının karşılaştığı en temel güçlük, tarihin Kur'an vahyine veya Kur'an vahyinin tarihe indirgenmesini engelleyecek biçimde bir görüş ufkunun tesis edilmesinde yatar. Bu güçlüğü daha iyi fark edebilmek için, Kur'an vahyini tarihte temellendirmek isteyen tarihselci yaklaşım[2] ile Kur'an vahyini tarihin kurucusu olarak gören metafiziksel yaklaşımın beraberlerinde getirdikleri sorunların irdelenmesinde yarar vardır.

Tarihselci yaklaşım, Kur'an vahyinin uğrak noktaları olarak değerlendirdiği birtakım tarihsel olayları, 'işaret levhaları' gibi algılayarak vahyin yol haritasını çıkarmayı amaçlar. Burada onun temel amacı, vahyi kendi tarihsel arka planına referansla kavranabilirlik boyutuna eriştirmek, yani onun gerisindeki görünür tarihsel nedenlere dikkat çekerek bir tür Kur'an vahyinin izlediği tarihsel yolu 'Kur'an'ın mantığı' olarak yorumlamaktır. Artık bir kez bu mantık kavrandığında, tek tek ayetlerin anlamı genel yol haritası veya bütüncül şema içinde yerli yerinde fark edilebilecektir. Ancak, diğer taraftan tek tek ayetlerin anlamı, çıkarılan yol haritasının doğruluğu için bir tür kanıt teşkil edecektir. Böylece vahyin yol haritası, tek tek ayetlerin kavranmasına hizmet ederken, tek tek ayetler, çıkarılan yol haritasının doğruluğuna şahitlik edecektir. Kısacası yöntem (yol haritası) ve anlam (tek tek ayetlerin anlamı) kendi içinde zıt yönlerde hareket eden bir kapalı devreye (kısır döngü) dönüşecektir. Bu yüzden tarihselci yaklaşım, sonunda tarihselci olmaktan çıkarak 'kendi kendini doğrulayan' bir kapalı devrenin oluşturulmasını mümkün kılan epistemolojik bir yaklaşıma dönüşür.

Acaba tarihsel olaylar, Kur'an vahyine tanıklık edebilecek, yani Kur'an vahyinin yol haritasının çıkarılmasını sağlayabilecek olgusal bir zemin işlevi görebilir mi? Daha açık bir anlatımla, tarihsel olaylar, vahyin üzerinde aktığı bir yatak şeklinde tasavvur edilebilir mi? Böyle bir tasavvura göre, tarihsel olaylar en azından Kur'an vahyinin ortaya çıkmasını sağlayan bir açık mekân teşkil eder; ancak, bu durumda Kur'an vahyini, tarihsel olayların teşkil ettiği tarih metnine iliştirilmiş ilahi bir not (ilave, dipnot ya da anlam fazlası) şeklinde değerlendirmeyeceksek, en iyimser hâliyle tarih metni içindeki birtakım anlam

[2] Kur'an bağlamında tarihselci yaklaşımın genel karakteristiği, beraberinde getirdiği sorunlar ile eleştirisi noktasında ayrıntılı bilgiler için bkz. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.

boşluklarını (...) doldurmak veya parantez cümlesi olarak almak durumunda kalırız. Bu son nokta açısından bakıldığında, artık tarihsel olayların kendi aralarındaki sürekliliği fikrinden vazgeçmiş ve Kur'an vahyini kesik kesik tarihsel resim parçacıklarının anlamlı bir bütün olarak ortaya çıkmasını sağlayan bağlantı noktalarına dönüştürmüş oluruz.

Bize öyle geliyor ki, tarihselci yaklaşım, Kur'an vahyinin tarih ufku içinde tezahür ettiği ilk döneme, daha çok bir resim mantığı içinde yaklaşmaktadır. Şayet bu tespitimiz doğruysa, bu durumda tarih alanı, Kur'an vahyinin kendisinde yansıdığı veya temsil edildiği bir zemine dönüşecektir. Buna karşılık, Kur'an vahyi, varlığını büyük ölçüde borçlu olduğu tarihin, linguistik bir tanığı hâline gelir. Diğer bir deyişle tarih, Kur'an vahyini kendisinde temsil ederken (onun tarihsel bir gerçeklik olarak tezahürüne yol açarken), kendisi Kur'an dili içinde temsil imkânını elde etmektedir. Dilin tarihte ve tarihin dilde karşılıklı yansıması olayının belli bir tezahürü olarak Kur'an vahyi ve tarih arasındaki bu kaynaşma, sonuçta 'dünya görüşü' olarak kendi bütünlüğüne erişir. Bu nokta tarihselci yaklaşımın ulaştığı son duraktır: Kur'an vahyi ve tarihin belli bir dönemi, kaynaşma süreci içinde bir 'dünya görüşü' teşkil etmişler ve insanlığın genel tarihi içinde kapalı bir devre gibi kendilerine özgü yerlerini almışlardır.

Tarihselci yaklaşımın karşı kutbunda yer alan metafiziksel yaklaşım ise, Kur'an vahyine, tarihi yeniden kurmaya ve onu kendi amacına göre yönlendirmeye çalışan bir söz olarak yaklaşır. Buna göre, Kur'an vahyi, tarihin önüne izlemesi gereken semantik bir yol açar ve tarih bu yolu izleyerek yeni bir medeniyetin (İslam medeniyetinin) teşekkülünü mümkün kılar. Artık tarih salt insanlar aracılığıyla gelişen yarı bilinçli bir süreç olmaktan çıkarak, teleolojik bir karaktere bürünür ve Tanrı tarafından belirlenen nihai amacına uygun düşecek tarzda kurumsallaşır. Öyle görünüyor ki, metafiziksel yaklaşım Kur'an vahyini, 'kurucu söz' olarak ideal bir yapıya indirgemekle, tarihi bu ideal yapıya ve ilahi amaca uygun düşecek tarzda kurumsallaşması gereken bir alan olarak görmekle, Kur'an vahyini tarih metninin bir 'önsöz'ü gibi algılamaktadır. Artık Kur'an vahyi, tarihselcilerin anladığı şekliyle, gelişen tarihsel olaylara verilen ilahi bir tepki (cevap) değil, tarihsel ufkun her ân açılmakta olan safhalarının rotasını (gaye, telos) bir önsöz içinde insanlara sunan metindir.

Kuşkusuz metafiziksel yaklaşım, tarihi Kur'an vahyinin ideal yapısına uygun düşecek tarzda kurumsallaşması gereken bir alan şeklinde görürken, tarihin tümüyle vahyin kontrolüne girmesini talep etmemektedir. Çünkü o, tarihin belli ölçülerde de olsa, vahye karşı bir direnç alanı teşkil ettiğinin kısmen farkındadır. Sözgelimi, "Kur'an vahyinin sınırlı oluşuna karşılık tarihsel olayların sınırsız olduğu" şeklindeki klasik söylemi, onun tarihin tümüyle Kur'an vahyinin kontrolü altına giremeyecek kadar dinamik, yani belirsiz bir süreç olduğunu kabullendiğini ima eder. Bir başka deyişle tarih, Kur'an vahyinin görüş alanının dışına sarkan boyutlara sahip olduğu için, bir bakıma Kur'an vahyine

'öteki' olarak belli bir mesafede konumlanır. Fakihleri zamanla Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra, farklı toplumların örf ve âdetlerini meşru saymaya zorlayan temel faktör, tarihin vahyin görüş alanının dışına sarkan bu öteki boyutudur.

Ne var ki, tarihin vahyin görüş alanının dışına sarkan boyutlarının gittikçe genişlemesi ve günümüzde 'modern durum'un artık dini, tarihle bir yol ayırımına girmeye zorlaması karşısında metafiziksel yaklaşımın kendisi başlı başına bir sorun hâline gelmiştir. Zira metafiziksel yaklaşımın Kur'an vahyinin 'kurucu söz' olduğuna ilişkin iddiası, artık her ân doğrulanmakta olan bir durumu değil, daha çok geçmişe ilişkin bir projeksiyonu dile getiriyor görünmekte ve bu bağlamda tarihselci yaklaşımla neredeyse aynı konuma yerleşmektedir.

Aralarındaki fark, metafiziksel yaklaşımın tarihe, sanki vahyin ekin alanı gibi yaklaşması ve ortaya çıkan ürüne (geleneksel kurumlar, epistemolojiler, medeniyetin taşıyıcı unsurları, tarihsel başarılar) göre geçmiş hakkında 'gelenek' adını verdiği teorik bir çerçeve oluşturmasıdır. Şayet bu tespitimiz doğruysa, bu durumda 'kurucu söz' tabiri, tarihi, belli ölçülerde vahyin bir ürünü durumuna dönüştürür. Bir başka deyişle, tarihi, vahyin amacına göre şekillenmesi ve ürün vermesi gereken bir tür araç hâline getirerek, teleolojik tarih anlayışının araçsalcı (enstrümantal) karakterine dikkat çekmiş olur.

Ne var ki, içinde bulunduğumuz 'modern durum', metafizik yaklaşımın anladığı şekliyle Kur'an vahyinin, tarihi belli ölçülerde kontrol etme talebini karşılamak yerine, tam tersine onu tarihin kontrolü altında tutma çabası içindedir. Yukarıdaki metafora uygun düşecek tarzda söylersek, 'modern durum', ekin alanının verimsizleşerek Kur'an vahyini artık, yaşayan bir süreç olmaktan çok, 'epistemolojik nesne' konumunda soyutlaştırması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Modern tarih bilincinin gelişimiyle birlikte, metafiziksel ya da teleolojik (ve araçsalcı) tarih anlayışı gittikçe daralan bir sınır içinde tutuklu kalmaya başlamıştır.

'Modern durum' içinde meşruiyetini pekiştiren modern tarih bilinci, ister istemez bizi şu soruyla karşı karşıya bırakmaktadır: Gerçekte Kur'an vahyinin, metafiziksel yaklaşımın anladığı şekliyle, 'kurucu söz' olma gibi bir iddiası, yani tarihi belli ölçülerde kontrolü altında tutma gibi bir teolojik-siyasi talebi var mıdır? Bu soruyu tersine çevirirsek, Kur'an vahyinin anlam ufku, tarihselci yaklaşımın anladığı şekliyle, 'epistemolojik-tarihsel bir nesne' (kapalı devre) olarak soyutlanabilecek ve böylece tarihin kontrolü altına girecek kadar sınırlı ve zamansal mıdır? Yoksa her zaman tarih ufku ile Kur'an vahyinin ufku bir şekilde kesişmekle birlikte, farklı boyutlarda birbirlerine direnç gösteren iki farklı ufuk mudur?

Kur'an vahyinin tarih ufku içinde belirmesine ilişkin rivayetlere bakıldığında, 'Cebrail' adlı meleğe, mesajı ileten elçi olarak özel bir önem atfedildiğini görürüz. Bu rivayetlerde Cebrail'in vahiy hâdisesinin gerisinde duran metafiziksel bir ufuk olarak dile getirilmesi, her şeyden önce, Kur'an vahyinin salt tarih ufkuna indirgenemeyeceğini ima etmek gibi bir işlev görür. Cebrail, metafiziksel bir varlık olarak tarih ufkunun gerisine sarkmakla birlikte, aynı ân-

da tarih ufku içinde anlaşılabilecek bir mesajı getirmekle yükümlü olarak tasvir edilir. Diğer bir deyişle, bir beşerî dil (Arapça) içinde ortaya çıkan Kur'an vahyi, aynı ânda hem metafiziksel hem de tarihsel iki ayrı ufka sahip olmak gibi paradoksal bir görünüm içinde sunulur. Kur'an vahyi, ne tümüyle metafiziksel ne de tümüyle tarihsel ufka indirgenebilmesi anlamında metafiziksel ufuk ile tarihsel ufuk arasındaki ayırımın (bu arada kesişmenin) eşiğinde durur. O, aynı ânda hem tarihsel hem de metafiziksel ufka sahip olması nedeniyle ne salt tarihin kurucu sözü ne de salt tarih yatağında akan bir süreçtir.

Kur'an vahyi, salt 'tarihin kurucu sözü' olamaz; çünkü, kendisi bir şekilde tarihsel olarak belirlenmiş ve bu belirlenmişliği içinde tüm tarihsel dönüşümlerin temelini teşkil etmesi imkânsızlaşmıştır. O artık başka bir tarihsel dönemde farklı bir formda ortaya çıkma imkânına aslâ erişemeyecek kadar tarihsel biçimde belirlenmiş ve bu belirlenmişliği (değişmezliği) içinde insanlara sunulmuştur. Bu yüzden o, ne tarih metninin bir önsözüdür, ne de salt tarih yatağında akan bir süreçtir; çünkü onun anlam alanı, aslâ belli bir tarihsel dönem içinde olan bitenin olağan (gündelik, bilimsel, siyasi, felsefi veya edebî) bir tasviri ya da yorumu değildir. Böylece o, tarihsel olaylar arasındaki anlam boşluklarını dolduran bir ilahi not ya da parantez cümlesi de değildir.

Geldiğimiz bu noktayı daha iyi açıklayabilmek için, öncelikle şu soruya dikkatlerimizi yöneltmeliyiz: Tarih ufku ile Kur'an'ın anlam ufkunun belli ölçülerde kesişmekle birlikte, bir şekilde birbirlerinden ayrılarak karşılıklı direnç göstermeleri nasıl gerçekleşmektedir? Kanaatimizce her iki ufuk arasındaki kesişme ve karşılıklı direnç noktalarını bize en iyi verecek şey, Kur'an vahyinin tarih ufku içindeki konumu, yani Kur'an'ın tarihselliği ile tarihin Kur'an'ın anlam ufku içindeki konumu, yani tarihin bir genel soru olarak ortaya atılmasıdır.

Öncelikle Kur'an vahyinin tarih ufku içindeki konumu, yani Kur'an'ın tarihselliğiyle neyi anladığımızı ortaya koymalıyız. Kur'an vahyi, Arap dili içinde belli bir linguistik yapı ve şekle bürünmüş hâliyle insanlara seslenen bir dil hâdisesi olarak tarihseldir. Burada 'dil hâdisesi' tabiri, Kur'an vahyinin, hem belli bir linguistik form içinde 'kavranabilirlik ufku' içine girmesine, hem de toplumsal bir söyleme (retorik) dönüşerek tarih ufku içinde kendine özgü bir yer edinmesine işaret eder. Buna göre, Kur'an vahyi, linguistik ve tarihsel bir gerçeklik olarak insan bilincine indirgenemeyecek bir varoluşa sahip olması anlamında tarihseldir. Kısacası, bu bağlamda tarihsel olmak, Kur'an vahyinin en temel amacının gerçekleşmesi demektir.

Bu varoluşuyla Kur'an vahyi, tarih ufku içinde kendi anlam alanını açarak, tarihe yeni perspektifler ve imkânlar sunmaktadır. Diğer bir deyişle, Kur'an vahyi tarihselliği sayesinde sadece 'söz veya kelime' içinde değil, aynı zamanda 'tarih alanı' içinde kavranabilirlik özelliğine erişir. Daha açık deyişle, Kur'an vahyi tarihselliği nedeniyle, 'salt söz'e indirgenemeyecek farklı varlık boyutlarına erişir. Bu nedenle Kur'an vahyini 'salt söz' olarak ele almak, yalnızca bir zihinsel

soyutlamadan ibarettir ve onu "kendi içinde kapalı bir monad veya birlik" olarak tasarlama anlamında metafiziksel bir tutumdur. Kur'an vahyi tarihselliği nedeniyle tarih ufku içinde açılmış bir faaliyet olarak bilince konu olabilir.

Burada Kur'an vahyinin 'sözü' ile 'tarihsel etkisi' arasında gerçek bir ayırımın yapılamayacak oluşu, vurgulanması gereken bir noktadır. İşte bu ayırımın gerçekten yapılamayacak oluşu anlamında Kur'an, tarihseldir. Bu ayırım, ancak zihinsel bir çabanın soyut ürününden ibarettir.

Kur'an vahyi tarihselliği nedeniyle tarihin dönüşüm sürecinde kendi rolünü oynar. Onun bu rolü, aslâ 'tarihin kurucusu' şeklinde metafiziksel yaklaşım açısından ele alınmamalıdır. Kur'an, tarihin 'sıfır nokta'sını teşkil etmez ya da ona sıfır noktada müdahale etmez. Onun yaptığı en temel şey, tarihe yeni düşünme, anlama, inanma ve varolma 'imkânları' sunmasıdır. Kur'an vahyi, sunduğu bu imkânlar ve bu imkânların zaman içinde çeşitli şekillerde veya yorumlarla gerçekliğe dönüştürülmesi anlamında tarihselliğini sürdürür. Söz konusu imkânları tarihe sunması ve tarihin bu imkânları çeşitli görünümler içinde somutlaştırması nedeniyle tarih, vahyin 'söylenmemiş' boyutu olarak açığa çıkar. Buna karşılık tarih, Kur'an vahyinin yeniden yorumlanması için açık alan teşkil etmeye devam eder.

Kur'an vahyi, tarihin sürekli olarak kendisine yorumlanma imkânını vermiş olması anlamında tarihseldir. Bu imkân sayesinde Kur'an vahyinin varoluş alanı sürekli genişlemekte ve dönüşmektedir. Bu genişleme ve dönüşüm sayesinde Kur'an vahyi, tarih içinde hayatta kalma şansını elde etmesi anlamında tarihseldir. Tarih, Kur'an vahyine yeni varoluş alanı açarken, aynı zamanda ona yeni ve farklı biçimlerde 'düşünülebilir' (yorumlanabilir) olma imkânını sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an yorumlarına dinamiklik kazandıran ve yorumun gerçekleşmesi için gerekli açık alanı teşkil eden şey, tarihtir. Kur'an'ı yorumlama çabası, ancak tarihin bilinç önünde açtığı bu imkânı kullanarak ortaya çıkabilir. Bir başka deyişle bilinç ve Kur'an metnini buluşturan zemin, Kur'an'ın tarihselleşmesi olayıdır. Tarih ufku içinde açıla gelmiş (tarihselleşmiş, yorumlanmış) hâliyle Kur'an vahyi, yeniden yorum konusu olur.

Kuşkusuz burada, Kur'an vahyi ve tarihin karşılıklı olarak birbirlerine yeni imkân alanları açarak belli noktalarda kesiştiklerini hatırda tutmak gerekmektedir. Tarih ve Kur'an vahyinin karşılıklı olarak birbirlerine sundukları imkân alanlarının sürekli değişen bir karakterde somutlaşma eğilimi içinde bulunmasına (her ikisinin kesişme sürecine) *sınırlı anlamıyla* 'yorum geleneği' adını veriyoruz. Buna göre, Kur'an yorumu soyut biçimde ele alınan 'söz'ün (*kelām*) açıklaması değil, daha temelde, Kur'an vahyi ile tarihin birbirlerinin imkân alanlarını karşılıklı dönüştürmeleridir. Kısacası, söz konusu karşılıklı imkân alanlarının dil, davranış, sanat, hukuk, siyaset, bilim gibi farklı düzeylerde aldığı soyut veya somut görünümlerdir.

Kur'an vahyi ve tarih, karşılıklı açtıkları yeni imkân ve varoluş alanlarıyla, birbirlerinin 'söylenmemiş' boyutu olarak dururlar. 'Kur'an'ın tarihselliği' tabiri, her iki alandaki bu 'söylenmemiş' boyuta dikkatleri çekerek, onların dile gelmesi (açığa çıkması, farklı görünüm içinde tezahür etmesi) için bir ön-anlama imkânını sunar. Bu yüzden "Kur'an'ın tarihselliği, tarihselci yaklaşımın iddia ettiği gibi, Kur'an vahyinin kapalı bir devre (kısır döngü) olarak soyutlanmasını (epistemolojik bir nesneye dönüştürülmesini) değil; tam tersine, yeni yorumlar içinde hayata geçirilme imkânını gösteren 'açık uçlu' bir tabirdir. Kur'an vahyi, tarih ufku içinde açtığı yeni imkân alanları; tarih ise Kur'an vahyi önünde açtığı farklı yorumlama imkânları sayesinde açık uçlu bir ilişki içinde varolmaktadırlar. Daha farklı bir deyişle, birbirleri önünde açageldikleri 'yeniden düşünülebilirlik' alanları sayesinde, aralarında kapalı devrenin oluşması imkânsızlaşmaktadır. Söz konusu 'yeniden düşünülebilirlik' imkânını birbirlerine sunageldikleri için, Kur'an vahyi ve tarih, bir şekilde "birbirlerinin varlığına ait olmaya" devam etmektedir. Yukarıda sınırlı anlamıyla değindiğimiz 'yorum geleneği' kendi gerçekliğini ve meşruiyetini Kur'an vahyi ve tarih arasındaki bu karşılıklı 'aidiyet' alan ve sürecine borçludur.

Kur'an vahyinin anlam ufkunun tarihin potansiyelini ve tarihin anlam ufkunun Kur'an'ın anlam ufkunun potansiyelini teşkil etme süreci devam ettikçe, her ikisinin kesin bir yol ayırımına girmeyeceklerini söylemek mümkündür. Ancak, burada vurgulanması gereken nokta, 'yorum' dediğimiz çabanın söz konusu karşılıklı potansiyel ya da imkân alanlarını keşfedecek bir çaba olarak ortaya çıkması durumunda, her iki tarafın bir yol ayırımına girmeyecekleridir. Yorum, her şeyden önce imkân alanlarının 'görülmesi', yani 'keşfedilmesi'dir. Bu ise her şeyden önce, 'yorum'un, Kur'an vahyini ve tarihi, salt 'söz'e veya salt bilince indirgememesiyle mümkündür. Yorum, her ikisinin bilincin ötesine sarkma eğilimindeki 'varoluş ve imkân alanlarına' ısrarla dikkatini yönelttikçe, tarihin oluşum sürecine katkı yapan tarihsel bir hâdise olarak 'üretken yorum' hâline gelir. Kur'an vahyi, tarihsel varoluşu ve tarihe sunduğu imkân alanları; tarih ise, bilincin gerisinde duran varlığı ve Kur'an vahyine sunduğu varoluş ve imkân alanları nedeniyle, aslâ bilince indirgenemeyecek direnç noktalarına sahiptir.

Yorumun, Kur'an vahyi ve tarihin bilincin ötesine sarkma eğilimindeki varoluş ve imkân alanlarına ısrarla dikkatini yöneltmesinin gerekliliği, onları bu direnç noktalarına referansla en gerçekçi biçimiyle anlamanın mümkün olmasındandır. Kur'an vahyinin ve tarihin orijinalliği (kaynak oluşları), zaten dile gelmiş olan yönlerinden çok, henüz dile gelmemiş bu direnç noktalarında aranmalıdır. Kur'an'ı yorumlama çabası olarak Kur'an hermeneutiğinin, analitik açıklamacı yaklaşımlardan ayrıldığı temel nokta buradadır. Analitik açıklamacı (epistemolojik) yaklaşımlar, dikkatlerini 'zaten dile gelmiş olana' yöneltirken, Kur'an hermeneutiği 'henüz dile gelmemiş' olana (orijinal, kaynama noktasına) dikkat kesilir. Kur'an hermeneutiğinin en orijinal anlamıyla ele almaya çalıştığı

'gelenek' kavramı, süreklilik ve değişkenlik arz eden bu tarihsel kaynama noktasına gönderme yapar. Kısacası 'gelenek' kavramı Kur'an vahyi ve tarih arasındaki zamansal (dinamik) kesişme ya da kayna(ş)ma noktasını ima eder. Gelenek, aslâ tarih içinde söylenmiş ya da ortaya çıkmış tek tek söz ya da eserlerle özdeşleştirilemez. Aksi hâlde bu tıpkı 'dil'in (*langue*) 'söz'le (*parole*) özdeşleştirilmesi gibi bir hata olur.

Kur'an vahyi ve tarih arasındaki bu orijinal kayna(ş)ma noktası (gelenek), bize Kur'an vahyi ve tarih arasındaki ilişkinin, tarihselci yaklaşımda olduğu üzere, Kur'an vahyinin tarih zemini üzerinde temellendirilmesi veya –metafiziksel yaklaşımda olduğu üzere– Kur'an vahyinin 'tarihin kurucu sözü' şeklinde tek taraflı ele alınmasını değil, tam tersine bir oyun mantığı içinde düşünülmesi gerektiğini ima etmektedir. Kur'an vahyi, tarih ufku içinde belirdiği ândan itibaren tarih ile bir tür oyunu başlatmış ve günümüze değin bu oyunu sürdürmektedir.

Şimdi kanaatimizce bu oyunun bir parçasını teşkil eden bir başka noktaya, Kur'an'ın anlam ufku içinde tarihin genel bir soruya dönüştürülerek konumlandırılmasına kısaca göz atabiliriz. Bu noktada yukarıda sözünü ettiğimiz bir hususu tekrar dile getirmeliyiz: Kur'an'ın anlam ufku, aslâ tarihin olağan (gündelik, bilimsel, felsefî, edebî, siyasi) bir yorumu değildir. Onun anlam ufku aslâ bire bir tarihsel olaylarla örtüştürülebilecek şekilde bir gerçeklik referansına sahip değildir. O, tarihi veya tarihsel olayları konu edinirken aslâ kendisini tarih zeminine bütünüyle indirgemez; tam tersine, tarihi, belli ölçülerde kendi anlam zeminine yükseltir.[3] Onun tarihe yeni imkân alanları açmakta oluşu, kendi anlam ufkunun bütünüyle tarih zeminine inmeyecek bir başka düzlem teşkil etmesinden kaynaklanır.

Kur'an vahyi bir taraftan Âdem ve Havva'nın yaratılışı ve daha sonra yer yüzüne gönderilişiyle tarihin başlangıcına işaret ederken diğer taraftan kıyamet hâdisesi ve ahiret hayatından söz ederek tarihin sonunu ve ötesini tasvir eder. Zaman zaman diğer toplumların kaderlerine atıfta bulunur ve bizzat kendi vahiy tarihi içinde gerçekleşen bazı tarihsel olayları ve şahısları gündemine alır. Böylece başı, ortası ve sonu itibarıyla tarihi, kendi ufkunda anlamlandırırken özellikle 'ahiret' hayatına dikkat çekerek, tarihin kendi içinde kapalı bir süreç olmadığını ima eder. Daha da önemlisi, dile getirdiği tüm gerçeklerin şüpheye yer bırakmayacak ölçüde en açık biçimiyle öte dünyada ortaya çıkacağını söyleyerek, tarihin gerçekleri açığa çıkardığı kadar gizleyen bir süreç olduğuna işaret eder. Bu durumda tarih, içinde kaldığımız sürece doğru ve yanlışları ke-

[3] Kur'an metni baştan sona bu hususun örnekleriyle doludur. Sözgelimi "şehitlerin ölüler olarak anılmamasını" talep eden, "oku attığında onu atanın gerçekte Allah olduğu"nu bildiren ayetler aslâ belli bir tarihsel olayın kanıtlanabilecek bir tasvirini ya da açıklamasını değil; tam tersine belli bir tarihsel olayın farklı bir anlam düzeyine çekildiğini gösterir. Artık bu anlam düzeyi belli birtakım tarihsel olayların zemininde bütünüyle anlaşılabilecek şekilde tarihsel değildir. Tam tersine Kur'an vahyi tarihselleşirken aynı zamanda tarihi kendi anlam alanına çekmekle tarih ile kendisi arasındaki gerilimi korumaktadır.

sin olarak birbirinden ayırt edemeyeceğimiz puslu ya da gölgeli bir alan olarak görünür. Tarihin doğru ve yanlış taraflarının kesin olarak birbirinden ayrılması, tarih ötesinde duran ahiret hayatında gerçekleşecektir.

İmdi Kur'an'ın tarihe bu yaklaşımı, ilginç olarak, tarih ufku içinde yer alan Kur'an vahyi için de geçerli olacaktır. Yani Kur'an vahyi, kendi doğruluk iddiasının kanıtlanmasını, mutlak anlamıyla, ahiret hayatına ertelediği için, onun tarih içindeki konumu da puslu bir hâl almaktadır. Böylece Kur'an'ın anlam ufkunda ortaya çıktığı şekliyle tarih, âdeta Kur'an vahyi ile onun mutlak doğruluk iddiası arasında duran bir açık alan ve bu iddianın kanıtlanmasını erteleyen bir süreç olarak belirir. Buna göre, ne tarihin kendi doğruluk ve yanlışlığı ne de tarih ufkunda belirdiği şekliyle Kur'an vahyinin doğruluk iddiası açıkça ortaya konabilecek bir durumdadır.

Bu açıdan bakıldığında Kur'an vahyi, tarihi, âdeta kendi dışına açık referansta bulunmadığı için, doğruluk iddiası kanıtlanamayan ve içinde doğru söz kadar yalan sözün de bulunabileceği bir şiir metni gibi algılamaktadır. Doğruları ortaya çıkardığı kadar gizleyen tarih alanı ile şiir metni arasındaki bu benzerlik nedeniyle Kur'an'ın teleolojik (ve araçsalcı) tarih anlayışına sahip olmadığını ileri sürmekteyiz. Artık burada belli bir amaca göre açıkça yol haritası çizilmiş bir tarih değil, tıpkı şiir metnindeki kelimeler arasında olduğu gibi, doğru ve yanlış arasında mutlak bir ayırımın yapılmasına imkân vermeyen bir oyun alanı olarak tarih vardır. Ve Kur'an vahyi bu oyun alanına, doğrulara işaret etmek üzere aktif bir rol almak için girdiğini ima eder.

Yukarıda söylediklerimizden anlaşılacağı üzere, Kur'an vahyinin anlam ufku aslâ tarih zeminine tümüyle inerek tarihselleşmez. Çünkü o mutlak kanıtların ahiret hayatına ertelenmişliği bağlamında ileri sürdüğü doğruluk iddiasının belirlediği anlam ufku içinde tarihi yeniden anlamlandırır. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın doğruluk iddiası tarih alanı içinde mutlak biçimde kanıtlanamayacağı için, Kur'an vahyi aslâ bütünüyle tarih zeminine indirgenemez. Bu nedenle, tarih ufku ile Kur'an vahyinin anlam ufku belli ölçülerde kesişmekle birlikte aslâ aynı ufuk hâline gelmezler.

Bize öyle geliyor ki, Kur'an vahyi, içinde doğru ve yanlışların mutlak biçimde ayırt edilmesine imkân vermeyen tarih alanı içindeki oyuna bir taraftan doğruları göstermek amacıyla aktif bir rol içinde girmesi ve diğer taraftan kendi doğruluk iddiasının mutlak kanıtını tarih içinde mümkün görmemesi nedeniyle paradoksal yapısını korumakta ve böylece bütünüyle tarihselleşmesi mümkün olmamaktadır. Kur'an vahyi kendi paradoksal görünümü ile tarih içinde hakikatin 'elde hazır' bir şey olmadığını ve onun her zaman yeniden keşfedilmeyi bekleyen bir süreç olduğunu ima eder. Bu nedenle Kur'an vahyi tarihe, hakikatle randevulaşma çağrısını sürdüregelmiştir.

islâmiyât VII (2004), sayı 1, s. 39-60

Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD
PROF.DR., LEIDEN ÜNİVERSİTESİ, HOLLANDA
ÇEVİREN: İSMAİL ALBAYRAK
albayrak@sakarya.edu.tr

özet
Bu makale, Müslümanların inancını şekillendiren en temel İslam kaynağı olması dolayısıyla Kur'an'ın dinin anlaşılması ve yorumlanması konusundaki hermeneutik imkânlarını tartışmaktadır. Söz konusu metodik arayışın sunumu için öncelikle Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili temel doktrinlerin (Kelamullah, Kur'an'ın yaratılmamışlığı, İ'câzu'l-Kur'an vb.) tarihsel serüveni ve bu serüvenin arkasındaki temel saiklerin analizi yapılmaktadır. Böylece Kur'an hakkındaki özgün ve özgün olmayan doktrinler ayırımını yapma imkânı elde edilmektedir. Bundan sonra ise asıl konu olan Kur'an yorumu üzerinde durulmaktadır. Cevabı aranan soru ise şudur: Klasik müfessirlerin yaptığı gibi Kur'an'ı sade bir metin olarak algılayıp o metin üzerinde dilsel ve yapısal analizlere devam mı edeceğiz? Yoksa Kur'an'ı canlı bir hitap olarak algılayıp metin dışı farklı referansları göz önüne alıp politik ve öznel manipülasyonlardan kaçınarak yeni bir yorumsama metodolojisi mi geliştireceğiz? Bugün çağdaş düşünürler bazı modern edebiyat kuramı yöntemleri kullansa da Kur'an'a klasik müfessirler gibi sadece bir metin olarak yaklaşmaktadırlar. Hâlbuki, Kur'an, yaşayan bir fenomen olarak algılanmalı ve hem metin hem de metin dışı referanslar kullanılarak yeni bir anlama kuramı geliştirilmelidir. Bu makale, söz konusu uğraşın bir denemesidir. Müslüman düşünürler ancak Kur'an'ı çok daha farklı açılardan ele alarak daha önceden karşılaşılan yorum handikaplarından kurtulabilir.

anahtar kelimeler
Tanrı, İnsan, Kur'an, Vahiy, İletişim, Hermeneutik, Tefsir, Dil, Metin, (Dildışı) Bağlam.

'Kur'an Mushaf'tadır.
O tek başına konuşmaz; insanlar O'nu konuşturur.'
(Alî b. Ebî Tâlib)

Bu makale, hermeneutik konusunun bütün yönlerini ele alma iddiasında değildir. O sadece, çok geniş bir açıdan İslam'ı, onun en temel metni olan Kur'an'ı izah yoluyla, anlamak ve açıklamak için örnek ortaya koyma imkânını sunmayı hedeflemektedir. Benim çıkış noktam ise, son zamanlarda İslami söylemde hâkim olan İslam'ın anlamının siyasi manipülasyonu fenomenidir. Kur'an, İslam'ın en temel kaynağı kabul edildiği ve Hz. Muhammed'in Sünneti'yle birlikte tek bilgi kaynağını oluşturduğu için makalem, ilahi bir kitap olarak algılanmasıyla ilişkili temel doktrinleri (prensipleri) yeniden gözden geçirerek Kur'an'ın rolü üzerinde yoğunlaşacaktır. Onun tanımının farklı boyutları

klasik kelami tartışmalar bağlamında tarihsel ve semantik açıdan incelenecektir. Ardından metinsel sınırlar içerisinde hermeneutik prensiplerin nasıl geliştirileceği sorusu gündeme getirilecek ve bazı önerilerde bulunulacaktır. Böylece bu sunum devam eden projenin bir parçası kabul edilebilir. Dolayısıyla, başlık 'Kur'an Hermeneutiğine Doğru' (olmuştur).

1. Manipülasyondan Hermeneutiğe Kur'an Tefsiri

Mısırlı Müslüman bir vatandaş olarak çağdaş dinî söylemde İslam'ın mânâsının nasıl manipülasyona açık olduğunu büyük bir kaygı ve endişeyle müşahede ettim. Hayat tecrübem 1960'lardan 1970'lere kadar çok farklı İslam yorumlarını ihtiva eder. 1960'ların hâkim dinî söylemi, İslam'ın sosyal adalet dini olduğudur; Mısır'ın resmî İslami kurumu olan Ezher'de çalışan seçkin ilim adamları tarafından iki ana konuyu işleyen devasa bir literatür ortaya çıkarılmıştır: İslam ve sosyalizm ile İslam ve Arap milliyetçiliği. İslam'ın sosyal ve millî yönleri yanı sıra cihad kavramının da propagandası yapılıyordu. Bu da bizi Siyonist ve emperyalist tehdide karşı mücadele etmek konusunda harekete geçirmekteydi. 1970'lerde serbest pazar ekonomisi politikasının kabulü sonucu İslam, özel mülkiyeti koruyan bir din oldu. Bu yükselen (popüler) yeni söylem, o kadar ileri götürüldü ki, ilk uygulamaya konduğunda bir hayli İslami kabul edilen Toprak Reformu Kanunu (1954) gayri İslami kabul edildi. İşledikleri tarlaların sahibi hâline gelen milyonlarca Mısırlı çiftçi, bu toprakları ilk sahiplerine vermeye zorlandılar. Ayrıca miras hukuku vergisi Şeriat'a aykırı kabul edilerek iptal edildi. 1979'daki Camp David Anlaşması'na zemin hazırlayan İsrail'le barış görüşmeleri sürecinin başlamasıyla da İslam barış dini olmuştur.

Beni akademik kariyerimin başından beri endişelendirmeye başlayan soru: Kur'an'ın pragmatik tefsiri tarafından oluşturulan etkiden kaçmak mümkün müdür, şayet mümkünse, nasıl? İlk kitabımda[1] klasik kelamda Kur'an metnine uygulanan farklı yorum yöntemlerini incelemeye başladım. Mutezile olarak bilinen akılcı kelam okulu tarafından 9. asrın başlarında, bir taraftan Kur'an'daki antropomorfik (insanbiçimci) Tanrı anlayışını, diğer taraftan da kader doktrinini (önceden tayini) destekler gibi görünen ayetleri açıklama gayretleri çerçevesinde Arap belâgatine dahil edilen 'metafor/mecaz' kavramının ortaya çıkışını inceledim. Mutezile 'mecaz' kavramını, 'müteşabih' olarak kabul edilen ayetlerin yorumunda dilsel bir araç olarak kullanmaktadır. Bu, Kur'an metnini Mutezilenin aşkın standartlarına göre yorumlamak için kuvvetli bir araç oluşturdu: Kendi görüşlerine uygunsa, söz konusu ayetler, 'muhkem/mubîn', dolayısıyla 'mecazi' (metaforik) bir yoruma ihtiyaç duymayan olarak nitelendirildi; ayetler görüşlerine uymuyorsa, 'müteşabih' kabul edildi ve 'mecazi' bir yoruma tâbi tutulması gerekli görüldü. Mutezile ve Mutezile karşıtı söylemlerin mukayesesinde varılan temel sonuç, Kur'an'ın, hararetli siyasi ve entelektüel tartışmaların savaş alanı

[1] *el-İtticāhu'l-'aḳlī fi't-tefsīr: Dirāse fī ḳaḍiyyeti'l-mecāz fi'l-ḳur'ān 'inde'l-Mu'teẕile*, Arap Kültür Merkezi, Kazablanka-Beyrut, ilk baskı 1982'de yapıldı. Daha sonra çok sayıda yeni baskıları yapılmaya devam etmiştir.

olduğudur. Bu mücadele, Kur'an metninin yapısının en önemli bağlantılarından birisi üzerinde yer almaktadır (3. Âlu İmrân, 7).[2] Hem Mutezile hem de hasımları, Kur'an'ın *muḥkem* (açık) ve *muteşābih* (kapalı) ayetler içerdiği ve 'muhkem'in 'müteşabih'in açıklığa kavuşması için bir kriter oluşturduğu prensibinde aynı fikirdedir. Bununla birlikte, uygulamaya gelindiğinde görüş ayrılıkları baş göstermektedir. Bu nedenle, ihtilaf sadece Kur'an'ın anlamı etrafında dönmemekte, aynı zamanda onun yapısını da içermektedir. Mutezilenin 'muhkem' kabul ettiğini hasımları 'müteşabih' kabul etmişler veya bunun aksi olmuştur.

Kur'an'ın yapısı ve anlamıyla ilgili sürdürülen bu tür entelektüel tartışmalar, açıklık (*muḥkem*) ve kapalılık (*muteşābih*) ikilemi olarak ilk hermeneutik ilkeyi oluşturmaktadır. Yalnız Mutezililiğin bir tür entelektüel egzersizden dolayı başlamadığını, aksine modern ile geleneksel güçler arasındaki teolojik ve sosyopolitik mücadele sonucu ortaya çıktığını belirtmekte fayda vardır. Mesela ilahi takdir (önceden belirleme cebr veya kader) fikri, Emevi hanedanının mutlak siyasi idaresinin teolojik ifadesiydi. Mutezilenin insanın hür iradesiyle ilgili ısrarı –ya da en azından insanın günahlarından Tanrı'yı sorumlu tutmanın gayri meşruluğu düşüncesi– Emevilerle mücadele vasıtasıydı. Mutezilenin güçlü rasyonel duruşunun bir başka nedeni ise, onların İslam'ı diğer dinlere, özellikle de Hıristiyan cedelcilere (*polemicist*) karşı savunmaya zorlanmalarıdır. Onların argümanlarının kabul görebilmesi için mantıksal açıdan kuvvetli olması gerekmekteydi.

Mutezilenin entelektüel hasımları, bütün ayetlerin lafzi (literal) yorumlanması gerektiği görüşünü savunan hadisçilerdir (gelenekçiler). Bu yorum, onları, bütün ilahi sıfatların varoluşsal hakikatini, bütün eskatolojik (uhrevi) suretlerin hakikatini, hatta Tanrı'nın insan gözüyle görülebileceğini söylemeye kadar götürdü. Mutezile, ilahi metnin lafzi yorumunun dinî bir ödev olduğu görüşüne, insanın kaderini yerine getirebilmesinin önünde engel gördüğü için karşı çıkmıştır. Onlar (Mutezile), Tanrı'nın bizzat kendisinin insanoğluna akli melekelerini kullanarak gerçek bilgiyi elde etmesi görevini yüklediğine inanmaktadır.

Arapça eserlere ilaveten Aristo üzerine yaptığı çeviri ve yorumlar vasıtasıyla Batı aydınlanmasına katkı sağlayan büyük filozof İbn Ruşd (1126-1198), Kur'an metninin anlamını felsefi bulgulara açmak için, Mutezili sistemi daha da geliştirdi. İbn Ruşd'e göre, Kur'an, üç çeşit semantik ifade tarzını içermektedir. İlki ve en yaygın olanı, kalabalıklara seslenilen haricî şiirsel (*ḫiṭābī*) biçimdir; ikincisi kelamcılara hitap etmek için düşünülmüş tartışmacı (*cedelī*) biçimdir; üçüncüsü filozoflar için düşünülen en saf ve dakik felsefi (*burhānī*) biçimdir.[3]

[2] "Kitabı sana indiren O'dur. Onun ayetlerinin bir kısmı *muḥkem* (açık) olup bunlar Kitabın esasıdır. Ayetlerin bir kısmı ise *muteşābih*tir. Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşabih kısmına tutunup onlarla uğraşır dururlar. Hâlbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başka kimse bilemez. İlimde ileri gidenler: 'Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsi de Rabbimizin katından gelmiştir' derler. Bunları ancak tam akıl sahipleri düşünüp anlar." Bu makalede Kur'ani referanslar daima standard Kahire baskılarına göre hazırlanmış Mushaflardaki sure ve ayet numarası şeklinde verilecektir. Meâller için Yusuf Ali'nin çevirisi sadece yardımcı olmak için kullanılmıştır.

[3] Bkz. *On the Harmony of Religion and Philosophy*, İbn Ruşd'ün George Hourani tarafından çevirisi, E. Brill, Leiden 1992, III. Bölüm.

Bu teori Muhyiddîn İbn Arabî tarafından daha da geliştirilmiştir; ki bu benim ikinci kitabımın konusudur.[4] Bu kitapta, Kur'an'ın siyasetle ilgisi olmadığı farz edilen tasavvufi çerçevedeki yorumunu incelemeye giriştim. İspanya'da doğan Endülüslü büyük âlim Muhyiddîn İbn Arabî en önemli eserini (*Mekke İlhamları/el-Futūḥātu'l-Mekkiyye*) Mekke'de yazdı ve 638/1279'da Suriye'de vefat etti. İbn Arabî'nin hermeneutik projesini Eflatun'dan İbn Ruşd'e kadar var olan bütün bilgileri Kur'an'a entegre etme (birleştirme/bütünleme) girişimi oluşturmaktadır; o İslam'ı sonsuz bir projeye çevirmek istiyordu; böylece Hıristiyanlık, Yahudilik ve diğer bütün dinlerle uzlaşabilir, hatta onları içerebilir. İbn Arabî'nin şiirlerinde ifade ettiği gibi, İslam kapsayıcı bir aşk dini olmalıdır. Sufi yorumsama metodu, temelde her ayete uyarlanabilecek dört semantik (anlam) katmanı fikrine dayanmaktaydı: *ẓāhir*, *bāṭın*, *ḥadd* ve *maṭla'*. Kur'an'ın bu tür anlam yapıları mutasavvıfların kelamcılar tarafından kullanılan muhkem ve müteşabih ikileminden kaçınmalarını sağlamıştır. Çünkü her bir katman, üst sınıra götürmekte ve karşıtlıksız, ikilemsiz alt sınırı da ihtiva etmektedir. Ayrıca bu, eğitim ve entelektüel kapasitelerine bakılmaksızın bütün inananlara Kur'an'a kolay yaklaşma imkânı vermiştir.

Bununla birlikte İbn Arabî'nin projesi daha çok Endülüs toplumunun ürünüdür ve bu caddelerinde Provansça,* kilisede Latince, divânlarda Arapça ve farklı yerlerde sayısız yerli lehçenin konuşulduğu dil, kültür ve etnik çoğulculuğa dayanmaktadır. O, bütün bu unsur ve grupların arasının uzlaşması (telifi) projesidir. İbn Arabî'nin kendi ütopyasını planladığını söylemeye gerek bile yoktur. Öyle bir plan ki, gücünü bir taraftan kendi toplumundaki yükselen gerginlik ve ihtilaftan, diğer taraftan da yaşadığı dönemde İslam dünyasının sosyopolitik tarihsel bağlamından almaktadır.

Böylece ben, Kur'an yorumunun (tefsirinin) sosyopolitik ve kültürün etkisinden hiçbir zaman bağımsız olmadığının ve olamayacağının farkına vardım. Onun da ötesinde, bazen bu etki, sınırlarını aşarak dinî metnin anlamının kasıtlı olarak siyasi manipülasyonu hâline gelir. Bundan dolayı 'metin/kitap' kavramının iyice araştırılmasının gerekliliğini hissettim. Bu tür bir araştırmanın sonucu ise benim üçüncü kitabımdır (1990).[5] Niyetim, yorum sorununu tartışmadan önce, birinin öncelikle yorumlanacak metnin tabiatını tanımlaması ve bu metnin çalışılmasını belirleyen usûlleri incelemesidir. Sosyal ve kültür hayatını derinden etkileyen dinî metin, tefsire ne kadar yardımcı olduğu ve içerdiği anlamların sınırı belirlenmeksizin yorumcunun ideolojik insafına bırakılırsa metin her türlü ideolojiyi konuşmaya zorlanmış olur. Aşağıdaki bölümde yukarıda ismi zikredilen kitapta temel düşüncesini geliştirmeye çalıştığım son araştırmamı tartışacağım.

[4] *Felsefetu't-te'vīl: dirāse fī te'vīli'l-ḳur'ān fī Muḥyīddīn ibn 'Arabī*, Arap Kültür Merkezi, Kazablanka-Beyrut. (İlk baskı 1983, bunu yeni baskıları takip etmiştir.)

* Provenca, Fransa'nın bir eyaletinin adıdır. Provença ise o eyalette konuşulan dildir.

[5] *Mefhūmu'n-naṣṣ: Dirāse fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Arap Kültür Merkezi, Kazablanka-Beyrut. (İlk baskı 1990, diğer baskılar bunu takip etmiştir)

2. Kur'an Nedir?

Kur'an'ın tabiatını tam olarak tanımlayabilmek için, işe en baştan başlamak zorundayız. Diğer bir deyişle, bu olaya verilen özel ismin anlam ve delaletini açıklayarak başlamamız lazım. Dilciler, Kur'an kelimesinin ya *ḳarane* (bir araya getirmek, toplamak) ya da *ḳara'e* (okumak) fiillerinden türediğini önermektedirler.[6] Hz. Muhammed'e Kur'an'ın ilk defa şifahi aktarılması açık gerçeğinden dolayı, ben ikinci sözcüğü tercih etmekteyim. İslami literatürün birçok yerinde açıklandığı üzere, Kutsal Ruh her buluşmada Hz. Peygamber'e bazı ayetleri aktarır ya da ilham ederdi, o da bundan sonra o ayetleri sahabeye okurdu.

İslami kaynaklara göre, ayetler ya da pasajlar, surelere yerleştirilmekte ve –kısmen de olsa– bir çeşit yazıya geçirilmekteydi. Ancak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu sureler toplanmış, düzenlenmiş ve sonunda da kitaba yazılmıştır, *el-Muṣḥaf*. Fakat, Kur'an'ın yazıya geçirilmesine rağmen, ilk Müslüman toplumunun günlük hayatında o hiçbir zaman yazılı bir metin muamelesi görmemiştir. Onun kitap muamelesi görmek için baskı (matbaa) asrına kadar beklemesi gerekmekteydi. Bugün Kur'an basılı bir metin olmasına rağmen, Müslümanlar için önemli olan onun ezberlenmesi ve 'tecvîd' kurallarına göre okunabilmesidir.

Son olarak Müslümanların günlük hayatlarını etkileyen Kur'an dilinin estetik özellikleri, genelde, onun sözel okunuşuyla, tilavetiyle, ilişkilidir. En önemli estetik etkilerinden birisi de, özel ya da birlikte okunduğunda onun şiirsel dilinden hâsıl olmaktadır. Bu nedenle, hem bireysel hem de toplumsal yaşamda Kur'an okumak çok önemli bir uygulamadır. Neredeyse her etkinlikte Kur'an pasajları okunmaktadır: Evlilik, cenaze, bayramlar ve bazı kutlamaların başlangıcında. Burada ritüelleri, farz namazları veya diğer dinî etkinlikleri zikretmeye gerek duymuyoruz.[7] Plan ve proje, toplantı, kutlama vb. açılışlarda Kur'an ayetlerini okuma, her zaman icra edilmektedir. Kur'an okumak, cenaze merasimlerinin en esaslı parçasını teşkil eder; mesela, cenaze yıkanırken (*ğasl*), cenaze namazı (*ṣalātu'l-cenāze*) ve taziye anında (*azā'*) –ki iki usta okur (para karşılığında)– ya ölünün evinde ya da en yakın camide Kur'an okurlar.

İkinci adım, tanımın farklı boyutlarını ortaya çıkarmak için bütün Müslümanlar tarafından yapılan Kur'an tanımını analiz etmektir. Kur'an, 23 yıllık bir süreçte sade bir Arapçayla Hz. Muhammed'e gönderilen (vahyedilen) Allah

[6] *Ḳara'e* fiili Kur'an'da 17 kez geçmektedir. Çoğunlukla 'okumak/*recite*' anlamındadır. Okunan daima Kur'an'dır ve genelde Hz. Muhammed tarafından okunmaktadır (16. Nahl, 98; 17. İsrâ', 45; vb.) Yalnız erken bir bağlamda vahyi Hz. Muhammed'e okuyan bizzat Allah'tır: "Biz Kur'an'ı okuduğumuzda, onun okunuşunu izle" (75. Kıyâme, 18) ve geç bir bağlamda da (73. Müzzemmil, 20) okurlar inanan kimselerdir. Fiil aynı zamanda dört veya beş ayette 'kitabı' 'okumak/*read*' anlamına gelmektedir. 17. İsrâ', 93. ayette bazı kâfirler Hz. Muhammed'den göğe çıkıp kendilerine okuyacakları bir kitap getirme istemiyle meydan okumuşlardır. Üç ayet (17. İsrâ', 14, 71 ve 69. Hâkka, 19) Kıyamet günü okunacak olan amel defterine (hesap kitabına) işaret etmektedir. Ve bir ayet (10. Yûnus, 94) de Hz. Muhammed'den önce kitap okuyan (*recite/read*), muhtemelen Yahudi ve Hıristiyan muasırlarına referansta bulunmaktadır. (Bkz. *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, V. 400)

[7] William A. Graham, *Beyond the Written Word: oral aspect of scripture in the history of religion*, Cambridge University Pres, 1993, özellikle üçüncü bölüm.

Kelamı'dır. Bu, kültür ve kelami farklara bakılmaksızın bütün Müslümanların İslam düşüncesi tarihince tartışmasız kabul ettikleri tanımdır. Bu tanımda biz üç özellik belirlemekteyiz: *Kelāmu'llāh*, Kur'an ve vahiy (*vaḥy* veya *ilhām/revelation or inspiration*). Bu üç kavram, sözlüksel ve dilsel/anlam (*lexically and semantically*) açısından özdeş midir? Bunlar aynı anlama mı gelir ya da delalet eder? Görülen o ki, modern İslami söylemde bunlar eşanlamlı muamelesi görmektedir. Hâlbuki klasik kelamda, Kur'ani kullanımda da yansıtıldığı gibi, her birinin farklı anlamlara geldiği konusunda belirli bir farkındalık vardı.

3. Allah'ın Kelam'ı ne demektir?

Kelâmullâh insani dille ifade edilmiş mesajın içeriği midir? Ya da o, esaslı bir parça olarak dili de içerir mi? Konuyla ilgili en açık Kur'ani ifade, Allah'ın sözlerinin nihayetsiz ve tüketilemez olduğunu vurgulayan 18. Kehf, 109 ve 31. Lokmân, 27. ayetlerde zikredilmektedir: "Şayet yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem, bütün okyanuslar mürekkep, hatta o okyanuslara yedi deniz daha katılıp bütün onlar da mürekkep olsaydı Allah'ın Kelamı hiç tükenmezdi." Allah'ın Kelamı'nı sınırlandırmak mümkün değilse de, bir metin olarak Kur'an mekânla (*space*) sınırlıdır. Kur'an, Allah Kelamının yalnız belirli bir tezahürünü temsil edebilir.

Fakat Kur'an kendisine birçok pasajda Allah'ın Kelamı (*kelāmu'llāh*) şeklinde referansta bulunarak, Allah'ın Kelamı ile Kur'an'ın özdeşleşmesini teyit eder gibi görünmektedir. Allah'ı mütekellim olarak algılamak, çok karmaşık güçlükleri ortaya çıkarır ki, (bu görüşler) gerçekte on iki yüzyıl önce oldukça canlı bir şekilde tartışılmıştır. Konu, Müslüman kelamcılar tarafından geniş bir şekilde tartışılmış ve bu da *ḫalḳu'l-ḳur'ān* meselesinde sorgulanmalara (*miḥne*) sebep olmuştur.

Kur'an, Allah'ın Kelamıdır. Yüzyıllar boyunca Müslümanlar arasında bu doktrin (mesele) hakkında hiçbir ihtilaf olmamıştır. Bununla birlikte, tartışma daha çok Kur'an'ın yaratılmış mı yoksa ezelî mi olduğu sorusu etrafında yoğunlaşmıştır. Mutezile, genellikle Kur'an'ın yaratılmışlığı üzerinde ısrarcıdır. Bunun sebebi ise, tevhidi (Allah'ın birliğini), Allah'ın yanında başka ezelî varlıkların kabulünden kurtarmaktır. Fakat Hanbeliler, Allah'ın Kelamını 'yaratılmışlık' sıfatıyla vasıflandırmayı reddettiler. Siyasi otorite başlangıçta 'Kur'an'ın yaratılmışlığı' prensibini benimsemişti. Bundan dolayı 'Kur'an'ın yaratılmamışlığı' doktrinini kabul edenler baskı altına alınmıştır. Halifenin ideolojik yaklaşımı değişerek Hanbelî eğilimi desteklediğinde ise, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunanlar sıkıntı çekmek zorunda kalmışlardır. İhtilaf bid'at ehlinin (*heterodox*) aleyhine, Sünniliğin lehine (*orthodoxy*) siyasi bir şekilde çözülmüştür.[8]

Daha sonra geliştirdikleri teoriyle Eşariler bir taraftan Allah'ın ezelî kelamı ile onun tezahürü arasını, diğer taraftan da sözel okuyuşla (kıraatla) okunanın içeriğinin (*recited content*) arasını ayırdılar. Onlar ezelîliği, Allah'ın bizzat Kelamına atfettiler; yaratılmışlığı ise, insanın sesleriyle ifadelendirilişine (söylenmesine) izafe ettiler.[9] Fakat Kur'an'ın ezelî (yaratılmamış) olduğu, İslam kelamında hâ-

[8] J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech*, Brill, Leiden 1976, s. 1-3

[9] J. Van Ess, "Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology", ed. Stefan Wild, *The Qur'an as Text*, Leiden, E.J. Brill 1996, s. 182

kim doktrin olageldi. Hıristiyan teoloji tarihindeki benzer mesele ise başka bir yönde gelişti. Van Ess'e göre bunun sebebi, teolojinin dört çeviri İncil temelinde şekillendiği Hıristiyanlıkta ezelî kelam fikrinin aşırı bir doktrin olmasıdır.[10]

4. Vahiy Nedir?

İkinci konu ise iletişim süreci ya da Allah Kelamı'nın hangi kanal vasıtasıyla Hz. Muhammed'e vahyedildiği, yani *vaḥy* kavramıdır. Kelimenin etimolojik anlamı, bir çeşit 'gizemli sessiz/sözsüz iletişim' biçimidir. Kelimenin hem İslam öncesi literatürde hem de Kur'an'daki kullanımı farklı varoluş seviyelerinden iki varlığın katıldığı 'gizemli sözsüz' iletişim modeli biçimini gösterir.[11] Bununla birlikte, Kur'an'ın vahyedilmesi sürecine üç (kişi) katılmaktadır: Allah, aracı olarak melek ve alıcı olarak Hz. Peygamber. Her ne kadar 'gizemli sözsüz iletişim' çağrışımı tam olarak ortadan kalkmamışsa da, aracının varlığı, sözsüz iletişim kavramını teolojik bir meydan okumayla karşı karşıya getirmiştir.

Kur'an, vahyin, önceki kitapların gönderildiği bir yöntem olduğuna devamlı işaret eder. Bu nedenle vahiy, Izutsu'nun iddia ettiği gibi, Kur'an'la özdeş kabul edilemez;[12] vahiy, genellikle Allah Kelamı'nın insanlığa gönderildiği bir vasattır. Kur'an, Allah ile insan arasındaki muhtemel iletişimin üç yoldan gerçekleşeceğini açıkça göstermektedir: Allah, "vahiy/ilham* yoluyla veya bir perde arkasından hitap eder yahut peygamberine Kendi izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir" (42. Şûrâ, 51).

İlk yol olan ilham açıktır ki, sözsüz bir iletişim biçimidir. Perde arkasından iletişim olan ikinci yol, vasıtasıyla Allah, Hz. Musa ile bir dağın ve/veya siper arkasından konuşmuştur. Fakat Allah'ın Hz. Musa ile 'nasıl' konuştuğu sorusu tekrar benzer güçlükleri ortaya çıkarmaktadır ve biraz önce işaret edilen Kur'an hakkındaki tartışmaların tam ortasında (bu güçlükler) bulunmaktadır. Üçüncü yol ise, Kur'an'ın vahiy şekli olduğuna inanılmaktadır. Burada aracı elçi Cebrail'in görevi Allah'ın Kelamını sözsüz iletişim yöntemi olan vahiy vasıtasıyla Hz. Muhammed'e iletmektir. Buradan çıkacak sonuç ise vahyin, semantik açıdan Kur'ani kullanım olan Allah'ın sözü (*speech*) ile müteradif olamayacağıdır.

5. Allah Arapça mı Konuşuyor?

Üçüncü olarak Kur'an'ın tekrar ederek vurguladığı sade/açık bir Arapçayla vahyedildiği, *bi-lisānin 'arabiyyīn mubīn* ne ifade eder? Kur'an'a göre, Allah Hz. Muhammed'i insanlara mesajını iletmek üzere elçi olarak seçmiştir. Bu durum *risālet* (mesaj) kavramını ortaya çıkarır ki, o da açık bir şekilde Kur'an'ın 'içeriğinin'

[10] Agm., s.193

[11] Toshihiko Izutsu, "Revelation as a Linguistic Concept in Islam", *Studies in Medieval Thought*, The Japanese Society of Medieval Philosophy, Tokyo, c. 5, 1962, s. 122-167

[12] *Age.*, s. 138. Izutsu vahyi, kendi analizlerinin esaslı bir şartı olan kelamla tanımlayarak işe başlamaktadır, bundan dolayı farklı Kur'an terimlerini karıştırmaktadır.

* Ebû Zeyd bazen *'revelation/vaḥy'* kelimesiyle *'inspiration/ilhām'* kelimelerini birbiri yerine kullanmaktadır. Bu ayetin meâlinde *inspiration* terimini tercih etmektedir. Bazen de *inspiration* kelimesinin kullanımında bilinçli bir seçimin olduğu da gözlemlenmektedir.

dilsel ifadeden ayrı olduğunu çağrıştırmaktadır. Kur'an'a göre, mesaj olarak İslam, Araplara tebliğ etmek için Hz. Muhammed'e gönderilmiş yeni bir din değildir, bilakis esas itibarıyla İslam, evrenin yaratılışından günümüze kadar bütün peygamberlerin tebliğ ettiği mesajdır. "O, dini doğru anlayıp hükümlerini uygulayın ve o hususta tefrikaya düşmeyin diye din esasları olarak Nuh'a emrettiğini, hem sana vahyettiğimizi, keza İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya emrettiğimizi sizin için din kıldı" (42. Şûrâ, 13). "Nuh'a ve ondan sonraki nebilere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına, İsa'ya, Eyyüb'e, Yunus'a, Harun ve Süleyman'a da vahyettik. Davud'a da Zebur'u verdik" (4. Nisâ', 163). Bundan dolayı Kur'an'da her peygamberin Müslüman olduğu kabul edilmiştir (Bkz. 6. En'âm, 163; 7. A'râf, 143; 10. Yûnus, 72, 84, 90; 27. Neml, 31, 38, 42, 91; 39. Zümer, 12; 46. Ahkâf, 15 vb.). İslam, sözlük anlamına göre, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mutlak teslimiyettir. Kur'an ısrarla şunu vurgular: "Kim yüzünü Allah'a yöneltirse onun Rabbi katında mükâfatı olacaktır. Onlar ne korkuya maruz kalacak ne de üzüntü duyacaklardır" (2. Bakara, 112).

Her ne kadar iddia edildiği üzere Kur'an evrensel ve bütün insanlar içinse de, Kur'ani mesaj açık bir Arapça ile ifade edilmiştir. Çünkü Allah devamlı elçi gönderdiği topluluğun dilini dikkate alır. "Biz her peygamberi, kendi milletinin diliyle gönderdik, ta ki onlara hakikatleri iyice açıklasın..' (14. İbrâhîm, 4). Öyleyse, Kur'an'ın lafzi ve mutlak anlamda Allah'ın Kelamını sunduğu varsayımı zor görünüyor. Bu varsayıma göre, Allah'ın Kelamı, sadece Kur'an'la sınırlıdır ve önceki kitaplar, Allah'ın Kelamını kendi orijinal dilleriyle sunma hakkından mahrum bırakılır. Bu ise, en azından Arap Müslümanların yaptığı gibi, Arapçayı doğrudan mukaddes bir dil olarak kabul etme düşüncesine götürmüştür; ki İslam düşüncesindeki bu gelişmeyi Izutsu bir türlü anlayamamış veya izah edememiştir.[13]

Öyleyse Kur'an, Allah'ın Kelamının melek Cebrail aracılığıyla Hz. Muhammed'e ilham edilen bir tezahürüdür. Böylece biz, Kur'an'ın üç yönü arasında bir ayırım yapabiliriz, yani onun muhtevası (içeriği), dili ve yapısı. Kur'an'ın ilahiliğinin onun kaynağıyla sınırlı olduğu hakkında herhangi bir ihtilaf da söz konusu olamaz. İçerik ise, kültür ve tarihsel açılardan belirlenen dilsel yapıyla çok kuvvetli bir ilişki içerisindedir. Başka bir ifadeyle, Allah Kelamının ilahi içeriği insan dilinde ifade edilmişse, burası, genelde bütün kitapların özelde ise Kur'an'ın temel insani boyutlarını temsil eden dilin hakimiyet alanıdır.

6. Kanonizasyon (Kur'an'ın Mushaf Hâline Gelmesi)

Kur'an'ın yapısı nedir? İki gerçeği dikkate aldığımızda insani boyut çok açıktır. Birincisi Kur'an tedricen inmiştir. İkincisi ise Kur'an'ın iki kapak arasına getirilmesi (*canonization*) süreci insani uğraşa dayanmaktadır.

Parça parça indirilmesiyle Kur'an, indiği toplumun istek ve ihtiyaçlarına karşılık vermektedir. Kur'an'da Müslümanların istekleri, çok sık zikredilen *yes'elûneke* (onlar sana sorarlar) (on beş kez geçmektedir) ifadesinde yansı-

[13] *Age.*, s. 166

maktadır. Kur'an'ın cevaplandırdığı bu sorular, farklı ilgi alanlarını kapsamaktadır. Sorular 'içki ve kumar', *el-ḫamr ve'l-meysir* (2. Bakara, 219), 'yetim kızlar, *el-yetāmā* (2. Bakara, 220), kadınların adetleri, *el-maḥīḍ* (2. Bakara, 222), helal-haram yiyecekler (5. Mâ'ide, 4), sadaka, *el-infāḳ* (2. Bakara, 215, 219), haram aylarda savaş (2. Bakara, 217), savaş ganimetleri, *el-enfāl* (8. Enfâl, 1) hakkındadır. Kur'an, bu sorulara cevap vermekle, çok sayıdaki hukuki yönü tedricen seslendirmiştir. Bu (soru cevap) ise, Allah'ın Kelamı ile insanın ilgisi arasında karşılıklı (diyalektik) ilişkiyi yansıtmaktadır.

Çok sayıda Kur'an ilimleri (*'ulūmu'l-ḳur'ān*),[14] Kur'an ile ilk Müslüman toplumun gerçekleri arasındaki bu diyalektik ilişkiyi açık bir şekilde göstermektedir. Bu noktayı detaylandırmaya gerek yoktur; modern dönemde Kur'an ilimlerinin farklı yönlerini ve imgelerini analiz etmeye zaten koca bir kitap adadım.

Allah'ın Kelamında bir başka insani etki yönü de kanonizasyon süreci vasıtasıyla görülebilir. Fakat bu süreç, sadece okunamayan Hz. Osman'ın Mushaf'ına okunuş ve harekeleme işaretlerinin uygulanmasıyla sınırlı değildir. Kur'an'ın iki kapak arasına getirilmesi (kanonizasyon), Kur'an ayet ve surelerinin iniş sırasına göre tertip edilmeyen mevcut düzenini de içerir. Mevcut düzen *tertību't-tilāve*, kronolojik düzen ise *tertību't-tenzīl* olarak adlandırılır. Bu tür bir yeniden düzenleme, her bir vahiy pasajının, kısmen de olsa, tarihsel ve durumsal bağlamını yıktığına işaret etmek önemlidir. Böylece semantik yapı, ortaya çıkmasına vesile olan özgün gerçeğin üzerine çıkarılmıştır. Bununla birlikte kelâmullâhın tam olarak bilinmeyen özgün içeriği –ki bununla onun Arapça ifade edilmeden önceki durumu anlatılmaktadır– ilahi ve mukaddestir, bu özgün içeriğin açık ifadelenişi ise, ne ilahi ne de mukaddestir. Mutezilenin Kur'an'ın yaratılışıyla ilgili doktrini veya Eşari doktrini tercih edilsin sonuç aynıdır: Okuduğumuz ve yorumladığımız Kur'an, kesinlikle Allah'ın Ezelî-Ebedî Kelamıyla özdeş değildir.

7. Dilin Zaferi

Kur'an dilinin araştırılmasında ihmal edilmemesi gereken diğer bir nokta da, etkisini gösterme imkânı sağlayan bir söylem olarak özgünlüktür (Kur'an'a haslık). Gerçekte Kur'an dili, Arap dilinin (*lisān/language*) özel bir sözünü (*kelām/parolé*) temsil eder ve her söylem (*parolé/discours*) gibi o da sözlük, gramer, sözdizimi, anlam ve retorik açısından Arap dilinin kurallarına tâbidir. Bununla birlikte, kendi söylemlerini sunarken geliştirdikleri özel dinamikler yoluyla, parolé onların kendi dillerini etkiler. Kur'an dilinin Arapçayı etkilemesini sağlayan özel dilsel dinamikler linguistik işaretleri (*signs*), kelime haznesini semiyotik (gösterge) işaretlerine aktardı. Başka bir ifadeyle, Kur'an dili, çok sayıdaki Arapça kelimeyi sadece mutlak gerçeği, Allah'ı gösteren semiyotik alana nakleder. Bu aktarımın işlevi ise, Allah'ın görünmeyen ilahi gerçekliğini tesis etmek için, görünen gerçeklikten kurtulmayı sağlamaktır. Bu yüzden, Kur'an'a göre gö-

[14] *'İlmu'l-Mekkī ve Medenī* (Kur'an pasajlarının nerede indiğini belirleyen ilim), *'ilmu esbābi'n-nuzūl*, *'ilmu'l-nāsiḫ ve'l-mensuḫ*, vb.

rünen âlemdeki bütün gerçeklikler, Allah'ı gösteren işaretlerden (*āyāt/signs*) başka bir şey değildir. Allah'ı gösteren işaretler sadece canlı-cansız tabii fenomenler değil, Kur'an'da anlatılan insanlık tarihiyle (geçmiş peygamberlerle) ilgili pasajlar da bir dizi işarettir.[15] Doğru ve yanlış (*el-ḥaḳḳ ve'l-bāṭıl*) veya zalim ve mazlum (*el-mustaḍʿafīn ve'l-mustekbirīn*) arasındaki bitmeyen mücadele Kur'an'da Allah'ın değişmeyen sünnetinin işaretleri olarak takdim edilmiştir.

Kur'an dili, insan dili olmasına rağmen, mânânın semiyotiğe linguistik nakli dolayısıyla, nazil olduğu ândan itibaren Arapların hayal güçlerini ele geçirmiştir. Kur'an'ın bireyler üzerindeki etkisini anlatan haberler sayısızdır. Hatta müşriklerin de Kur'an'ın cahiliye şiiriyle mukayese edilemeyecek derecede yüksek edebî cazibesine kapıldıklarını anlatan anekdotlar, İslami literatürde muhafaza edilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber tarafından kendisine yazması söylenen metinden fevkalâde hoşnut olan bir vahiy kâtibinin bu yüzden yazdığı metinle ruhani birleşmeye varıncaya kadar gitmesini anlatan anekdot zikredilmeye değerdir. Kâtip, yazdırılan ayetin son kelimesini önceden tahmin edebilmekle, peygamber statüsü elde ettiğini düşünmektedir.[16] Her ne kadar bu anekdotu (hikâye) uyduran kimse, kendisinin de Kur'an'ın benzerini yazabileceğini düşünmekte ve benzer bir şekilde Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından yazıldığını iddia etse de, biz, hikâyenin lafzi anlamının ötesinde daha derin bir mânâ bulmaktayız.[17] Metnin (Kur'an) dili, kâtibin hayal gücünü kazanabilmekte ve şiirsel yapısından dolayı da ona takip eden kelimeleri tahmin etme konusunda ilham kaynağı olmaktadır. Bir diğer önemli gösterge ise, vahiy olarak Kur'an'ın ilahiliğinin, seslendirilmesi açısından insaniliğine ters olmadığı gerçeğidir.

Bu dinamikler sayesinde Kur'an dili, İslam tarihi boyunca kelam, felsefe, tasavvuf, dil, edebiyat, edebî eleştiri ve sanat vb. hemen hemen her bir ilmî alanı etkilemiştir. Hem evrene hem de Kur'an'a işaret eden *āyet* ve çoğul olarak *āyāt* kelimelerinin kapsamlı bir şekilde Kur'an hakkında kullanılması, filozof ve mutasavvıfları, kendisinde Kur'an'ın evreni temsil ettiğini gösteren, İslami bir

[15] Bu semantik transferin daha detaylı incelendiği kaynak için benim "el-Ḳur'ān: el-Aʿlām bi-vaṣfihi 'alāme" adlı makaleme bkz. Bu yazı makalelerimi topladığım *en-Naṣṣ, es-sulṭa, el-ḥaḳīḳa: el-fikru'd-dīnī beyne irtidāti'l-maʿrife ve-irādāti'l-heymene* (Kazablanka-Beyrut 1997², s. 213-285) adlı kitabımda yer almaktadır.

[16] Anekdot şöyledir: Hz. Muhammed, 23. (Mü'minûn) surenin insanın yaratılışıyla ilgili embriyo olduktan sonra geçirdiği tedricî safhalar sürecini açıklayan 11-14. ayetlerini bir kâtibe yazdırmaktadır. Hz. Peygamber "sonra onu eşsiz bir yaratılışla (insan hâline getirdiğimizde)/*ṯumme enṣe'nāhu ḫalḳan āḫer*..." ayetine geldiğinde, bundan çok etkilenen kâtip şöyle haykırdı "Yapıp-yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir." Bu cümle ayetin kâfiye düzenine mükemmel bir şekilde uymakta ve ayeti bitirmektedir (bitiş cümlesi). Anekdotun belirttiğine göre Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen ayetle aynı kelimeleri paylaşan bu cümleden dolayı çok şaşırmıştır. Bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyān ʿan teʾvīl-i āyi'l-ḳur'ān*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, ty., I. 45 ve II. 533-35.

[17] Erken bir dönemde nazil olan bir surede (74. Müddessir) Kur'an, ifadeleri karşısında kafası karışan ve niçin ondan duygusal olarak fazlasıyla etkilendiğini izah edemeyen bir Araptan bahsetmektedir. Mekke'nin son dönemlerinde inen başka bir surede (69. Hâkka) ise Kur'an kendisiyle herhangi bir insanın –ister şiir isterse kehanet olsun– söylemi arasındaki benzerliğin varlığını kuvvetli bir şekilde reddetmektedir.

teori olan 'logos'u geliştirmelerini mümkün kılmıştır.[18] Bu, mevcut Mushaf'taki ayetlerin (*āyāt*) ve surelerin yeniden düzenlenmesi sebebiyle mümkündür. Bu tür semantik ve yapısal nakille (transformasyon) Arap dili zamanla Kur'an dili tarafından belirlenmekte; parolé'ün/sözün (*kelām*) gücü (dinamikleri) de kendi diline hükmedebilmiştir. Bu ise gerçekte *i'cāzu'l-ḳur'ān* (Kur'an'ın taklit edilemezliği) hakkındaki tartışmanın üzerine bina edildiği temeldir.

8. İrtibat Hâlinde Allah ve İnsan

96. Alak suresinin ilk beş ayetinin vahyedilmesine vesile olan Hz. Muhammed ve melek Cebrail'in karşılaşmaları, Allah ve insan arasındaki iletişimle ilgili bir model tesis etmektedir. Bu model gösterileceği üzere, farklı ritüel biçimlerinde temsil edilmektedir. Nakledilmektedir ki melek Cebrail, Hz. Muhammed'e okumasını (*recite/iḳra'*) emretti. Hz. Muhammed hemen karşılık verdi: 'Hayır, ben okumayacağım/okuma bilmem (*I am not going to recite/mā enē bi-ḳāri'*).[19] Cebrail'in emri, ne okuması gerektiği konusundaki kapalılıktan dolayı Hz. Muhammed'e muğlak gelmiştir. Aynı emrin ve cevabın üç defa tekrarından sonra anlaşılmıştır ki Hz. Muhammed Cebrail'in kendisine ilham ettiklerini okumak zorundadır veya kendisine söyleneni okuyarak tekrar edecektir.[20]

[18] Emîn el-Hûlî'ye (ö. 1966) göre (*Menāhicu'l-tecdīd fi'n-naḥv ve'l-belāğa ve't-tefsīr ve'l-edeb*, Kahire 1961, s. 287-8) Gazâlî, Kur'an'da gizli ve açık her türlü bilginin zikredildiği doktrinini meşhur eseri *İḥyā'u 'ulūmi'd-dīn*'de ilk defa yaymaya çalışan düşünürdür. Gazâlî tezini *Cevāhiru'l-ḳur'ān*'ında 18. Kehf, 109. ayetinin –"De ki (Muhammed): Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir."– tasavvufi tefsirine dayandırılmış olan irfani temelde daha da detaylı işlemektedir. Başka bir ayette ise yedi okyanus daha olsa Allah'ın Kelamının bitmeyeceği zikredilmektedir. Gazâlî'nin hermeneutiğiyle ilgili geniş bilgi için benim *Mefhūmu'n-naṣṣ* (dâha önce geçti) adlı kitabımın son bölümüne bkz. s. 243-97). Gazâlî'nin tasavvufi sistemini birimleri, özellikle de daha önce söz konusu edilen Kur'an'ın tabiatı (her şey onda var) ve mânâsındaki farklı semantik katmanlar, Endülüslü sufi ve fiolozof İbn Arabî (ö. 638/1240-1) tarafından vahdet-i vücûdun hususi bir biçimi içerisinde geliştirilmiştir. Ona göre Kur'an, hem insanı (*the micro-cosmos*) hem de evreni (*the macro-cosmos*) gösteren *logo-cosmos/kevn mestūr*'dur. Bundan (*logo-cosmos*) ise İlahi Hakikatin (*el-Ḥaḳḳ*) farklı tezahürleri ortaya çıkar. Böylece Kur'an'daki hakikat yukarıdan aşağı bütün gerçeklikleri ifade eder. Bu hakikatlerin sırrı, ancak kendisi vasıtasıyla ilahi gerçekliği görmeye erişebilen sufi tarafından anlaşılabilir. Bu ise *macro-cosmos*u (evren) temsil eden kendi tabiatını (*micro-cosmos*) keşfetmesidir. Bunun tamamlanması, insanda ilahi tezahürün gerçekleşmesine götürür; ki kişi, kendisini evrenden çok daha kapsamlı olan ilahi gerçekliği yansıtan bir ayna gibi telakki eder. Bu kemal hâlidir ve kâmil insan da Kur'an'daki (*logo-cosmos*) bütün kozmik gerçeklerin sırrını çözebilen mutlak hakikatin gerçek temsilcisidir (*ḫalife*). (*Felsefetu't-te'vīl* adlı eserime bkz. s. 263.)

[19] Bu cevap, bir taraftan ifadedeki ses tonuna diğer taraftan da oku (*recite*) emrinin mânâsına bağlı olarak iki şekilde yorumlanabilir. "Ben okumayacağım" (*I am not going to recite*) şeklinde yorumlanabilir. Böylece Hz. Muhammed'in korkudan söz konusu emri yerine getirmeye isteksiz olduğu ifade edilir. "Oku" (*recite*) emirse, anlam "tekrar et" (*repeat*) olur. Aynı derecede ifade "Nasıl ben okuyabilirim, okuyamam" (*How could I, I cannot read*) şeklinde de anlaşılabilir. Böylece Hz. Muhammed'in okuma ve yazma bilmediği, yani ümmiliği ifade edilmiş olur. Bu ikinci yorum *recite* emrinin *read* anlamına geldiğini ima eder. Bu iki alternatif *Mefhūmu'n-naṣṣ* adlı eserimde tartışılmış (bkz. s. 66) ve sonuç olarak ikinci yorumun Hz. Peygamber'in okuma bilmediğini, bu nedenle olayın mucizeliğini vurgulamak için sonradan uydurulmuş olmasından dolayı reddedilmiştir.

[20] "Oku: Rabbinin adıyla oku ki Yarattı. İnsanı yapışkan bir hücreden yarattı. Oku: Rabbin sonsuz kerem sahibidir, öğretendir, kalemle yazmayı, öğretendir insana bilmediklerini."

Bu olayda biz ilk önce bir tarafta konuşan veya ilham eden olarak Cebrail'in bulunduğunu, diğer tarafta da hitap edilen Hz. Muhammed'in bulunduğunu kabul etmekteyiz. İkinci olarak ise, nakledilen ve sonra da okunan mesaj, Allah hakkındadır veya daha doğru ifade edersek, Hz. Muhammed'e öğreten ve yaratan Rabbinin takdim ettiğini görüyoruz. Ayetlerde neyin okunacağı zikredilmemektedir. İki defa geçen 'oku' (*iḳra'*) emrinin nesnesi hazfedilmiştir. Bu ise ayetlerin okuma eylemi üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Okuma eylemleri ise, "insanı yapışkan bir hücreden yaratan Rabbin adıyla..." vb. icra edilmektedir. Hz. Muhammed'in okuma eylemiyle kapalılık açıklık kazanır; gizemlilik ortadan kalkar. Çünkü sadece sesi tanınan muhatap vasıtasıyla biz, Allah'ın Kelamının insan eylemi olan okuma (*ḳırā'at*) ile insanileştiği sonucuna varabiliriz. Bundan dolayı okuma (*ḳırā'at/recitation*), varlık alanı gösteren bir insan eylemini veya Allah ve insanın buluştuğu orta yeri temsil etmektedir. Aşağıda, bir disiplin olarak Kur'an kıraatini geniş bir şekilde işleyeceğiz. Şimdilik şu kadarını göstermek yeterlidir ki, Kur'an'ın iki ayrılmaz yönü olan 'ilham' ve 'okuma', insan ve Allah'ın buluştuğu bu orta varlık alanında tezahür etmektedir. Orta varlık alanına girmek, zamanla sınırlı bir eylemdir ve bu buluşmanın başlangıcı ve sonucu vardır. Böylece vahiy, Allah ile insan arasındaki iletişimde muvakkat bir yolu temsil etmektedir; ki burada sadece Allah'ın mesajını maddileştiren insanın sesi aşikârdır.

Namaz, mümin ile Allah arasındaki günlük iletişim yolunu temsil eden bir şey olarak alınabilir mi? Bu ise ancak biz, vahyin diğer bir yönünü kabul edersek mümkündür; o da Hz. Muhammed ile Cebrail'in ilk karşılaşmasındaki işitsel ve sözsel (*aural*/oral) boyutun mevcudiyetidir. Okumadan (*ḳıra'āt*) önce Hz. Muhammed işitmekle mükelleftir. Sonraki vahiylerde Hz. Peygamber'e kendisine ilham edilenleri hızlı okumaması (75. Kıyâme, 18) tavsiye edilmektedir. Bu ise onun önce dikkatle meleği dinlemesi, sonra okuması anlamına gelmektedir. Kur'an'a göre onun okunuşunu dikkatlice dinlemek (*inṣāt*), müminin Allah'ın rahmetine kavuşması için bir yoldur (7. A'râf, 204). Dinlemek pasif bir eylem değildir: Bilakis o deruni, yakın ve candan bir kavrayış (*idrāk*) eylemidir. Kur'an'a göre bazı cinler, sadece Hz. Peygamber'in okuduğu Kur'an'ı dinlemek suretiyle Müslümanlığı kabul etmişlerdir (46. Ahkâf, 29-30; 72. Cin, 1). Okumanın ayrılmaz bir parçası olması yönünden 'dinlemek' (*semā'*) kelimesinin gelişerek geç dönem sufi terminolojide şiirsel hermeneutiğe delalet ederken, *te'vīl* ise yalnızca Kur'an yorumu anlamında kalmıştır. Kıraat (okuma) ve semâ (dinleme) arasındaki doğal ilişki, Müslümanları okuma âdâbının (*edebu't-tilāve*) yanında bir de dinleme âdâbı (*edebu's-semā'*), ahlakı geliştirmelerini sağlamıştır. Bir hadise göre, Kur'an okuru onu kendi kalbine vahyediliyor gibi okumalıdır. Dinleyici ise, bunun sonucu, Allah'ın vahyini dinlediğinin farkında olmalıdır. Namazda mümin hem okur hem de dinleyicidir, böylece o aynı ânda hem mütekellim hem de muhatap (alıcı) olarak hareket etmektedir.

Vahiy sürecindeki Hz. Peygamber'e ilk tecrübesindeki emir 'oku' (*iḳrā'* 96. Alak, 1) ise de, takip eden emirler onu manevi açıdan yükleneceği ağır misyona hazırlamayı hedeflemiştir. O (Hz. Muhammed), ibadet için gecenin bir bö-

lümünde uyanık kalmak, Kur'an okumak ve Rabbin ismini anmakla (tekrar etmek) emrolunmuştur (73. Müzzemmil, 2-5). İster dua isterse farz namazlarda olsun (*ṣalāt*), Kur'an okumak her türlü ibadetin kalbi oldu. Kur'an, sabah namazı/duasından *ḳur'āne'l-fecr* şeklinde bahseder (17. İsrâ', 78). Allah'ın ismini tekrar etmek (anmak/*zikr*) de Kur'an okumakla özdeşleştirilmiştir; ısrarla ifade edilmiştir ki, Kur'an zikir içindir (45. Câsiye, 17, 22). Gerçekte ise Kur'an bizzat kendisi 'Zikir'dir ve sonra *ez-zikr* kelimesi, *el-ḳur'ān* veya *el-kitāb* gibi Kur'an'a isim oldu. Müslümanlar hangi durumda olurlarsa olsunlar, ayakta, otururak, yatarak, Allah'ın ismini her ân hatırlamak ve zikretmekle yükümlüdür (3. Âlu İmrân, 191). Ancak, kâfir ve münafıklar bunu yapmaktan kaçınırlar (4. Nisâ', 142; 37. Saffat, 13). Zikir ve dua gibi 'tesbîh' (*subhāna'llāh* diyerek Allah'ı yüceltmek) de Hz. Peygamber ve bütün müminlerden devamlı yapmaları istenmektedir. 'Tesbîh' vasıtasıyla mümin kozmik ibadette bütün evrene eşlik eder. Kur'an'ın beyan ettiği gibi, yeryüzünde ve gökyüzünde var olan her şey Allah'ı yüceltir, tesbîh eder (13. Ra'd, 13; 17. İsrâ', 44; 24. Nûr, 36, 41 vb.). Tesbîh gece ve gündüz, erken ve geç, güneş doğmadan önce ve battıktan sonra icra edilmelidir (3. Âlu İmrân, 41; 5. Mâ'ide, 98; 20. Tâhâ, 130; 25. Furkân, 58; 33. Ahzâb, 42 vb.). Zikr, tesbîh ve dua (*ṣalāt*) gerçekte Allah ve yaratıkları arasındaki esaslı ilişkinin farklı boyutlarını temsil eder; ki bu da ibadet vasıtasıyla iletişim eyleminin devamıdır. Kur'an insanlar ve cinlerin sadece Allah'a kulluk yapmaları için yaratıldığını vurgulamaktadır (51. Zâriyât, 56). *Allāhu ekber* (Allah en büyük) demek olan *tekbīr* de *zikr* ve *tesbīh*le kuvvetli bir ilişki içindedir. Kur'an, Allah'ın *el-kebīr el-mute'āl* (Büyük Aşkın) (13. Ra'd, 9) ve *el-'aliyy el-kebīr* (Yüce Büyük) (4. Nisâ', 34; 22. Hacc, 62; 31. Lokmân, 30; 34. Sebe', 23; 40. Mü'min, 12). Bundan dolayı Müslümanlar Allah'ı diğer ilahlara karşı yüceltmeleri emredilmiştir. Bu emir, ilk defa Hz. Peygamber'e ilk peygamberlik görevi olarak tevdi edilmiştir "Kalk ve (kavmini) uyar (*ḳum fe-enẕir*) ve Rabbini yücelt (*ve rabbeke fe-kebbir*) (74. Müddessir, 3). Aynı *tekbīr* emri bir keresinde oruç (2. Bakara, 185) diğerinde de hac (22. Hacc, 37) bağlamında da Müslümanlara yöneltilmiştir. Çok sayıdaki Kur'an ifade ve kelimesinin nasıl günlük dilin dokusunun parçaları ve ritüellerin esaslı birer cüzü olduklarını göreceğiz.

Namazla İletişim

Namaz, Hz. Peygamber'e en yüce ufka doğru *mi'rāc* ettiği yolculukta takdim edilmiştir. İslami kaynaklara göre, namaz Allah ile Hz. Muhammed arasındaki doğrudan iletişim yoluyla verilmiştir. Bu iletişim Necm olarak isimlendirilen 53. surede ima edilen ve Miraç olarak adlandırılan yolculukta gerçekleşmiştir. Bu surenin ilk on sekiz ayetinde, Hz. Muhammed, Cebrail ve Allah'ın bulunduğu kozmik bir karşılaşma görebiliriz. Açıktır ki, bu ayetler Mekkelilere hitap etmektedir; hem Hz. Muhammed'e hem de Cebrail'e birtakım sıfatlar atfedilmiştir: Hz. Muhammed'e, "sizin arkadaşınız/hemşehriniz" (*ṣāḥibukum*) (2. ayet) ve Cebrail'e ise "pek güçlü ve kuvvetli" ile "üstün hikmet sahibi" (5-6. ayetler). İlk ayetteki 'kayan/düşen yıldız' üzerine yapılan yemin, Hz. Muhammed'in aracısız vahiy almak

için en yüce ufka (*ufuḳi'l-a'lā*) yükselişinin aksine aşağı doğru yapılan bir hareketi yansıtmaktadır. Cebrail'in zaten en yüce ufku kapladığı söylenmiştir. 7. ve 13. ayetlerde Hz. Muhammed, Cebrail ve Allah'a işaret eden zamirler şairane bir şekilde kapalıdır. Kozmik seyahatin tümü Hz. Muhammed'in doğru bir şekilde Rabbinin en büyük alametlerinden bazılarını gördüğüne işaretle sonuçlanmaktadır; ki gece yolculuğu (*isrā'*) açık bir şekilde bunu göstermektedir (17. İsrâ', 1-2).

İslami kaynakların bize söylediğine göre, namazın günde beş vakit olarak farz kılınması, bu kozmik yolculuk esnasında aracısız vahiy yoluyla olmuştur. Diğer ritüellerle karşılaştırıldığında bu durum namaza eşsiz bir statü vermektedir. Namaz, nebevi bir hadise göre, dinin direğidir/temelidir, *'imādu'd-dīn*.

Namazın önemi, bir başka hadiste daha da vurgulanmıştır. Bu hadis, Hz. Peygamber'in "Allah, 'musalli'nin kıblesinde hazırdır" (*Allāhu fī ḳıbleti'l-muṣallī*) dediği rivayet edilmektedir; ki bu da, açık bir şekilde namazın iletişimsel işlevini göstermektedir. Başka bir hadiste ise Hz. Peygamber'in iman ve ihsan arasını şu şekilde ayırdığı nakledilmektedir: İhsan, Allah'a O'nu görüyor gibi ibadet etmendir; şayet bunu yapamıyorsan (gerçekte O'nu görmen mümkün değildir) O seni görüyor" (*el-iḥsānu huve en ta'budellāhe ke-enneke terāhu fe-in lem tekun terāhu fe-innehū yerāke*). Burada teşbih edatı olan *ke-enne*'nin önemi 'hayal' gücünü ima etmesidir; ki kendisiyle iletişim sürecini kolaylaştıran Tanrı tasavvurunun kavranması mümkündür. Bunun anlamı, mümini doğrudan Allah'a hitap ettiğini ve doğrudan O'nun cevabını aldığını kavramaya ikna etmektir.

10. Namaz ve Hac: Mikro ve Makro İletişim Yolları

Namaz, her rekâtta zorunlu olarak 1. Fâtiha suresinin okunmasını gerektirmektedir. Beş farz namaz tam olarak 17 rekât içermektedir.[21] Bu, her Müslümanın Fâtiha'yı günde 17 kez okumak zorunda olduğu anlamına gelmektedir. Bu sayı şayet Müslümanlar nevafil olarak adlandırılan farz olmayan namazları da kılarlarsa doğal olarak artacaktır. Bir rekâtın kısaca incelenmesi namazın, kendisiyle Kur'an'ın vahyedildiği orijinal (prototip) iletişim modeline benzer bir iletişim kanalını temsil ettiğini gösterecektir.

Namaz, Allah'ı yüceltmek olan *tekbīr*le –Allah en büyüktür– başlar ki, bu namaza giriş ritüelidir. 'Tekbîr'i kovulmuş şeytandan Allah'a sığınma esası olan *isti'āze* takip eder. İstiâzeyi ise 'Rahmân' ve 'Rahîm' olan Allah'ın adıyla şeklinde ifade edilen besmele takip izler. Bundan sonra Fâtiha'nın okunması başlar. Bunlara ilaveten, her rekât *tekbīr*, *ẕikr*, *ḥamd*, *tesbīḥ* ve *du'a* içerdiği gibi, namaz, aslında Kur'an'ın okunması üzerine bina edilmektedir; ki böylece, insan ile Allah arasındaki biricik iletişim yolu olduğu vurgulanmaktadır. Tekbîr, iletişime giriş ritüeli, *teslīm* de *–es-selāmu 'aleykum ve-raḥmetu'llāhi* demek– bu iletişimin bitirilme ritüelidir.

[21] Günlük farz namazlar farklı rekât sayıları içermektedir. 2 (sabah namazı/*el-fecru'ṣ-ṣubḥ*) + 4 (öğle namazı/*eẕ-ẕuhr*) + 4 (ikindi namazı/*el-'aṣr*) + 3 (Akşam namazı/*el-mağrib*) + 4 (yatsı namazı/*el-'işā*) = 17

Bütün hadis kitaplarında geçen ve Hz. Peygamber'e atfedilen meşhur kudsi hadise göre, namaz Fâtiha suresinin okunmasıyla özdeşleştirilmiştir. Buna karşılık Fâtiha ise mümin ile Rabbi arasında yakarış ve cevabı (*du'ā* ve *isticābe*) sunmaktadır.[22] Mümin ancak Fâtiha'yı okumakla Allah'a hitap eder ve Allah'da ona karşılık verir. Açıktır ki işitilen insanın sesidir, bununla birlikte okunan da bir Kur'an suresidir.

Gazâlî'ye (ö. 505/1111) göre, namazın kalbi durumundaki Fâtiha, Allah ile insan arasında bir iletişim vasıtası olmasından kaynaklanan öneminin yanı sıra, kısa yedi ayetiyle Kur'an'da detaylı olarak anlatılan bütün konuları kapsamaktadır.[23] Böylece namazın içerisine sıkıştırılmış bir mikro Kur'an biçimi sunulmaktadır. Sadece bireysel edayla sınırlanmayan, bilakis cemaatle yerine getirilmesi kuvvetle tavsiye edilen ve en yüce ve hâkim dinî yere sahip olan namaz, hakikatte insanlık ve ilahlık arasında günlük karşılaşma alanını temsil eder.

Vahyin yapısında gördüğümüz işitsel ve sözsel boyut, namazda da görülebilir. Hz. Peygamber ve dolayısıyla bütün müminler namazlarında Kur'an'ı ne çok yüksek sesle ne de çok alçak sesle okumaları emredilmiştir. Orta bir yol tercih edilmiştir (17. İsrâ', 110). Çok yüksek sesle Kur'an okuyarak namaz kılmak işitsel (*inṣāt*) yön, çok alçak sesle kılınan namazda ise sözsel yön olumsuz biçimde etkilenecektir: *ḳırā'at* veya *tertīl*. Namazda Kur'an mündemiçtir; bundan dolayı da namaz esnasında müminin hem okur hem de dinleyici veya aynı ânda hem konuşan hem de alıcı olarak hareket ederek günlük yarı-vahiy durumunu oluşturduğu sonucuna varmak abartı olmasa gerektir.

Mekke'deki kutsal mabede (Kâbe) yapılan hac ise, makro ibadeti temsil eder. Namazla mukayese edildiğinde hac, Müslümanların ilahi ve seküleri bir araya getiren yıllık bir vesilesidir. Kur'an'da hac, Müslümanların menfaatlerinin farkına varması ve aynı zamanda Allah'ın adını belirli günlerde zikretmeleri

[22] Ebû Hureyre'den rivayet edilmiştir; ki Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Fâtiha'sız namaz makbul değildir (*unacceptable*), makbul değildir, makbul değildir. Ebû Hureyre'ye göre Hz. Peygamber ayrıca şunu da söylemiştir: Allah (c.c.) buyurdu ki: "Namaz, Benim ve kulum arasında eşit bir şekilde ikiye bölünmüştür (*ḳaşemtu'ṣ-ṣalāte beynī ve beyne 'abdī nisfeyn*). O, *el-ḥamdulillāhi rabbi'l-'ālemīn* (Âlemlerin Rabbine hamd olsun) dediğinde, Ben de, "Kulum Bana hamdetti" (*ḥamedenī 'abdī*) derim; o, *er-raḥmāni'r-raḥīm* dediğinde, Ben de, "Kulum Beni yüceltti" (*eṡnā 'aleyye 'abdī*) derim; o, *māliki yevmi'd-dīn* (din gününün Sahibi) dediğinde, Ben de, "Kulum Beni methetti" (*meccedenī 'abdī*) derim; o, *iyyāke na'budu ve iyyāke nesta'īn* (ancak Sana kulluk eder ve ancak Senden yardım dileriz) dediğinde, Ben de, "Bu Benimle kulum arasındadır ve kuluma istediği vardır' (*hāẕihī beynī ve beyne 'abdī ve-li 'abdī mā se'ele*) derim; o, *ihdinā'ṣ-ṣırāṭa'l-mustaḳīm, ṣırāṭa'l-leẕīne en'amte 'aleyhim ğayri'l-mağḍūbi 'aleyhim ve-lā'ḍ-ḍāllīn* (Bizi doğru yola ilet, nimet ve lütfuna mahzar ettiklerinin yoluna, gazaba uğrayanların ve sapkınların yoluna değil) der ve Ben de, "Bütün bunlar kulumundur ve istediği her şey ona verilecektir" (*hā'ulā'i li-'abdī ve li-'abdī mā-se'ele*) derim. Bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*, "Kitâbu'n-nidâ li-salât", no: 174; *Ṣaḥīḥ-i Muslim*, "Kitâbu'ṣ-ṣalât", no: 598. Burada zikredilen bütün hadisler Sahr CD programı *Mevsū'atu'l-ḥadīsi'ṣ-şerīf*'ten alınmıştır (Sahr Software Co. 1995).

[23] Gazâlî, Ebû Hâmid, *Cevâhiru'l-ḳur'ān*, Kahire, ty., s. 39-42. Burada Gazâlî, Fâtiha'nın iman esaslarını oluşturan Allah'ın zatını, sıfatlarını, fiillerini gösteren bildirimleri de içerdiğini açıklamaktadır. Kur'an aynı zamanda ölüm ötesine (*me'ād*), mükâfat ve cezaya (*es-sevāb ve'l-'iḳāb*), kaybeden veya hidayete erenlerle ilgili kıssalara ve bazı hukuki emirlere de referansta bulunmaktadır (*aḥkām*).

anlamına geldiği belirtilmektedir (22. Hacc, 28).[24] Makro namaz (*ṣalât*) olan haccın en önemli parçası Müslümanlar için kutsal mekân kabul edilen Mekke'ye yaklaşırken terennüm edilen 'telbiye' duasıdır.[25] Haccın bir diğer parçası da üç defa yapılan Kâbe'nin etrafındaki tavaftır: Birincisi, Mekke'ye ilk defa gelindiğinde (*ṭavâfu'l-ḳudûm*), ikincisi Mekke'den ayrılırken (*ṭavâfu'l-vedâ'*), üçüncüsü ise haccı tamamladıktan hemen sonra yapılandır (*ṭavâfu'l-ifâda*). Başlangıç ve sonuç tavafları namazın başlamasını sağlayan tekbîrle bitişini belirleyen teslîme karşılık gelmektedirler. Her ne kadar telbiye duası, lafız açısından doğrudan Kur'an'dan alınmış değilse de, duanın kelimeleri Kur'anidir.

Günlük farz namazlarla yıllık hac mevsimi arasında kutsal Ramazan ayı vardır ki, konuyla ilgili ilk olarak 2. Bakara, 185. ayet inmiştir. Gündüz tutulan oruca ilaveten geceleyin topluca kılınması tavsiye edilen sünnet namazı da vardır: *ḳıyâmu'l-leyl*. Ramazan ayının son on günün gündüz ve gecesinde camide kalmak ve ibadetle meşgul olmak tavsiye edilen sünnetlerdendir. Son on geceden birisi olan Kadir Gecesi de en önemli gece kabul edilmektedir. Bu gece ilk Kur'an ayetlerinin vahyedildiği gecedir. Bin aydan daha hayırlı bir gecedir (97. Kadr, 1). Bu ise belirtilen gece yapılacak olan ibadetin bin ayda yapılan ibadete eşit olduğu, bu nedenle de, o kadar sevap alınacağı anlamına gelmektedir.[26] Kur'an'ın sözel boyutunun önemini gayrimüslim ilim adamlarının

[24] Cahiliye ritüeli olan bu müesseseye Kur'an, köklerini Hz. İbrahim'e ulaştırmakla, İslami bir önem atfetmiştir (2. Bakara, 125, 126; 9. Tevbe, 3; 22. Hacc, 27). Her ne kadar imkânı olanlara hayatlarında bir kez hac yapmaları farz ise de, Müslümanlar birden fazla hac yapmaya fırsat bulma arayışlarında oldukça isteklidirler. Seyahat teknolojisinin gelişmesiyle hac yapmak isteyen Müslümanların sayısı giderek artmıştır. Öyle ki, bu artış nedeniyle artık Suudî yetkililer her bir İslam ülkesi için yıllık kota koymayı kararlaştırmıştır. Belirli hac ayındaki aşırı kalabalıktan kaçınmak ve Suudî otoritelerin kararı üzere hacı kontenjanlarındaki sınırlama etkisiyle Müslümanlar giderek yarım hac olan Kâbe'ye umre yapmayı benimsemektedirler (2. Bakara, 158, 196). *el-Ehrâm*'da yayımlanan bir makalede İslamcı bir yazar Ramazan ayında Mısır'dan binlerce kimsenin Mekke'ye umre için akın etmesini eleştirmektedir. Bu eleştirinin ana hedefi, Müslümanların dikkatlerini İslam'da cemaat ve toplumsal görevlerin bireysel kurtuluşa yoğunlaşmadan daha öncelikli olduğuna çekmekten ibarettir. Bu eleştiriye gösterilen aşırı tepkiden Müslüman halk tabakası için hac ve umrenin ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. (Bkz. Fehmi Huveydî, *el-Ehrâm*, Kahire, haftalık makalesinde, 12. sayı 26.01.1999.)

[25] Telbiye duası şöyledir: *lebbeyk allâhumme lebbeyk, inne'l-ḥamde ve'n-ni'mete ve'l-mulke leke, lâ şerîke leke lebbeyk, lebbeyk allâhumme lebbeyk* (Ey Rabbim ben buradayım ve en çabuk şekilde Senin çağrına karşılık veriyorum. Bütün övgüler, senâlar, bütün kâinatın sahipliği sadece Senin'dir; Senin şerikin de yoktur.' *Ṣaḥîḥ el-Buḫârî*, "Kitâbu'l-ḥâcc", no: 133; *Ṣaḥîḥ el-Muslim*, "Kitâbu'l-ḥâcc", no: 2137.

[26] Bu gece esnasında "Rablerinin izniyle Ruh ve melekler yeryüzüne inerler. Artık gece tanyeri ağarıncaya kadar bir esenliktir" (97. Kadr, 4-5). Kadir Gecesi'nin tam vaktiyle ilgili bir konsensüs (icmâ) yoktur. Genelde Müslümanlar Ramazanın 27. gecesi olduğuna inansalar da, âlimler bu gecenin tam olarak belirlenmemesinin sebebini Ramazanın muhtemel son on gecesi inananların ellerinden geldiği kadar fazla ibadet yapmalarını sağlamak olarak açıklamaktadırlar. *Tenezzelu* fiilinin şimdiki zaman kipinde kullanılması, meleklerin durmadan inmeleri ve bu gecede Müslümanların ibadetlerine şahitlik etmeleri gibi, bu gece kendilerini samimi bir şekilde ibadete adayanlara çok özel bir mukâfatın (sevabın) verileceğine inanmayı mümkün kılmaktadır. (Bkz. *Ṣaḥîḥ el-Buḫârî*, "Kitâbu'l-ezân", no: 771.)

dikkatine sunan bizzat Ramazandır. Ramazan, Müslümanların takviminde ayların ayıdır (on bir ayın sultanıdır).[27]

Şayet bunlara toplu olarak kılınması farz olan Cuma namazını da hutbesiyle birlikte eklersek, Kur'an okuma her Müslüman ferde, topluma ve bütün İslam dünyasına düzenli bir iletişim alanı sunmaktadır.[28] Kur'an ifadeleri, mikro ve makro düzeyde namazın kolektif yönü vasıtasıyla, kutsal sınırları aşarak, izah edileceği üzere, İslam dünyasında neredeyse her günlük konuşma diline sızar.

11. Günlük iletişim Olarak Kur'an Okumak

Mikro ve makro namazın kalbini teşkil eden ve aynı şekilde insan-Tanrı iletişiminin vasıtası olan Kur'an okumak (*ḳırā'atu'l-ḳur'ān*) kendi metodolojisi ve kuralları olan bağımsız bir disiplin şeklinde geliştirildi. Usta okuyucu Kur'an'ı daha zengin bir biçimde okur; ki bu tarz da genelde Kur'an'da okumak (*recitation*) anlamında iki kez (25. Furkân, 33; 73..Müzzemmil, 4) kullanılan *tertīl* terimiyle ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'in "Kur'an'ı seslerinizle güzelleştiriniz/süsleyiniz," dediği rivayet edilmektedir. Yine Hz. Peygamber'in "Kur'an'ı ahenkli bir şekilde okumayan bizden değildir," dediği nakledilmektedir.[29] Bu ilkeye en uygun örneği, dişi devesiyle Mekke'nin fethi esnasında şehre muzaffer olarak girerken 48. Fetih suresini canlı bir şekilde terennüm eden Hz. Peygamber vermiştir.[30] Süslü *tertīl*le okumanın kuralları *tecvīd* olarak isimlendirilen ilmi oluşturdu. Tecvîd, farklı seslendirme (müzik) ve okumalarla ilgili sanatlarda maharet ve dil konusundaki yetkinliği zorunlu kılan disiplinler arası bir bilgi alanıdır.

Kur'an'ın okunması ve ezberlenmesi Müslümanların geleneksel eğitiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Müslüman çocuğun eğitiminde ilk adımı sırasıyla 1. Fâ-

[27] Graham, (*age.*, s. x) şunları söylemektedir: "O yıl Aralık ayına isabet eden Ramazan ayında Kahire'de bulunmayı bir şans olarak telakki ediyorum. Hızlı bir şekilde geceleyin koşan kadın, erkek ve çocuklardan oluşan canlı bir kalabalığın arasında yürürken, ilk kez uzman Kur'an hafızlarının Kur'an okuyuşlarını uzunca dinledim. Eski şehirde Bâb-ı Zuveyle'den Bâb-ı el-Futûh arasında birçok yerde dolaşırken farklı ritmik Kur'an okuyuşları, özellikle de Müslüman takviminde on bir ayın sultanı olan bu ayda kurulan büyük çadırların içinden veya küçük dükkânlardaki radyolardan ve camilerin kapılarından caddelere yankılanan Kur'an seslerinin girişiyle bu neşeli geceye büyüleyici bir hava veriyordu. Bu, sadece Kur'an okumaların yaşayan geleneğine etkileyici bir giriş ise de aynı zamanda unutulmayacak bir tecrübedir de."

[28] Modern iletişim teknolojisi çağında hutbeler de dahil olmak üzere, hemen hemen bütün İslam ülkelerinde Cuma ve iki bayram namazı radyo ve televizyonda tam olarak yayımlanmaktadır. Arab-Sat ve Nile-Sat da olduğu gibi, uydu yayınlarının başlamasıyla da Müslüman olmayan ülkelerde yaşayan Müslümanlara da bu yayınlar ulaşmaktadır. Uydu, her Müslüman ülkeyi hac sürecini alma ve yeniden yayımlama imkânı sağlayarak, daha önce sadece imkânı olan kimselerin gerçekleştirdiği bu imtiyazlı ibadeti seyredenlerle hacıları özdeşleştiren genel tecrübenin paylaşıldığı bir ibadet hâline dönüştürmüştür. Gerçek manevi kazanım ise Mekke'ye giderek hac yapan hacılarındır. Bu nedenle ekranları başında hac serüvenini seyredenler, bu manevi erdemi paylaşmamaktadırlar. Ramazan ayı da uydu çağında yaygın bir şekilde izlenilmektedir. Kâbe'nin etrafında teravih namazı kılanların tecrübesi de çok sayıdaki seyirci tarafından tecrübe edilmektedir. Kadir Gecesi'nde gerçekleştirilen özel kutlamadan dolayı bazı televizyonlar sabah namazı sonrasına kadar Mekke'den naklen yayın yapmaktadırlar.

[29] *Ṣaḥīḥ el-Buḫārī*, "Kitābu'ṣ-ṣalāt", no: 6973; *Sunenu Ebī Dāvūd*, "Kitābu'ṣ-ṣalāt", no: 1257.

[30] *Musnedu Aḥmed b. Ḥanbel*, no: 19635 ve 19649.

tiha, 112. İhlâs ve Mu'avvizeteyn (113. Felâk ve 114. Nâs sureleri) gibi Kur'an'ın bazı kısa surelerini ezberlemek oluşturmaktadır. Bu ilk adımı çocuk on veya on iki yaşına gelinceye kadar bütün Kur'an'ı ezberlemesi takip etmektedir. İster klasik medrese veya özel derslerde olsun geleneksel İslami eğitim, genellikle Kur'an'ı zihinlere yerleştirmekle başlamaktadır. Kur'an'ın bütününü ezberlemek, uzun yıllar, Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nde yüksek derece tahsili edecek (*el-ʿālimiyye*) her bir öğrenci için önşart olarak konulmuştur. Müslümanlar için bu geleneğin önemi, ancak Graham'dan yapılacak alıntıyla en güzel bir şekilde izah edilir: "Bir metni ezberleyerek öğrenmek, o metni, çok sık okunan bir kitaba aşinalığın bile yapamayacağı bir biçimde içselleştirir. Ezber özellikle metinle samimi bir yakınlık kurmaktır ve Kur'an metnini ezberden (hafızadan) okuma veya alıntılar yapma kapasitesi, kişisel veya toplumsal kriz ânlarındaki kararlarda, ahlaki tartışmalarda, ibadetlerde ve her tefekkür anında otomatik olarak boşalabilen manevi bir kaynaktır."[31] Modern seküler eğitim sisteminin başlamasında da okulun her seviyesindeki müfredatta Kur'an-ı Kerim öğretimi temel ders olmaya devam etmektedir. Bu gerçek, bütün Müslüman ülkeler için geçerlidir. Sömürge sonrası dönemde, her Müslüman ülkede hummalı kitle eğitim seferberliğinin başlamasıyla Kur'an öğrenimi dikkatlerden kaçmayacak kadar daha yaygın bir fenomen olmuştur. İster Batı'da isterse diğer gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslüman topluluklar bile çocuklarına İslam ve Kur'an'ı öğretmek için kendi okullarını oluşturmaya karar vermişlerdir.[32]

Artık, Kur'an'ın bir hayli fazla şifahi kullanımı ile dinî ıslah hareketleri arasındaki ilişki hakkında şüphe kalmamıştır. Çünkü bu önemli metni ezber ve okumayla içselleştirme çok etkili bir eğitim ve doktrinleri yerleştirme işlevi görmektedir.[33] Mevcut siyasi rejimlerle yer değiştirebilecek en iyi alternatifler olarak kendini sunan son zamanlardaki radikal İslami hareketler, birçok yöntemin yanında Kur'an okumayı da ideolojilerini yayma konusunda çok iyi kullanmışlardır. Müslüman ülkelerdeki hükümetler de, 'Kur'an ezberlemeye' ve 'okumaya' teşvik etmekte, 'ezber' ve 'okuma' yarışmalarına çok miktarda para harcayarak benzer metodları kullanmakta tereddüt etmemektedirler. Mesela Mısır'da en seviyeli Kur'an okuma ve ezberleme yarışması Vakıflar Bakanlığı'nın sponsorluğunda yapılmaktadır. Kazananlara ödüller de devlet başkanı veya başbakan tarafından her yıl Kadir Gecesi akşamı verilmektedir.

[31] Graham, *age.*, s. 160.

[32] Teknik ilerlemeler, özellikle de teyp ve video alanındaki gelişmeler sayesinde Müslümanlar için tecvîd kurallarının öğrenimi hem mümkün hem de daha kolaylaşmıştır. Artık tecvîd öğrenmek için Şeyh veya Kâri gibi uzmanlara gitmeye gerek kalmamıştır. Kur'an'ın Mısır'da ilk defa Şeyh Mahmûd el-Huserî tarafından 1960'ta baştan sona kadar okunduğu kasetler, diğer hafızları da okudukları Kur'an'ı kaydetmeye teşvik eden bir örnek olmuştur. Bugün bütün bu okuyuşlar tecvîd kurallarını belirten programlarla birlikte CD'lerde mevcuttur. İnternet hizmetlerinin de yaygınlaşmasıyla İslam hakkında yüzlerce web sayfası oluşturulmuştur. Bunlardan her biri Kur'an'ın Arapça ve diğer dillere çevirilerini içermektedir; bazı siteler ise, görüntülü (video) Kur'an okumalarını sunmaktadır.

[33] Graham, *age.*, s. 161.

Müslümanın günlük dinî hayatının esaslı bir unsuru olmasından dolayı *tertīlu'l-ḳur'ān* sadece bir meslek değil, aynı zaman da bir kurumdur da. Kur'an okunuşu bütün İslam ülkelerinde tüm radyo ve televizyon kanallarından her gün yayımlanmaktadır. En azından günün açılış ve kapanış programında olmak üzere iki kez yayımlanmaktadır. Bunlara ilaveten, Kur'an ayetlerinin aktarıldığı ve açıklandığı programlar günlük yayın zamanının %25'ine tekabül etmektedir. Ayrıca Mısır hükümeti 1960'larda sadece Kur'an okunuşu ve Kur'an'la ilgili programlar yapan özel bir radyo kanalı kurmuştur: *iẕā'atu'l-ḳur'āni'l-kerīm*.

Görüldüğü üzere esasen Kur'an'ın okunuşu, Tanrı ve insanın buluştuğu iletişim alanını temsil etmektedir. Bu iletişim eyleminde kullanılan dil, Kur'an'ın dilidir. Dinsel okunuş yoluyla Kur'an'ın dili günlük dile sızar; ki böylece o, köken itibarıyla insani doğasına dönmüş olur. Daha önce de izah edildiği üzere Kur'an dili, İslam düşüncesi tarihinde doktriner bir fikir hâline getirilmiş ve Arapça da çoğunlukla kutsal bir dil olarak kabul edilmiştir. Kur'an her şeyi ilgilendirir ve gizli açık insanın günlük hayatında bugün ve gelecekte karşılaşacağı bütün sorunların çözümünü içerir görüşünü ilk defa açıkça ileri süren Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î'dir (150-204/775-832).[34] Arap dilini, açık bir şekilde dogmalaştıran Şâfi'î'dir. Kur'an'da yabancı kelimelerin varlığının reddedildiği bir bağlamda, Şâfi'î, Arapçanın tam olarak kavranamayacağını iddia etmiştir. Sadece Hz. Peygamber mutlak anlamda kapsayıcı bilgi kapasitesine sahiptir.[35] Bütün İslam dünyasındaki Müslüman söylemin hâkim ifadesi, aşağıdaki şekilde belirtilmiştir: –Ben burada radikal bir Müslümanın veya herhangi bir siyasi parti üyesinden alıntı yapmıyorum, fakat her yerde rastlanabilecek genel bir ifadeye işaret ediyorum– Allah'tan gelen bir kelam olarak Kur'an, Müslüman hayatının temelidir. O Müslümana dünyada mutluluk ahirette de nail olacağı iyilik yolunu gösterir. Müslüman için Kur'an'ın rehberlik yapamayacağı bir durum ve çözüm öneremeyeceği bir problem tahayyül edilemez. Kur'an, bütün doğruların nihai kaynağı, bütün doğruların son ispatı (belirleyicisi), bütün değerlerin öncelikli ölçütü, otoritenin en orijinal temelidir. Hem kişisel ve toplumsal, hem de dinî ve seküler konular Kur'an'ın yetkisi dahilindedir.[36]

Neredeyse her Müslüman ülkede şahit olunan mevcut ihtilafın muhtemelen ana sebeplerinden birisi, bu hâkim görüştür. Çok sayıdaki Müslüman ülkede iç siyasi, sosyal, ideolojik ve entelektüel çekişmeler hâlihazırda laikler ve İslamcılar olmak üzere iki kutba bölünmüştür. Laikler, Batı laikliğini takip ederek İslam'ı hayatın her safhasından kesin bir şekilde ayırma gayreti içerisindeyken, İslamcılar da günlük hayatın seküler alanını dogmalaştırmakla meşguller. "İslam çözümdür"den "Kur'an'ın bilimsel üstünlüğü" ve "bilginin İslamileştirilme-

[34] Bkz. Benim *el-İmām eş-Şāfi'ī ve te'sīsu'l-'aydiyūluciyyi'l-vasaṭiyye*, Kahire (genişletilerek yapılan ikinci baskı) 1966, s. 66.

[35] Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risāle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, ty. s. 20; ayrıca bkz. *Kitābu'l-umm*, s. 271.

[36] Labib As-Said, *The Recited Koran: A history of the first recorded version*, çev. Bernard Weiss, M.A. Rauf ve Morroe Berger, The Darwin Press, Princeton 1975, s. 11.

si"ne[37] kadar bütün sloganlar bilgisiz kitlelere hitap etmektedir. Bu tür bir hâkim söylemde rasyonel olarak düşünmek veya makul hareket etmek imkânsızdır. Böylece akademik bir pozisyondan Kur'an'ın terbiye etmek için erkeğin hanımını dövebileceğini kabul ettiğini söylemek mümkündür.[38] Kur'an'da zikredilen her şey lafzi olarak uygulanması gereken ilahi bir kanunsa, Müslümanlar 'köleliği' sosyoekonomik bir sistem olarak yeniden tesis etmelidir. Çünkü bu müessese Kur'an'da zikredilmektedir; öyle değil mi?

Kur'an'ın Müslümanlara sunduğu ne bilginin İslamileştirilmesi ne de tamamen dinin hayattan koparılmasıdır. Dinin devletten ayrılması bir gereksinimdir; fakat bu, dini sosyal hayatın arkasına atmak anlamına da gelmemelidir. Allah ile insan arasında bir iletişim şekli olan Kur'an, hukuk ve siyasetin dar anlamdaki kullanılışının ötesinde bazı şeyler bize öğretmektedir. Mesela Kur'an bize, lafzi yorumun Allah Kelamını tebliğ edilmeye başladığı zamana hapsetmek anlamına geldiğini öğretir. Farklı bir şekilde söyleyecek olursak, biz Kur'an'ın anlamını onun ilk tarihsel safhasıyla sınırlandırmayı öğrendik. Fakat aynı zamanda biz kendisiyle Kur'an'a Müslümanların hayatını biçimlendirme ve şekillendirme imkânı veren dinamizmi yakalamak için diğer safhanın da farkında olmak zorundayız. Genel bir şekilde din dilinin asli özelliklerinin farkında olmak, bizi topyekûn dogmatik atmosfere batmaktan ve böylece insani kimliğimizi kaybetmekten koruyabilir. Diğer taraftan kendi insani kimliğimizin otonom olmadığının veya yeryüzündeki ve bütün evrendeki diğer hayat biçimlerinden tamamen ayrılamayacağımızın farkında olmalıyız. Bizim insani kimliğimiz, ilahileşmekte aynı şekilde ilahi kimlik de bizim algılayışımızla insanileşmektedir. Benim kısaca sunmaya çalıştığım Kur'ani model Endülüslü büyük mutasavvıf Muhyiddîn İbn Arabî'nin (ö.

[37] Geçenlerde *el-Ehrām* gazetesinin haftalık çıkan ekindeki bir makaleye göre, "Kur'an'ın bilimsel üstünlüğü" (*el-i'cāzu'l-'ilmî*), Arapların Kur'an'ın ilahiliği ve sahihliği konusunda ikna edilmesi anlamına gelmemektedir. Yazar, Araplar için Kur'an'ın i'cazını (taklit edilemezliğini) edebî mükemmelliği temelinde tesis etmek yeterlidir. Arap olmayanlar için ise, bu izah ne yeterli ne de kabul edilebilirdir, demektedir. Batı kültürü için ise bilim, bilginin en yüksek şeklidir. Makale aslında "Kur'an'ın bilimsel i'cazı –üstünlüğü–" iddialarını eleştiren kimselere cevap olarak yazılmıştır. İddiaya göre değişebilen ve insan bilgisi geliştikçe ona bağlı olarak kendisine meydan okunan bilim teorisiyle Kur'an'ı ilişkilendirmek, gerçekte Allah'ın Kelamı Kur'an'ın ilahiliği ve ezelî-ebedîliğine zarar vermektedir. Kur'an'ın ilmî i'cazını savunan yazar, bilimsel gerçekler ve bilimsel teoriler arasında bir ayırım yaparak, Kur'an'ın üstünlüğünün ilkine (bilimsel gerçekler) bina edildiğini, ikincisine bina edilmediğini söylemektedir. Şayet bu gerçekler açık veya gizli bir şekilde Kur'an'da ifade edilmişse, onun ilahiliğinin somut ve evrensel kanıtı olduğunu temsil eder.

[38] 4. Nisâ', 34. ayetin lafzi anlamına dayanmışlardır: "Allah'ın bazı insanlara bazılarından daha fazla güç (*strength*) vermesi ve bir de kocalarının mehir verme, evin masraflarını yüklenmeleri gibi maddi yükümlülüklerinden dolayı erkekler, kadınlan üzerinde yönetici ve koruyucudur. O hâlde iyi kadınlar: itaatli olan ve Allah kendi haklarını nasıl korudu ise, kocalarının yokluğunda, onların hukuklarını koruyan kadınlardır. Dik başlılığından yıldığınız kadınlara gelince onlara önce (*first*) öğüt verin, sonra (*next*) yatakta yalnız bırakın ve (*and last*) sonunda bunlarla da yola gelmezlerse onları hafifçe (*lightly*) dövün. Şayet size itaat ederlerse onlara yüklenmek için bir sıkıntı (*annoyance*) sebebi aramayın. Unutmayın ki, üstünüzde (*above you all*) çok yüce, çok büyük olan Allah vardır. (Parantezli kelimeler Kur'an metninde zikredilmemiştir. Onlar yorumcu tarafından eklenen izahlardır.)

638/1240) felsefi-mistik sisteminde, özellikle de onun meşhur insani tasavvura karşılık ilahi tasavvur kavramında, mükemmel bir şekilde belirtilmiştir.[39]

Sonuç

Şimdi soru şudur: "Herhangi bir hermeneutik, Kur'an'ın sadece bir metin olmadığı gerçeğini görmezlikten gelebilir mi?" Şimdiye kadarki tefsir tarihi, Kur'an'ın, mânâlarının keşfi için sadece yapısal ve filolojik analizlere ihtiyaç duyulan bir metin muamelesi gördüğünü göstermektedir. Bu ise muhkem-müteşabih ikiliği temeline dayanan teolojik (kelami) ve felsefi yaklaşımlarda gayet açıktır. Daha önce gördüğümüz gibi, bu tür bir bölünme (*muḥkem-muteşābih*), Kur'an'ın mânâsının semantik (anlam) manipülasyonunu kolaylaştırmıştır. Hukukçular söz konusu olduğunda ise, onların yaklaşımının ise 'ilk dönem' ve 'sonraki dönemlerde inen vahiyler' ayırımını yapan başka bir yapısal prensibe dayandığı görülmektedir. Bu prensibe göre, hiçbir emir veya nehiyde zıtlık yoktur; çünkü sonra inen vahiyler öncekileri neshetmiştir. Modern İslami hermeneutikte de, klasik paradigmanın Kur'an hermeneutiğini aşan bir yaklaşım bulmak oldukça zordur. Daha çok geliştirilmiş edebiyat kuramları üzerine oturan ve çok sayıda modern düşünür tarafından kullanılan edebî yaklaşım da Kur'an'ı sade bir metin düzeyine indirmektedir.[40]

Alıcının mânânın üretilmesi sürecine girmesiyle uyumlu olarak anlam (semantik) çokluğuna vurgu yapan sufi hermeneutik, kelamcı, felsefeci ve fıkıhçılara nazaran Kur'an'ın tabiatını daha iyi tanımış gibi görünmektedir. Onlar aynı zamanda *semā'* (işitmek) kavramını geliştirerek, Kur'an'ı okumak, seslendirmek ve anlamlandırmak şeklindeki madalyonun öbür yüzünü de göstermektedirler. Kur'an'ı sadece bir metin olarak ele almak, madalyonun öbür yüzünde *te'vîl* (yorum) bulur; ki bu da Kur'an'da değil, Mushaf'ta söz konusudur. Mushaf yazılı metindir ve makalenin başında sözünü naklettiğimiz dördüncü halife Alî b. Ebî Tâlib'e göre sessizdir. Kendiliğinden konuşmaz; fakat insanlar onu konuşturur. Bu tür bir ifadenin önemini söyleyebilmek için olayı, ifadenin ortaya çıktığı bağlamı bilmemiz gerekir. Söz konusu bağlam ise, hukuken seçilmiş halife Ali'nin otoritesini tanımayan Suriye valisi Mu'âviye'ye karşı 657'deki Sıffin Savaşı'nda verdiği mücadeledir. Mu'âviye'nin destekçisi Amr b. el-Âs ona askerlerinin mızraklarının uçlarına Kur'an sahifeleri asmalarını tavsiye ettiğinde Mu'âviye'nin yıldızı sönmek üzereydi. İslam tarihinde meşhur olan bu tutum, teslim olmayı ima etmemektedir. Bu tavırla Mu'âviye, savaşçıları sorunlarını çözmek üzere Kur'an'ın danışmanlığına davet etmektedir. Savaştan yorulmuş askerler hemen silahlarını (kılıçlarını) bıraktılar. Hz. Ali, taraftarları tarafından Mu'âviye'nin önerdiği *taḥkīm*i kabule ve daha sonra da kendi adamları içinde tarafsız

[39] İbn Arabî'nin varlığın orta safhasını gösteren bu kavramının geniş bir incelemesi için *Felsefetu't-te'vîl* (s. 47-95) adlı eserime bakınız.

[40] Makalenin yazarı edebî yaklaşımın ateşli savunucularından birisi olduğunu itiraf eder. Edebî hermeneutiğin eksikliklerinin farkına varılması bir hayli geç bir gelişmedir; ki bir sonuca varmak için uzun bir yol vardır.

(nötr) bir kimseyi hakem olarak seçmeye zorlandı. Hz. Ali'nin taraftarları haklı oldukları konusunda kendilerinden oldukça emindiler. Bu kararlarda Kur'an'ı tam olarak ezbere bilen ve uzman okurlar olan 'kurrâ' çok önemli bir rol oynamıştır. Hakemlerin görevi, ilk sureden son sureye kadar Kur'an'a başvurmak, şayet Kur'an ifadeleri çok açık değilse farklılıklara yol açmayacak şekilde Hz. Peygamber'in Sünneti'ne müracaat etmektir. Her ne kadara 'tahkim'in konusu tam olarak belirlenmiş değilse de, belirli kimseler *lā ḥukme illā'llāh* (Allah'tan başka arabulucu yoktur) diyerek tahkimi protesto etmişlerdir. Bu ifade kesinlikle insanların kararına başvurulmasının uygun olmadığını ima etmektedir. Çünkü söz konusu tartışma hakkında Kur'an'ın 49. Hucurât, 9. ayetlerinde ilahi kanun vardır: "Müminlerden iki topluluk birbirleriyle vuruşursa, onların aralarını bulun. Buna rağmen biri öbürüne saldırırsa, saldıran tarafla, Allah'ın emrine dönünceye kadar siz de vuruşun. Döndüğü takdirde aralarını hakkaniyetle düzeltin ve hep âdil olun, çünkü Allah âdil davrananları sever." Muhalif grup, Mu'âviye'ye karşı savaşmanın Hz. Ali'nin vazifesi olduğu konusundaki kararlılıklarını devam ettirdiler ve hiçbir yeni gelişme onların durumunu değiştiremedi.[41]

Bu tür bir çağrı karşısında Hz. Ali bir taraftan sessiz Mushaf (metin) diğer taraftan da insanlar tarafından konuşturulan Kur'an ayırımı yapmıştır. Hz. Ali'nin bu ifadesi, modern Müslüman düşünürler tarafından, sadece sayısız yorum imkânının olduğunu ve Kur'an'ın anlamının siyasi manipülasyon imkânını göstermek için sıkça aktarılmaktadır. Hâlbuki bu ifade, farkına varılandan çok daha fazla imalara sahiptir. İster ibadette, günlük yaşamda, herhangi bir sosyal, siyasi veya ahlaki tartışmada Kur'an'ın seslendirilmesi, tonlama ve yakınlık ile belirli yorum ve yeniden yorum şekillerini beraberinde getirir.[42] Kur'an, tıpkı orkestra tarafından çalınan müzik gibi, yaşayan bir fenomendir. Yazılı bir metin olan Mushaf ise müzik notaları gibi sessizdir. Kur'an'ın yorumu (tefsiri) yaşayan fenomeni ciddiye almalı ve Kur'an'ı sadece bir metin seviyesine indirgemekten vazgeçmelidir.

[41] Bkz. "Alī b. Abī Ṭālib" mad., *The Encyclopedia of Islam*, E. Brill, Leiden, (2. baskı), I. 381.

[42] Kur'an ayetlerinin farklı tonlama ve ... yolları için bkz. "Everyday life in the Qur'an", *The Encyclopedia of the Qur'an*, E. Brill, Leiden, ty., XI. cilt ve devamı.

islâmiyât VII (2004), sayı 1, s. 61-76

Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu

MEHMET ERDOĞAN
PROF.DR., MARMARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
merdogan@marmara.edu.tr

özet
İslam'ın uluhiyet anlayışında Allah, hem yaratıcı hem de Rab olarak buyurucudur. Onun yaratması tekvini, buyurması teşriyi oluşturur. Asıl olan tekvindir. Teşri, tekvine tutulan bir aynadır. Bu itibarla içeriğini insanlığın derununda bulunan güzelliklerin ortaya çıkarılması, kötülüklerin yok edilmesi, fıtri özelliklerin itidal noktasında tutulması oluşturur. Öte yandan mutlak olan Allah'ın katından insanlık dünyasına indirilen emrin ruhu, bu indirilişle birlikte bir aidiyet ve nispet kazanır, ona göre de ad alır. İbranicede Tevrat, Aramîcede İncil, Arabîde Kur'an olur. Buna göre Kur'an, el-Emr'in ruhunun Arabi-Ümmi bir bağlamda ete kemiğe bürünüp Kur'an diye görünmesidir, denilebilir. Mesajın evrensel oluşu, onun bu özelliğini değiştirmez. Bu durumda Kur'an'ın yeni iklimlerde ve yeni zamanlarda her an hayata doğabilmesi için başka bir tabirle hayatımıza her an yeniden inzali için, Arabi-ümmi özelliğinin yeni bağlamlara uygun olarak göz önünde tutulması ve inananlarca gerekli dönüşümlerin yapılması kaçınılmaz/gerekli olur. Bu gerçeğin göz ardı edilmesi halinde Kur'an, nüzûl ortamına hapsedilmiş ve "öpülerek raflara konulmak" şeklinde de olsa hayatın dışına itilmiş olacaktır.

anahtar kelimeler
Âlemîn, İnzal, Emrin Ruhu, Cahiliye, Arabi-Ümmi, Kur'an, el-Kitab, Fıkıh, Evrensellik, İkame

İslam Uluhiyet Anlayışı

Yüce Allah, mütealdir ve mutlaktır; herhangi bir aidiyeti yoktur, zamandan ve mekândan münezzehtir. Mutlak güzellik, mutlak iyi onun katındadır.

O, yarattığı mülkün Rabbidir de. Mülkünde ancak O'nun buyruğu (*el-emr*) geçer.

Tevhid, İslam uluhiyyet anlayışının esasını oluşturur. Bu da *ḫalḳ* (yaratma) gibi 'emr'in de Allah'a özgülenmesini gerektirir (*Elā lehu'l-ḫalḳu ve'l-emr*).[1] Bu iki erki birbirinden ayırt etme çabası, her türlü çeşidiyle şirk adı altında değerlendirilir.

Genelde Allah inancına sahip olanlar, O'nun yaratıcılığını kabul eder. Buna mukabil onlar, emr'in de aynı şekilde O'na özgülenmesi gerektiği konusun-

[1] 7. A'râf, 54.

da hep aynı inancı taşımazlar. Mesela, Kur'an'ın en büyük düşman olarak kabul edip kendilerine karşı amansız bir savaş verdiği müşrikler, Allah'ın yaratıcılığını kabul ediyorlardı: "Şayet onlara gökleri ve yeri kim yarattı diye sorsan, Allah derler"[2] ayeti bu konuda açıktır. Buna mukabil, günlük yaşantılarında emr'i ona özgüleme, hayatın her alanında O'nu rab bilme noktasına gelince, başta heva ve hevesleri olmak üzere, tağut, tapındıkları putlar gibi birçok şeyi bu konuda Yüce Allah'a ortak koşuyorlardı. Kur'an, teşrî yetkisinin sadece Allah'a ait olduğu gerçeğine aykırı olarak, kendiliklerinden bazı şeyleri haram, diğer bazılarını da helal kılan Ehl-i Kitap ruhban sınıfının tavırlarını, 'Rablik' davasında bulunmak, onlara körü körüne uyanları da onlara tapınmak ithamıyla mahkûm etmişti.[3]

Yaratıcı olan Allah, mülkünü ihata eden arşa kurulmuş ve *Māliku'l-mulk* ve bütün âlemlerin Rabbi olma özelliği ile onları idare ediyordu.[4] Kimileri bu kurulmayı, dinlenmeye çekilme olarak yorumladı ve artık onlara göre Allah, hiçbir şeye karışmıyor, olup bitenleri uzaktan seyrediyordu. İnsan, tam anlamıyla özgürdü, ne yaparsa yapsındı. Oysa Kur'an'ın getirdiği inanca göre Allah, aşkın olduğu kadar içkindi de; bize bizden (şahdamarımızdan) daha yakındı,[5] her ân mülküne müdahildi,[6] hem yaratmada hem de yönetmede idi ve insan başıboş bırakılmış değildi.[7]

Bizim dünyamızda Allah'ın yaratması da yönetmesi de çoğu kez halife olarak yaratmış olduğu insan üzerinden tahakkuk ediyordu. Esma'nın tecellisi için özel bir itinayla insan yaratılmış ve o, başka hiçbir varlıkta olmayan donanımlara sahip kılınmıştı.

İlahi 'el-Emr'in Yeryüzüne İndirilmesi

Bu tecellinin gerçekleşebilmesi için ilahi 'el-emr'in yeryüzüne indirilmesi gerekiyordu. el-Emr, yüce katında kaldığı sürece insanlar için bir anlamı olmayacaktı.

Yüce Allah, inzale kendisinden başlamıştı. Yüce zatını insanların bildik dünyalarına bir *Melîk* (kral), bir *Māliku'l-mulk* (hükümdar), bir *Rabbu'l-'Ālemīn* (âlemlerin efendisi) olarak indirmişti. O'nun eşsiz ve benzersiz güç ve kudreti, gene bildik kavramlarla anlatılmıştı. Bir melik için dünyada gerekli ne varsa, hepsi, olduğu gibi Allah için kullanılmıştır. Ülkesi, başkenti, sarayı, tahtı, askerleri, tebaası, elçisi ve tebaaya gönderilen mesajları, emir ve yasakları, mükâfatlandırma ve cezalandırma esası... Bütün bu kavramlar bize mekândan ve zamandan münezzeh olan Yüce Allah'ın kendisini bizim dünyamıza indirmesinin bir ifadesi olmaktadır.

[2] 39. Zümer, 38.
[3] 9. Tevbe, 31.
[4] 10. Yûnus, 3.
[5] 50. Kâf, 16.
[6] 55. Rahmân, 29.
[7] 75. Kıyâme, 36.

Yüce Allah katında olanları da indirmiştir. İndirilecek olanlar aşkın ve mutlak olan yüce hakikatlerdi. Peki bunlar nasıl indirilmiştir ve bizim için ne anlam ifade etmektedir? İşte bu yazının asıl konusu da budur:

Her şeyden önce mutlaklığın bir gereği olarak aşkın değerlerin bir aidiyeti, bir nispesi yoktu.

Ama ne zaman ki indirilmeye başlandı, artık o indirileceklerin ete kemiğe bürünüp görünür hâle gelmesi gerekiyordu. Bunun için de ruhun, ancak bedenlenerek tezahür ettiği gibi, bu kutlu mânâların bir kalıba konulması lazım gelecekti.

Yüce Allah'ın katında *ummu'l-kitāb*'da olan kelimâtın haddi hesabı yoktu. İndirilecek olan ise sadece *emrin bir ruhu*[8] idi, bir muhassalaydı ve ancak bir dil kalıbı içine konularak, bir kültür içine indirilerek insanlık dünyasına mal edilebiliyordu.

Ve bu ândan itibaren mutlaklığını kaybediyor, insanlığa mal oluyor ve bir aidiyete bürünüyordu. İndirilende Rabbanilik yoktu; İbranilik, Aramilik, Arabilik vardı ve aidiyetlerine göre sırayla Tevrat, İncil, Kur'an gibi adlar alıyordu.

Elimizdeki "emrin bir ruhu" idi,[9] aidiyeti olan Şeriat da, o emrin müdahil olan hülasasının zaman ve mekâna uygun düşecek şekilde ete kemiğe bürünüp şer'î ahkâm diye görünmesiydi[10] ve bir süreç içerisinde sadece belli tezahürlerden ibaretti. Din sabitse de, Şeriat değişkendi. Ama dinin görünürlüğü öteden beri hep şeriatlar vasıtasıyla olmuştu. Âdem'den beri bir süreç olarak devam eden şeriatların içeriğinde değişiklikler olagelmiş bu meyanda neshe yer verilmiş, belli bir kavme has düzenlemeler gelebilmiş, hatta bunlar dünyevi bir mücazat bile içerebilmişti: "Yahudilerin haksızlılarından, çoklarını Allah yolundan menetmelerinden, yasak edilmişken ribâ almaları ve insanların mallarını haksızlıkla yemelerinden ötürü kendilerine helal kılınan temiz şeyleri onlara haram kıldık."[11] ayeti, şeriatların belli bir kavme veya döneme ait olabileceği konusunda yeterince açıktır.

Vahiy Yoluyla Müdahalenin Mahiyeti

Bu müdahalenin mahiyeti neydi? Ya da emrin bizden istediği şey neye tekabül ediyordu?

Bu müdahalenin sırlı şekline vahiy deniyor. Mahiyeti bir sır olarak duruyor. Arıya bal yapması, örümceğe ağ kurması vahyedilmiş...; tezahürleri görülüyor, fakat bunun sırrına kimse eremiyor. Ama bir şey açık: O da vahiy diye bir şey var ve onun vasıtasıyla Tanrı katından birçok şey insanlığa Tevrat, İncil, Kur'an olarak malolmuş durumda.

[8] 42. Şûrâ, 52.
[9] 42. Şûrâ, 52.
[10] 45. Câsiye, 18.
[11] 4. Nisâ', 160-161.

İndirilenler, hitap olarak hep insanı muhatap alıyor. Bunda şüphe yok. İndirilenlerin içeriğine bakıldığı zaman, onların da hep insanın doğasına (fıtratına) atıflar olduğuna inanıyoruz. Vahyin bütün çabası, insan olmamız, insan kalmamız, insan olarak kendimizi geliştirebilmemiz oluyor. İyi insan demeyi zait görüyorum; çünkü insan olmak, esasen iyiliği zaten içinde mündemiç bulunuyor.

Su, saftır, temizdir, akışkandır; ama zaman içinde havadan, iklimden, mevsimden, dış faktörlerden etkilenerek temizliğini, saflığını ve akışkanlığını kaybeder, kirlenir ve giderek tiksinti verici bir hâl alır. Baharla birlikte su eşlenir ve eşlenen su yatağını temizler, yatakla birlikte su da eski temizliğini, saf ve berraklığını, akışkanlığını yeniden kazanır.

Bu sonuç, bazen şiddetli bir rahmetle de sağlanır. Ufuk kaybolur, gök karabasanlar gibi üzerimize abanır. Kasvetli bir hava oluşur. Ruhların bunaldığı bir ânda gök gürler, şimşekler çakar ve ilahi rahmet yeryüzünün imdadına sicim gibi yağmur olur yağar, arkasından sel gelir, birçok yeri silip süpürür, her şey bulanık hâle gelir; ama ardından ufuklar yeniden belirir, hava açar ve yükselir, güneş doğar, yağmurlar diner, sular çekilir ve belli bir süre sonra bulanıklık da gider ve her yer, başta dere yatakları olmak üzere tertemiz hâle gelir.

Bazı hâllerde de su yatağını kaybeder, yatağıyla birlikte derinliğini yitirir, alabildiğince sığlaşır; ancak, bu kez her tarafa yayılır ve zarar verir. Bir müdahaleyle onu tekrar yatağına döndürmek gerekir. Aksi takdirde hayatın kaynağı olan aynı su, bu kez hayatı ortadan kaldıran, taşkın, tuğyan sebebi olur.

Sıratı müstakîm, insanlık yoludur, saftır, temizdir, doğası itibarıyla hep O'ndan gelip O'na akar; ne var ki, ihtiraslar, baskılar, dış etkiler onun saflığını giderir, ayarını bozar. Bazen daha da azıtılır ve bu durum insanlığın kendi öz yatağından çıkmasına sebebiyet verir, her tarafı insaniyet taşkınlıkları alır götürür. İşte bu durumda ilahi müdahale içlerinden birini yeni bir ruhla göndererek insanlığın mayasındaki küllenmiş, sönmeye yüz tutmuş ateşi yeniden canlandırır, alevlendirir, yeni bir insanlık coşkusu oluşturur ve çığ gibi büyüyen bu coşkuyla insanlığın özüne çöreklenmiş olan kötülükler, kötücül güç odakları, onların etrafı tutan kokuşmuş ifrazatı, kirlilik ne varsa hepsi temizlenir. İnsanlık tekrar asli mecrasına döndürülür. Bütün mesele insanlığın özündeki bu safiyeti harekete geçirebilmektir. İlahi müdahalelerin işte bununla sınırlı olduğunu ve dolayısıyla bu müdahalelerin bir süreç hâlinde genel adı olan İslamiyet'in ya da *ed-dîn*'in insaniyetten ayrı bir şey olmadığını söylememiz gerekir. İnsanlar, gönüllü gönülsüz zaten Allah'ın kullarıdır, inkâr etseler de iman etseler de. Bütün marifet, bütün çaba, bunun gönüllü kulluk hâline getirilebilmesidir. Şeriatlar işte bunun için vardır.

Belgesellerde izlemişsinizdir. Vahşi doğa her türlü tabiat zenginliğiyle hayat kaynağı iken ilahi rahmet kesilir, güneş kavurucu sıcağını giderek artırır, su kaynakları kurur, toprak susuzluktan şerha şerha yarılır, balıklar ölür, havyanlar susuzluktan toprak yalar, birçoğu telef olur, bir kısmı yeni otlaklar aramak

üzere göç eder, çoğu yolda kırılır... Derken ilahi rahmet tekrar kendisini gösterir ve yeniden yağmaya başlayan yağmurlarla, sıcaktan kavrulmuş, yok olmuş bitkilerin kökleri yeniden yeşerir, pınarlar yeniden kaynar, dereler yine çağlamaya, göller dolmaya başlar. Hayat yeniden avdet eder, her taraf yemyeşildir ve rengarenk çiçekler doğayı süslemektedir ve her şey gene cıvıl cıvıl olur...

İlahi vahyin müdahalesi de işte böyle, insaniyete ait olan köklerimizin yeniden yeşermesi ve hayat bulması için iner üstümüze.

İndirilen Değerlerin Muhtevaları

İndirilen değerlerin tarihçesine baktığımız zaman, insanlık tarihi ve onların tekamülleriyle atbaşı yürüdüğünü genelde kabul etmemiz gerekiyor. İnsanlığı ilkellikten başlatmanın elbette ki imkânı yoktur; ama pekâlâ insanlığın, bir insanın geçirdiği safhalara benzer aşamalardan geçtiğini kabul etmek mümkün gözüküyor. Bir âlimimizin ifadesiyle "ibtidai kemalden nihai kemale doğru" bir sürecin izlendiğini söylemek mümkün. Bir başka benzetmeyle insanlık, çocukluk devresinden başlayarak ilk, orta ve lise tahsil çağlarından geçerek, üniversiteyi bitirme aşamasına gelmiş ve artık son risaletle belli bir olgunluğa ermiş ve rüştünü ispat etmiştir. Bu olgunluk ve rüşt, tabii ki şimdiye kadar tahsil etmiş olduğu bilgileri kullanabilme, tecrübelerinden yararlanabilme melekesine sahip olmasının bir sonucudur. Bundan böyle insanlık, artık yollarına kendi başlarına devam edebilecek kıvama gelmiştir. İnsana olan bu güven, onun adına son derece onur verici ve sevindirici bir durumdur. Bu olgunluğun tabii sonucu olarak da, artık peygamber gelmeyecektir.

Vahiy muhtevaları incelendiği zaman, insanlıkta olmayan hiçbir şey görülmüyor. İnsani telakkilerin, beklentilerin, korku ve umutların göğe ağdığını ve oradan vahiy olup üzerimize yağdığını söylememize engel görülmüyor.[12] Gene vahyin insanlık özüne tutulmuş bir ayna olduğunu da..

Cahiliye Dönemi ve Kur'an'ın Müdahalesi

Cahiliye kavramı, bizzat Kur'an'da yer almaktadır.[13] Yaygın kanaatin aksine cahiliye toplumundan maksat, bilgisiz, cehalet karanlığında yüzen bir toplum demek değildir. Çünkü o dönemde Hz. Ebû Bekirler ne biliyorsa, Ebû Cehiller de aşağı yukarı aynı şeyleri biliyorlardı. Bu tabir daha çok bir iman ve ona bağlı bir tutum ve zihniyet inkılabını ifade etmektedir.

Cahiliye toplumu, belki yerler ve gökler gibi büyük şeyleri yaratan bir Allah'ın varlığına inanıyorlardı. Ama onlar, dünyevi yaşamlarında bir aşkın değerler dizisinin var olabileceğini ve yaşamlarının ona göre dizayn edilmesi ge-

[12] Bkz. Mehmet Erdoğan, *Vahiy Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 2001, s. 34.

[13] 'İslam öncesi' anlamında bkz. 3. Âlu İmrân, 154; 33. Ahzâb, 33; "cahiliye çağının taassup ve barbarlığı, müşrik toplumun hayatına hâkim olan şiddet, kin ve nefret" anlamında bkz. 48. Feth, 26; "insanlar arasında farklı uygulamalarda bulunan haksız ve zalim idare şekli" anlamında bkz. 5. Mâ'ide, 50 (Mustafa Fayda, "Cahiliye", *DİA*, VII. 17).

rektiğini kabule yanaşmıyorlardı. Yaratıcı olarak kabul ettikleri Allah'ı çok yukarılarda farz ediyorlar ve gündelik hayatlarında onun emrinin ne dahli olabilirdi ki diye düşünüyorlardı. Yaşamlarına vicdanlarında hâlâ makes bulan ilahi-insani değerler yerine, âdeta tapındıkları çıkar ilişkileri, heva ve hevesleri yön veriyordu. Cahil kelimesinin o günkü dildeki bir diğer anlamı da, zaten "azgın, arzularının esiri, hayvani içgüdülerini takip eden; vahşi, şiddet taraftarı ve aceleci bir karaktere sahip, barbar" demekti.[14]

Ashab-ı kiram, İslamiyet'in cahiliye örf ve âdetlerini kaldırdığını söylerken cahiliye kibir ve taassubunu, sürekli çekişmelere ve savaşlara sebep olan kabilecilik anlayışını ve kan davasını, affa yer vermeyen barbar âdetleri, vahşet mentalitesini ve putperestliğin bütün unsurlarını kastediyordu.[15]

Bu anlamda cahiliye, bir dönem olarak Hz. Peygamber'in risaletiyle yahut Mekke'nin fethiyle bitmiş, kapanmış bir dönem değildir. Aksine belli bir ahlak ve zihniyet tarzının ifadesi olmakla, her çağda potansiyel olarak varlığını sürdürür. Nitekim Hz. Peygamber ve ashabının da cahiliyeyi artık geçmişte kalan bir devir kabul etmediklerini, İslam tarafından uzaklaştırılmış olmakla birlikte, insanların kafalarında hâlâ gizliden gizliye varlığını sürdüren ve her fırsatta hortlamaya hazır sinsi ve dinamik bir şey olduğunu ve bu hâliyle getirilen bu yeni dine yönelik esaslı bir tehlike oluşturduğunu ve bu yüzden birçok uyarılara gidildiğini görmekteyiz.[16]

Bu iman, ahlak ve zihniyet inkılabını dikkate almadığınız zaman, İslam yeni olarak şunu getirmiştir, bunu getirmiştir, şöyle devrim yapmıştır gibi sözler havada kalacaktır. Özellikle hukuk alanında hepimiz İslam'ın cahiliye döneminde var olan hukuki uygulama ve kuralları: a) ilga ederek, b) ıslah ederek, c) ibka ederek, d) ikmal ederek –bu sayılan yollardan biriyle– ele almıştır deriz.[17]

Bu konuda öyle söylemler vardır ki, sanki hukuk alanında büyük devrim yapılmış intibaı verir. Oysa ıslah ve ibka edilenler için yüzlerce örnek bulabilmenize karşın, ilga edilenlere dair örnek bulmakta zorlanırsınız. Vereceğiniz örnekler, nikâhu'l-makt, nikâhu'ş-şiğâr (berdel), içki, kumar, ribâ ve fuhşun haram kılınışı gibi uygulamalarla sınırlıdır.

İyice dikkat edildiğinde, bunların aslında, cahiliye toplumu dediğimiz insanlarca bile, vicdanlarda mahkûm edilmiş uygulamalar olduğu görülür.

Cahiliye döneminde Kâbe'nin tamiri gerekmişti. Bunun için yardım kampanyası açılmıştı. Ama bir de şart koşulmuştu: İçinde ribâ ve fuhuş parası olmayan, zorbalıkla elde edilmeyen helal kazançlarınızdan katkıda bulunacaksınız, diye.[18]

O zaman İslam'ın burada yapmış olduğu yeni şey nedir? Esas itibarıyla vicdanlarda mahkûm edilen bu kirli ilişkilerin hukuk alanında da adının konularak yasaklanmasından öte.

[14] Fayda, "Cahiliye", *DİA*, VII. 17.
[15] Fayda, "Cahiliye", *DİA*, VII. 18.
[16] Bkz. Fayda, "Cahiliye", *DİA*, VII. 19.
[17] Örnekler ve bibliyografya için bkz. Erdoğan, *Vahiy Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, s. 149-150.
[18] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, Lübnan 1936, IV. 206.

Bir kişinin babası öldüğü zaman, mirası arasında kadını da olurdu. Oğul, babasından kalan kadını (üvey annesini) isterse haremine katardı. Bunu içlerinden yapanlar vardı. Ama aynı cahiliye toplumu, vicdanlarda bunu mahkûm etmiş ve bu çirkin işin adına *nikāḥu'l-maḳt* (gazap evliliği) demişti. İslam, esasen vicdanlarda mahkûm edilmiş olan bu uygulamayı, hukuk alanında da yasak hâle getirmişti. Dilimizde berdel adı verilen *nikāḥu'ş-şiğār* da öyledir.

Meşru birliktelik ilişkisine nikâh derken, bunu def çalarak herkese duyururken, vicdanlarda mahkûm edilmiş olan gizli dost ilişkisine aynı vezinde *sifāḥ* ve çirkin iş anlamında *fuḥş* demeleri, bu tür kirli ilişkilerin onlar nezdinde de haddi zatında mahkûm olduğunu göstermez mi? "Hür, zina eder mi?!" sözü cahiliye insanlarına ait değil mi?

Hılfu'l-fudûl'u kurduran, mazlumun ahından rahatsız olan vicdanların sesi değil miydi?

Hâl böyle ise, vahiy, insanlığın özüne tutulmuş bir ayna ve bütün amacı da, o safiyeti yeniden ortaya çıkarmak ve onu geliştirerek korumaya çalışmak değil midir?

Neler yoktu ki cahiliye döneminde erdem namına bilinen. Bunun bir fihristi için lütfen Şah Veliyyullâh Dihlevî'nin, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*[19] adlı değerli araştırma eserine bakınız.

Bazı ibadetler ve bunlar için gerekli ön hazırlıklar meçhulleri değildi. Cünüplükten dolayı gusletmeyi bilirlerdi. Abdest almasını bilirlerdi. Sünnet ve fıtrat gereği vücutta yapılması istenen temizlikleri yapmayı bilirlerdi.

Namaz vardı. Secde, dua, zikir malumlarıydı. Namazlarını oluşturan fiiller, bütün insanlığın bildiği saygı ifadelerinin somutlaştığı şekil ve heyetlerden ibaretti: El pençe divan durmak (esas duruş, kıyam), eğilmek, temennâ çekmek (rüku) ve yere kapanmak (secde)... gibi.

Zekâtı da biliyorlardı.

Oruç tutmasını, itikafa çekilmesini de biliyorlardı.

Köle azadını bir erdem sayarlardı.

Hele hac ibadeti, bütün şeairiyle birlikte bilinir ve uygulanırdı.

Zebh ve nahr işlemini bilirler ve develeri nahr, diğer hayvanları zebh yoluyla boğazlar ve öyle yerlerdi.

Yeme içme, giyinme, bayram, ölülerin defni... gibi konularda kurallara sahiplerdi.

Yakın akrabalarla evlenmeyi haram bilirlerdi. Nikâh, talak, iddet... hepsi vardı.

Ceza alanında kısas, kasame, diyet, zina ve hırsızlık... cezaları mevcuttu.

Bunların hiçbirini Hz. Muhammed'in tebliğ etmiş olduğu İslam getirmedi. Bir süreç olarak ed-Dîn'de bunlar hep vardı ve ta başından beri bunların hep-

[19] Çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, I. 457-467 sayfalarını okuyunuz. Ayrıca bkz. Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

si insani tutum ve davranışlardı, insanlığın özünde olan, safiyetinde bulunan, vicdanında yer alan şeylerdi. İlahi vahyin müdahalesi, insanlığın derununda var olan bu değerleri ortaya çıkarmak ve onları geliştirmekti. Fıtratı oluşturan dengeleri kurmaktı.

Cahiliye döneminde madem bütün bunlar vardı. O zaman İslam ne yaptı. İslam, bunları iman ve yüce bir ahlak zeminine oturttu, sisteme koydu, kaosa son verdi, zaten var olan bu uygulamaları, ilahi irade ve el-emr ile irtibatlandırdı, gönüllü gönülsüz zaten kulluk yapmakta olan bu insanların yaşamlarını gönüllü kulluğa yüceltti. Uygulamada var olan, ama vicdanlarda mahkûm edilmiş olanların ise adını koyarak yasakladı. Bununla birlikte tümden ilga edilenlerin son derece az olduğu da ortadaydı.

Hâl böyle iken İslam'ın cahiliyeye mukabil asıl yaptığının bir iman ve ahlak düzlemi oluşturmak olduğunu, bir tutum ve zihniyet inkılabı meydana getirmek olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.

Bu arada cahiliye söyleminin, bu zihniyet inkılabının tutması ve yerleşmesi için, biraz da siyasi bir mülahaza ile, bizdeki Cumhuriyet dönemi Osmanlı söylemine benzer bir şekilde olduğunu, buna sebep de risalet öncesi dönemde ne varsa hepsinin kötü olduğu şeklinde bir anlayışın uyandığını ifade etmemiz de mümkün gözükmektedir.

Vahiy ile Olgunun Buluşması

Şimdi, bu genel mülahazalarımızdan sonra vahiy ile olgunun buluşmasını ve aralarındaki ilişkinin tespitine geçebiliriz. Tabii özellikle fıkıh alanında bunu yapmaya çalışacağız.

Kur'an'ın inzali ile başlayan ve bundan böyle adına İslam denilen yeni oluşum, bıçak kesiği gibi bir âhda başlayıp, her şey bir çırpıda olup bitmedi.

Bir kere Kur'an toptan indirilmedi ki, elimize onu alalım ve onun istediği yapılanmayı her alanda olduğu gibi hukuk alanında da gerçekleştirelim.

Aksine devam etmekte olan bir hayat vardı. Bir zihniyet vardı, bir ahlak anlayışı vardı. Var olan ve devam eden bu hayatın içine inmeye başladı Kur'an. Bir vakıa olarak, reel bir durum olarak sonradan adına cahiliye denilecek olan bir olgu vardı.

Kur'an, Hz. Peygamber'in kalbine iniyordu ve oradan da dili üzerinden gerçekleşiyor ve insanlığa duyuruluyordu. Yeni bir insan tipi (Müslüman) inşâsı, inen Kur'an ayetleri üzerinden çok, bizzat Hz. Peygamber'in örnekliği üzerinden gerçekleşiyordu. Hz. Peygamber'in inananlar tarafından örnek alınan davranış modelini şekillendiren ise Kur'an oluyordu.

Hz. Peygamber'e inananlar, onun inancını paylaşıyorlar ve onun gibi olmaya, onun gibi davranmaya, onun gibi yapmaya çalışıyorlardı. Hz. Peygamber de zaten onlara hep bunu telkin ediyordu. Kur'an da onlardan bunu istiyordu.

Bu yeni inşâ ne bilgi üzerine ne akıl üzerine kuruluyordu. Tam bir imanla teslimiyette bulunma ve itaat etme anlayışı esastı. İslamiyet bu demekti. Onun

ikinci anlamı olan huzur, barış ve esenlik, İslamiyet'in bir sonucu olmalıydı. Elbette bu din, akıllıları istihdaf ediyordu, onlara hitap ediyordu; ama bu onun akıl dini olmasını gerektirmiyordu. 'Akıl dini' tabiri, modern dönemlere aitti ve getirilen hükümlerin akılla hikmetlerinin kavranabilirliğini ifade ederdi ve bu alamda doğruydu. Zaten vahyin dilinde akıl yerine "akleden bir kalp"[20] vardı. Kalp ise, imanın merkeziydi. Getirilen dinî hayat, günümüzdeki anlamıyla 'bilgi' üzerine de tesis edilmiyordu. Hoş bunlar insanlık âleminde olması ve ortaya konulması gereken çabaların ürünü idi; elbette hayatlarını kolaylaştırmada bunların yeri vardı, ama hayatlarına yön veren değerler anlamında bir yere sahip olamazlardı. Atomun nasıl parçalanacağını ve bunun ne muazzam bir enerjiyi ortaya çıkaracağını bilim bize öğretirdi; ama bu enerjinin Japonların üzerinde kullanılmasıyla elektrik enerjisi üretmede kullanılması arasında bilim açısından bir fark yoktu. Bu anlamda insan için yön belirleyen, indirilen ve esasen kendi özünde mekнuz bulunan değerlerdi.

Münzel bir hukuk sistemi yoktu, hayata yön veren ve onu tümüyle kuşatan.

Yaşanan günübirlik olaylar, kendi mecrasında devam ediyordu. Bir yeni durum ortaya çıktığı ân ve bir sorun hâlini alıp Hz. Peygamber'e geldiği zaman, o, soruna mevcut fiilî durum içinde bir çözüm arıyordu. Bir anlamda hakemlik yapıyordu. Onun, mevcut duruma atıfta bulunarak meseleyi çözmüş olmasıyla, o şey yeni durum için de geçerli hâle geliyor ve daha sonraki benzer olaylar için emsal oluşturuyordu. (Sonraları öncekine asıl, sonrakilere ise fer'î denecekti.) Muamelatla ilgili alanı tarayın, farklı bir durumun olmadığını göreceksiniz. Aile hukuku alanında da sorunlar benzer tarzda çözülüyordu. Bu, zaman zaman vahyin düzeltici, ikmal edici müdahalelerinin olmadığı anlamına gelmiyor. Hatta bazen vahiy, az da olsa mevcut durumu tamamen ilga ve iptal de edebiliyor yahut kayıtlayabiliyordu. Ama bütün bunlar, hayatın içinde, hayatla paralel gerçekleşiyordu.

Mesela evlilik alanına bakalım. Makt, şiğâr gibi –zaten cahiliye insanlarının bile vicdanlarında mahkûm olmuş olan– birkaç evlilik şeklinin iptali dışında, bu alanı geneli ile ele aldığımızda, mevcut uygulamalar olduğu gibi benimsenmiş ve yeni sisteme dahil edilmiş bulunuyordu. Daha doğrusu, esasında mevcudun devamı olan bu uygulamalar, daha sonra adına 'yeni' denilecek ve bir 'sistem' hâline getirilecek duruma ait kılınmış olacaktı.

Kadınların genel durumlarının iyileştirilmesi doğrultusunda nikâh ve talaka bir sınır getirilmiş, her iki durum için çoğu var olan kayıtlar muhafaza edilmiş yahut ilave getirilmiş, hak ve hukukun korunması için belirsizlikler giderilmiştir. Cahiliye döneminin karakteristik özelliği olan uygulamadaki keyfîlik ortadan kaldırılmıştır.

58. Mücâdele suresinin nüzûl sebebini hatırlayalım: Bir kadının hak arayış tavrı mücadele adıyla anılan bu surenin inmesine sebep olmuştu:

[20] Bkz. 22. Hacc, 46.

> Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü işitti...[21]

Cahiliye döneminde bir erkek karısına "Sen bana anamın sırtı gibisin" dedi mi, o kadın boş olmaz; ancak, adama da ebediyen haram olurdu. Buna zıhâr denirdi. Ashabdan Evs b. Sâmit, karısı Havle binti Sa'lebe'ye kızmış ve benzer şekilde söz sarf ederek ona zıhâr yapmıştı. Gençliğini, güzelliğini tüketen ve birçok çocuğunun anası olan bu kadını, âdeta etini kemirip kemiğini atmak kabilinden böyle bir muameleye reva görmüştü. Kadın, Hz. Peygamber'e gelmiş ve durumu ona arz etmişti. Peygamberimiz, ona, artık kocasına haram olduğunu söylemişti. Kadın, kocasının kendisini boşamadığını, sadece böyle bir söz sarf ettiğini, kendisinin şu ânda çaresiz olduğunu, güzelliğinin, gençliğinin Evs tarafından tüketilip, bunca çocuğuna canından can, kanından kan verdiğini, onlara karnını beşik, memesini çeşme, kucağını sığınak kıldığını, şu ânda ise kendisinin artık çaresiz olduğunu söylemiş ve böyle bir muameleye maruz kalmasının kendisine reva görülemeyeceğini arz etmişse de, Hz. Peygamber, hayır olmaz, artık sen ona haramsın, demişti. Kadın çaresiz hâlini Allah'a arz etmiş ve ona sığınmıştı. Nihayet Mücâdele adı ile anılan sure bu olaya sebep inmiş ve zıhârın eskisi gibi ebedî haramlık hükmü getirmeyeceği, söylenen sözün bir anlamının olmayacağı, ancak gene de böyle yapan birinin karısına dönebilmesi için bir keffaret ödemesi gerektiği... hükmü indirilmişti.[22]

Bu örnek olayda bizim için önemli olan Hz. Peygamber'in olay karşısındaki tavrıdır. Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, mevcut fiilî duruma atıfla cevap vermiş, kadının ısrarı karşısında da yapacağı bir şeyin olmadığını söylemiştir. İlahi müdahale işte ondan sonra gelmiştir.

Şimdi yeni sisteme dahil edilen, zıhârın düzeltilmiş hâliyle olan bu şeklidir. Eğer bu düzeltme olmasaydı, ki çoğu kez yoktur, o zaman yeni sisteme dahil edilecek olan mevcut şekil olacaktı.

Kur'an ve Hayata Cevap

Kur'an hayata yeni bir bakış kazandırmıştı. İnsanın yeryüzündeki konumunu hatırlatmış ve Rab olarak ancak Allah'ın uluhiyetinin tanınmasını her şeyin başı saymıştı. Bütün âlemler ayırım olmaksızın Allah'ındı ve bütün âlemlerin Rabbi de gene Allah'tı. Şirk en büyük günahtı.

Tevhid inacı gereği *el-emr* bütün hayatı ve onun her safhasını kuşatmalıydı.

Bu ihata daha çok ve özellikle ilk önceleri ilkesel düzeyde idi. Mesela, Yüce Allah daha ilk inen ayetlerinde "gizli aşikâr her türlü fuhuş ve günah olan (*ism*) şeyleri yasakladığını"[23] söylemişti. Neyin fuhuş ve neyin günah olduğunu

[21] 58. Mücâdele, 1.

[22] Bu konudaki rivayetler için bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân*, Lübnan 1995, XIV. 3 vd.

[23] 7. A'râf, 33.

aslında insanlar, vicdanlarının sesini dinlediklerinde biliyorlardı. O yüzden cahiliye dediğimiz dönemde bile zina, içki ve kumar gibi rezaletlerden uzak duran erdemli kimseler vardı. İslam, insanlığın doğasında mevcut olana, uzunca bir süre atıfta bulunmakla birlikte, bu konuda somut adımların atılmasına ihtiyaç hissettiren toplumsal yapılanmanın gerektirdiği durumlarda bunda da bir sakınca görmedi ve hatta bu türden atılan adımları bir anlamda "dinin tamamlanması" olarak da takdim etti. Medine döneminde, hem de bir hayli sonra "içki ve kumarın büyük günah (*ism*) içerdiğini", bu sebeple bundan böyle bunların adının konularak yasaklanmış olduğunu[24] deklare etmiş olması; ribânın bereketi giderdiğini ve erdemsizliğini ifade eden ayetlerin ardından nüzûl sürecinin en sonunda kesin olarak yasaklanmış olması; sadakayı teşvik eden bunca Mekki ayetten sonra, Medine döneminde sadakaya ayrıca zekât adıyla kurumsal bir yapı kazandırılması... bu anlattıklarımızı temellendirmeye yeterli olacaktır.

Bu kuşatıcı anlayış daha sonraki dönemlerde de hâkim olmuştur. Bundan hareketle yeni olaylar karşısında, mevcut emsal olaylardan hareketle (asıldan fer'e geçiş şeklinde) çözümler bulunmuş, çözümsüz bir konu bırakma düşüncesi aslâ oluşmamıştır. Tabii bu anlayış zaman zaman her şeyi mevcut nasslara söyletme gibi aşırı tavırların oluşmasına da zemin hazırlamıştır.

Kur'an'ın Muhatapları ve Ümmi-Arabi Karakteri

el-Emr'in kuşatıcı olabilmesinin bir diğer gereği de, ilk muhatapların düzeylerinin esas alınmasıydı. Yazımızın başında 'inzal'den söz ederken bir anlamda bu hususa dikkat çekmiştik.

Resuller, her kavme kendi diliyle gönderilmekteydi. Cahiliye Araplarına da, elbette ki, onların dilleriyle gelmişti. Yani indirilen vahiy Arabi idi. Aslında bu, Kur'an'ın dil olarak Arapça olmasının ötesinde bir şeydi. Onun getirdiği birçok hüküm, mevcut Arabi örf ve âdet içinde şekillenmişti. Atıflarda, onların mahûdunun (verili durumun) önemli yeri vardı.

Muhatapları ümmi idi ve gelen Şeriat da ümmi idi. Ümmilik, âlemlere rahmet olabilmenin (evrenselliğin) bir gereği idi. Ümmiliğe yüklenen çeşitli anlamlar yanında, bizce en doğrusu, insanların yaratılış özelliklerini korumuş olmaları, hesap, kitap gibi sonradan kazanılan, tahsili gerektiren melekelerden yoksun bulunmalarıdır. Tabii bu, insanların geneli itibarıyla böyledir. Eğer siz, herkesçe yerine getirilmesini istediğiniz bir yükümlülük ortaya koyacaksanız, önce bunun anlaşılır bir şekilde herkese duyurulmasını sağlamanız gerekir. İkinci olarak da, herkesin yapabileceği, herkesin güç yetirebileceği bir düzeyi esas almanız gerekir.

Kur'an'ın getirdiği mesajın bütün insanlarca anlaşılmasının bu hâliyle imkânı yoktur. Öyleyse dil olarak evrensellik iddiası zaten mümkün değildir. Kur'an'ı Arapça değil Rabca olduğunu söylemek, bir slogan olmaktan öteye ilmî bir değer taşımaz.

[24] 2. Bakara, 219.

Ama Kur'an'ın, muhatapları olan cahiliye Arapları tarafından anlaşıldığını söylemek ve Kur'an'ı anlama konusunda onların bu anlayışını esas almak gerekir şeklindeki bir tespite de katılmak gerekir.

Cahiliye Araplarının genel karakterinin ümmilik olduğu, bizzat Hz. Peygamber'in dilinden de ifade edilmiştir.[25] Bizzat Resul'ün ve ümmetinin ümmi olduğu Kur'an'da da yer alır.[26] İlk bakışta olumsuz gibi görünen bu niteleme, esas itibarıyla Kur'an'ın getirdiği yükümlülüklerin evrensellik kazanabilmesinin bir anlamda asgari şartı olmaktadır. Nasıl ki –bir Arap atasözünde de ifade edildiği gibi– *eḍ-Ḍa'îfu emîru'r-rakbi* (Kervanın reisi, içlerinde en zayıf (yavaş) olanıdır) ise ve bu hikmet gereği hiç kimse kopmasın diye kervanın başına hızlı olan at, orta yürüyüşte olan deve değil de en yavaş olan merkep koşuluyorsa, bir beden eğitimi dersinde, bütün çocukları yüksek atlamada başarılı kılmak isteyen hikmetli öğretmen, düzey olarak en alt noktayı esas alıyorsa... Kur'an da getirmiş olduğu yükümlülüklerin bütün insanlara ulaşabilmesi ve ifasının imkânı için bir anlamda bunun önşartı olarak ümmilik düzeyini esas almıştır. Bu şu demektir: Kur'an'ın getirdiği yükümlülüklerin anlaşılması ve hayata geçirilmesi için sade insan (vasat insan) olmak yeterlidir; ayrıca tahsil gibi, uzmanlık gibi, hesap kitap bilmek gibi sonradan kazanılmış hiçbir özelliğe ihtiyaç yoktur. İşte bunun içindir ki Kur'an, getirdiği günlük yükümlülüklerin belirlenmesinde güneşin hareketini, aylık ve senelik olanlarda ise ayın hareketini esas almıştır. Çünkü doğal ortamda yaşamakta olan her insan, güneşin hareketine bakarak kabaca günlük zamanlamayı bilebilir, ayın hareketleriyle de ayları ve yılları izleyebilir. Bunun için astronomik hesaplara hiç de ihtiyaç yoktur, parmak –bizim Nasreddin Hoca örneğinde çömlek– hesabını bilmek yeterlidir. Nitekim Hz. Peygamber'in, "ay böyledir, böyledir" derken, el parmaklarıyla işarette bulunması ve ayların durumunu parmak hesabıyla açıklamış olması, böylesi bir ortamda son derece anlamlı gözükmektedir.

Evrensellik İddiaları ve İkamelerin İmkânı

Ne var ki, ümmilik düzeyi esas aldığımızda dahi, bizim Kur'an hakkındaki evrensellik iddiamız bir yere kadar devam edebilmektedir. Çünkü ümmi Arapların yaşamakta oldukları coğrafya ve iklim, mutedil iklimlerdendir. İslam ahkâmı ise, bu iklim içinde oluşmuştur. Söz konusu itidalin bulunmadığı yerlere, bunların Arabi ortamı/bağlamıyla, olduğu gibi taşınmasının her zaman için imkânı bulunmamaktadır. Evrensellik iddiasının havada kalmaması için, işte bu gibi özel durumlar için ikamelerin bulunması gerekmektedir. Kim ve nasıl yapacaktır bu ikameleri? Bu önemli bir sorundur ve bu yapılmadan evrensellik iddiasını sürdürmenin imkânı gözükmemektedir.

Şu hâlde, evrensellik iddiası karşısında dil engeli yanında, içerik bakımından da engeller bulunmaktadır.

[25] Buhârî, "Savm", 13.
[26] 7. A'râf, 157; 62. Cum'a, 2.

Değişime en fazla kapalı olduğunda genelde ulemanın ittifakı bulunan ibadetler ve bunların vakitlerinin belirlenmesi konularında, Kur'an'ın ve Sünnet'in getirmiş olduğu beyanlar, hep güneşin ve ayın doğal hareketleri, gölge boyları, beyaz iplik, siyah iplik, fecir, şafak vb. gibi mutedil iklim özellikleriyle ilgilidir. Hepimiz artık biliyoruz ki, enlem olarak 45 derecenin kuzeyine çıkıldıkça (tersinden güneyi de öyle), giderek artan bir biçimde itidal hâli ortadan kalkmakta ve günler artık normal ölçüler içinde yaşanabilir olmaktan çıkmaktadır. Kutuplara ulaşıldığında bir günün altı ay sürdüğü bilinmektedir. Şu ânda bizim işçilerimizin yaşamış olduğu Kuzey ülkelerinde öyle yerler vardır ki, günlerce güneş batmamaktadır. İşte bu durumda, esas itibarıyla birer muarrif (gösterge) olan vakitlerin, takdir ikamesiyle belirlenebilmesinin imkânı olmazsa, o zaman asıl amaç olan ibadetlerin bile ifasının imkânı ortadan kalkmaktadır. Kısaca giderek zorlaşan durum, sonunda imkânsıza dönüşmektedir.

İşte burada İslam'ın getirdiği mesajın kuşatıcılığı, bunun için gerekli olan anlaşılabilirlik, kolaylık, asgari düzeylilik ve alternatiflilik gibi ilkelerin her ân devrede tutulması gerekiyor.

Sözü edilen ikame anlayışının bir ilke olarak İslamiyet'in özünde mevcut olduğu anlaşılıyor. Azimet hükümler karşısında ruhsat hükümlerin konulması, seçimliliğin olması, kolaylaştırma ilkesinin iskat, tenkis, ibdal, takdim, tehir, terhis ve tağyir gibi şekillerinden bahsedilmesi,[27] bu anlayışı ortaya koyuyor. Temizlik aracı olarak esas olan su olmakla birlikte, toprak başta olmak üzere su yerine birçok ikamenin yapıldığını biliyoruz. Orucun yerine fidyenin, eda yerine kazanın, kaza olmazsa bir başka bedelin ikame edildiğini, asıl olan can ve malın dokunmazlığı ilkesinin ihlali hâlinde, onların yerine bir telafi ve ikame olmak üzere tazmin yoluna gidildiğini biliyoruz. Namazların vakitlerinin güneşten yararlanarak belirlenemeyeceği yerlerde, takdir yoluna başvurulacağını bizzat hadislerden öğrenmiştik. Havanın bulutlu olması gibi hâllerde hilalin rü'yetinin gözle sabit olmaması hâlinde, bir önceki ayın otuza tamamlanması gibi bir ikameyi de gene bizzat Hz. Peygamber'in uygulamasından biliyoruz. Ay ve güneşin ince bir hesap üzere olduklarını beyan buyuran ayetlerden de ilham alarak, bu hesabı kavramamız ve sonuçlarını yaygın olarak da öğrenebilmemiz hâlinde, bunun da rü'yet yanında yahut onun yerine geçebilecek bir ikame olabileceğini söylememiz mümkün olacaktır. Hatta, bunlara bir araç olarak bakılması hâlinde, bunun bir gereklilik olduğunu söylemenin bile imkânı doğacaktır.

Hâl böyle olunca, Kur'an'ın Arabi ve ümmi özelliği, biz inananlar tarafından dönüştürülmedikçe, onun mevcut Arabi-ümmi nisbesinin devam edeceğini ve aslâ evrenselliğinden söz edilemeyeceğini ifade etmemiz gerekecektir. Nasıl ki dil olarak Arabilik üzerinden diğer dillere dönüştürülmesi gerekiyorsa, ümmilik üzerinden de gerektiği hâllerde benzer şekilde bir dönüşümün bizim tarafımızdan gerçekleştirilmesi ve yeni yeni ikamelerin ortaya konulması kaçı-

[27] Bkz. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, İstanbul 1994, s. 65.

nılmaz olacaktır. Bunu koyanlar da, elbette öncelikli olarak fakihler olmuştur. İslam hukukunun, daha çok Müslümanların hukuku olduğunu söyleyenler, eğer bu durumu kastediyorlarsa, bu bizce de doğrudur.

Bütün bunlar gerçekleşirken, durgun bir suya atılan taşın oluşturduğu gibi merkezde güçlü, ancak giderek genişleyen ve genişledikçe de gücünü kaybeden ve bir noktada da sıfıra müncer olan dalga oluşturma etkisi gibi, İslam'ın da Arabi-ümmi karakterini merkeze alıp, giderek açılan ancak açıldıkça da gücünü kaybeden dalgalar hâlinde etrafa yayılmasının mukadder olduğunu söylememiz gerekecektir. Çevrede de güçlü dalgalar isteniyorsa, bunun için oralarda da yeni çekim merkezlerinin oluşturulması gerekecektir. Tabii bu anlayış, birden fazla İslam anlayışlarını da gündeme getirecektir. Vaktiyle Kâbe'nin yerine başka yerler ikame etme arayışlarını bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Gene Arap İslamlığı, Türk İslamlığı gibi söylemlerin de ancak sözünü ettiğimiz şekilde bir merkez kayması sonucunda doğru olabileceğini düşünüyoruz.

Dilinden tutunuz da, birçok hükmün Arap örf ve âdetleri içinde şekillendiğini kim inkâr edebilir?! Başkent Harem uygulaması ve Allah'ın evinin oraya özgülenmesi ve kıblegâh kılınması, Hicaz yarımadasında ikinci bir dine şans tanınmaması, Arap müşrikler için ya Müslümanlık ya da ölüm şeklinde kararlı bir siyaset izlenmesi, bir siyasi tavır olarak "dininden döneni öldürün!" denilmesi, yeni doğan bir çocuğun, bağışıklık sistemini kazanıncaya kadar kuvöz içine alınması gibi, Harameyn-i Şerîfeyn için özel hükümler getirilmesi, bunun daha sonrakiler tarafından bir aşırılık şeklinde daha ileri götürülerek bir kılıç ayetiyle onlarca af, hoşgörü ayetinin neshedilmiş olduğunun ifade edilmesi, insanların Arap ve mevali şeklinde sınıflandırılması ve mevalinin Ebû Hanîfe gibi de olsalar, bir bedevi Arap kızına denk olamayacağının söylenmesi... bütün bunlar sözünü ettiğimiz Arabi-ümmi merkezin güçlü tezahürleri olmalıdır. Ama dalgalar genişledikçe, Müslümanlar fetihlerde Arapların dışında diğer gayrimüslimlerle karşılaştıklarında ya Müslümanlık ya da ölüm gibi, ya kırk katır ya kırk satır şeklinde özetlenebilecek bir tavır göstermemişler, bu iki uç arasında daha başka renk tonlarının da olabileceğini kabulle onların bir anlamda yaşama ve inanma özgürlüklerinin teminatı olmuşlardır.

İlk muhatap Müslümanlar mevcudu kabullenme ve özümsemede gösterdikleri benzer tavrı, daha sonrakiler de yeni gelişmeler karşısında gösterebilmişler ve diğer medeniyetlerden, insanlığın ortak tecrübelerinden almada, aldıklarını hazmederek kendilerine maletmede bir sıkıntı duymamışlardır. Koskoca Irak'ın fethiyle birlikte karşı karşıya kaldıkları toprak hukuku alanındaki devasa sorunları neyle ve nasıl çözdüler dersiniz? Ümmi insanların adım ölçüleriyle mi, yoksa orada mevcut olan birikimin devreye sokulmasıyla mı?

Onlar, ilahi iradenin açılımını, insanlığa tutulan bir ayna gibi görmenin de rahatlığıyla yeni gelişmelerin üstesinden başarıyla gelmişler ve üç asır kadar süren bir süreç sonunda muazzam bir miras oluşturmuşlardır. Bu miras asırlar

boyu, İslam toplumuna ve onların himayesinde yaşayan diğer insanlara huzur ve güven sağladı, istikrar ve hukuk güvenliğinin teminatı oldu.

Kur'an'ın Ufkumuza Yeniden İndirilmesi

Her kemalin bir zevalinin olması da sünnetullah idi ve belli bir zaman sonra, çoğu da bize ait olmayan sebepler yüzünden, o eski şaşaalı dönemlerimizi kaybettik. Sistematize edildiği şekliyle bize bırakılan bu muazzam miras artık ihtiyaçlarımızı bire bir karşılayamaz oldu. Napolyon'un toplarının Arap kardeşlerimizi uyandırdığı söylenir kendilerince. Bizi de, bizim toplarımızın dövemediği, düşmanın kafamızda patlayan topları uyandırdı. İlk önce askerî alanda başlayan bir hezimet yaşamaya başladık ve bunun arkası çorap söküğü gibi geldi. Şimdi ise, bu tür arayışların hâlâ bir devamı olarak Kur'an ile yeniden yüzleşmenin gayreti içerisindeyiz. Onun ufkumuza yeniden indirilmesini, bir kurtuluş mucizesi gibi yeniden bekliyoruz. Ancak, bunun için, önemli bir dönüşümün gerçekleştirilmesinin gereğine inanıyoruz. Artık peygamberler de gelmeyeceğine göre, bu yolda atılacak tüm adımların bizler tarafından atılması gerekiyor. Başarımız, ancak atacağımız bu sahici adımlarla mümkün olabilecektir. Ve belki de bunun için zamana ihtiyacımız olacaktır.

Sözünü ettiğimiz dönüşümü sağlayamazsak, Kur'an'ın Arabi-ümmi özelliğini, olduğu gibi bizim için de aynen geçerli görürsek, korkarım bu Kur'an'ı kendi öz ufkumuza yeniden indirmekten çok, bizi onun nüzûl ortamına taşımak olur. Bu ise bir imkânsıza soyunmaktır hem de Kur'an'ın amacına bühtandır. Çünkü Kur'an, ümmi-Arabi ortama inmişti, onlara ulaşabilmesi için bu gerekliydi. Ama Kur'an hiçbir zaman ümmi muhataplarının hep ümmi kalmasını istememişti. Onun temelini attığı iman ve ahlak düzleminde, oluşturduğu Müslümanlık zihniyetiyle yepyeni bir medeniyet kurulmuştu ve bu medeniyetin esasını üssü'l-esâs olarak 'el-Kitâb' oluşturuyordu. Yeni medeniyetimiz esas itibarıyla bir fıkıh medeniyetiydi ve fıkıh tümüyle el-Kitâb'a raci idi. Kök anlamı okuma olan Kur'an yerine, yazılı bir metin anlamına gelen el-Kitâb'ın bütün bir ümmet tarafından bilinçsiz bir seçim sonucu kullanıldığına ihtimal vermek zordur. Bu da gösteriyor ki, Kur'an'ın kendisi ümmi insanların düzeyine inmişti, pek çok ümmi öğe içeriyordu, ama amaç olarak onları ümmilikten çıkarmayı, kitabi bir ümmet kılmayı ve yepyeni bir medeniyet tesis etmeyi hedefliyordu.

Kur'an, bütün bunlar için gerekli olan her türlü anlama, yorumlama ve uygulama yolunda ortaya konulmuş cehd ve gayrete de *et-tefekkuh fi'd-dîn*[28] diyor. Sonrakiler buna kısaca fıkıh dediler. Büyük başarılar gösterdiler. Hayatı kucakladılar, insanı bütün boyutlarıyla birlikte ele aldılar. Bizzat kendi hayatlarına *ed-dîn*'den cevap oluşturdular. Olgu ile Kur'an arasında gelip gittiler ve *el-fıkhu'l-vâkı'î*yi tesis etiler, ictihad için diğer şartlar yanında hayatın içinde olmayı da şart kıldılar. Çünkü onlar biliyorlardı ki, Kur'an ümmi-Arabi hayata

[28] 9. Tevbe, 122.

tutulan aynaydı. Kevn ilaç ise, Kur'an'ın içerdiği teşr'î onun prospektüsü gibiydi. Kevn olmadan, Kur'an ne işe yarardı? Hoca, ağız tadıyla bir ciğer yahnisi yemeyi düşleyerek evine giderken, çaylak gelmiş elindeki ciğeri kapıp kaçmış. Hocanın elinde ise tarife kalmış. Ciğer olmadan tarife ne işe yarar. Ama ciğer tarifeye göre yemek yapılırsa tadına doyum olmaz. Hayatın içinde Kur'an şifa olur, nur olur, hayat verir. Fukahamızın başarılı dönemlerinde din de, Kur'an da, hayat da hep iç içeydi. Ancak, zamanla iman, ahlak ve amel bütünlüğünden kopma oldu. Kur'an raflarda ve hayatın içinde yer almayan ulemanın dimağlarında, hele ne taşıdığını bilmeyen hafızların belleklerinde dinamizmini kaybetti ve işlerliğini yitirdi.

Yeni bir inşâ için onun yeniden hayata doğması lazımdır. Bu hayat ucunda ahiret olan müminin dünyası olacaktır. Ama Kur'an'ın bu hayata yeniden doğuşu mutlaka ruhuyla, özüyle, umde ve ilkeleriyle, gaye ve esaslarıyla, önem ve öncelikler sıralamasıyla, iman, ahlak ve amel bütünlüğüyle olacaktır. Yeni inşânın başarısı için bu şarttır. Çünkü başında da bu böyle idi.

islâmiyât VII (2004), sayı 1, s. 77-96

İlahi ile Beşerînin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili

Emîn el-Hûlî ve Edebî Tefsir Ekolünün Yorumu

ŞABAN KARATAŞ
DR., DİN KÜLTÜRÜ ve AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ
karatassaban@hotmail.com

özet
Allah'ın insanlığa son çağrısı olan Kur'an, Arap dili ve edebiyatını esas alarak nazil olmuştur. Kur'an, Arap edebiyatının en muazzam kitabıdır. Öte yandan Kur'an kelimeleri, taşıdıkları ihsas kabiliyetiyle, Kur'an'ın psikolojik yasalara mutabık olarak nâzil olduğunu göstermektedir. Kur'an'ı anlama ve Kur'an'dan yararlanma, onun bu niteliklerini dikkate alarak ve nass ile olgu arasındaki münasebeti araştırarak mümkün olur.

anahtar kelimeler
Edebiyat, Arap Dili, Vahiy, Nüzûl, Belâgat, Söz Sanatı

Edebî Tefsir Yönteminin Kökleri

Kur'an, hiç kuşkusuz bütün Müslümanların inanç ve davranış esaslarını alacakları 'kutsal' bi kaynak; bunun tabii gereği olarak da, anlamak zorunda oldukları yazılı bir 'metin'dir. Başka bi ifadeyle Müslümanlar için Kur'an, hidayet ve i'caz kitabıdır.[1] Tefsir ilmi içerisinde i'cazın muhtelif vecihleri üzerinde durulmuşsa da, edebî i'caz Kur'an'ın en bariz vasfı olarak kabul edilir.[2] Kur'an, şairlerin bütün maharetlerini ortaya döktükleri şiir panayırlarının düzenlendiği bir atmos-

[1] Bkz. Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981, s. 3.
[2] Bkz. Hıfnî Muhammed Şeref, *İ'câzu'l-ḳur'âni'l-beyânî beyne'n-naẓariyyeti ve't-taṭbîḳ*, Kahire 1970; Âişe Abdurrahmân Bintu'ş-Şâti', *el-İ'câzu'l-beyânî li'l-ḳur'ân*, Kahire 1984; er-Rummânî, el-Hattâbî, Abdulkâhir el-Curcânî, *Şelâşu resâ'il fî i'câzi'l-ḳur'ân*, thk. Muhammed Halefullâh-Selâm Muhammed Zağlûl, Kahire, ty.

ferde nazil olmaya başlamıştır.[3] Şairlerin vahyin ilk muhatapları üzerindeki etkisine dair imaları Kur'an'da bile görmek mümkündür. Nitekim, Kur'an'da Şairler (Şu'arâ) Suresi yer almış;[4] Hz. Peygamber'in misyonu ile şairler arasında ilişki kurulduğu anlatılmış[5] ve Kur'an, kimi insanların Allah'ın ayetlerini işitir işitmez secdeye kapandıkları,[6] kimilerinin de derilerinin titreyip kalplerinin ürperdiği dile getirilmiştir.[7] Kur'an'ı doğru anlamak için, ilk olarak lafızları kavramak, bunun ardından da lafızların taşıdığı edebî hususiyetleri ortaya çıkarmak gerekmektedir.

Kur'an, Hz. Peygamber'in ve onun hitap ettiği toplumun diliyle nazil olmuştur. Kur'an'ın kendisini, açıklanmış ve ayrıntıları verilmiş bir kitap olarak nitelediği de hatırlanacak olursa,[8] özü itibarıyla bu kitapla ilgili bir anlama sorununun olmadığı söylenebilir. Câhız (255/869), nüzûl döneminde Kur'an'daki ifadelerin anlaşılmasının önünün sınırsız derecede açık olduğu kanaatindedir.[9] Benzer şekilde, İbn Haldûn (808/1406) da Kur'an'ın Arap dili ve belâgatiyle indiğini, nüzûl dönemindeki bütün Arapların Kur'an'ın bütün kelime ve terkiplerini anladıklarını ifade etmiştir.[10] Ancak, böyle bir genellemenin nüzûl dönemindeki bütün Araplar için geçerli olabileceğini söylemek mübalağalı görünmektedir. Çünkü, insanların akıl ve bilgi düzeyleri eşit değildir.[11] Nitekim İbn Teymiyye (728/1328), Hz. Peygamber'in Kur'an'ın anlamlarını ashaba açıkladığını belirtmektedir.[12] Şu hâlde, Hz. Peygamber'in kimi ashabı için, kronik olmayan bir anlama sorunundan bahsedilebilir; ancak, Hz. Peygamber'in 'açıklaması' ortada olduğuna göre, bu anlama zorluklarının kayda değer bir yanı olmasa gerektir.

Kur'an'ın yaklaşık 23 yıl içinde parça parça inmiş olması, onun bütünsel olarak anlaşılmasının önünde bir engel değildir. Emîn el-Hûlî'ye göre, Kur'an'ın uzun bir zaman diliminde ve farklı olaylar münasebetiyle inmesi, onun bütünselliğine zarar verecek bir husus değildir; çünkü Kur'an'ın bir kısmı diğer kısımlarını açıklar. "Sonra onu açıklamak Bize düşer"[13] ayeti, buna işaret etmektedir. Bu nedenle, ayetleri sure ve cüz olarak, tertip esasına göre değil, konusal olarak tefsir etmek gerekir.[14] Kur'an tefsirinin en sağlam kaynağının yine Kur'an olduğu şeklindeki genel prensibi Hûlî klasik yöntemden alarak konusal

[3] Arapların dil ve edebiyat düşkünlüğü hakkında bkz. Sadrettin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî*, İstanbul 1984, s. 19.
[4] Özelikle bkz. 26. Şu'arâ, 224.
[5] Bkz. 36. Yâsîn, 69, 21. Enbiyâ, 5, 37. Sâffât, 36, 52. Tûr, 30, 69. Hâkkâ, 41.
[6] Bkz. 19. Meryem, 58.
[7] 39. Zümer, 23.
[8] Örnek olarak bkz. 11. Hûd, 1, 41. Fussilet, 3, 5. Mâ'ide, 15, 6. En'âm, 59.
[9] "el-Me'ânî maṭrûḥatun fî ṭarîḳin ya'rifuhâ'l-'arabiyyu ve'l-a'cemiyyu ve'l-bedeviyyu ve'l-ḳuraviyyu", Câhız, *Kitâbu'l-ḥayavân*, Kahire 1966, III. 131.
[10] İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Muḳaddime*, thk. Alî Abdulvâhid Vâfî, Kahire 1401, III. 1030
[11] Emîn el-Hûlî, *et-Tefsîr*, Kahire 1982, s. 23; *Menâhicu tecdîd*, Kahire 1995, s. 206.
[12] İbn Teymiyye, *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr*, Beyrut 1988, s. 63-66.
[13] 75. Kıyâme, 19.
[14] *el-Ḳâdetu'r-rusul*, Kahire 1987, s. 12; *Menâhicu tecdîd*, s. 232.

yönteme uyarlamıştır. Esasen, Kur'an'ın edebî tefsirinde en iyi örnek Hz. Peygamber'dir. Rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber "İman edip, imanlarına 'zulüm' bulaştırmayanlar..."[15] ayetindeki 'zulm'ü, "Şirk en büyük zulümdür,"[16] ayetine dayanarak, 'şirk'le tefsir etmiştir.[17]

Özellikle 2/9. asırdan sonra ivme kazanan dil ve edebiyat alanındaki faaliyetlerin, tefsire zenginlik kazandırdığı nasıl gerçekse, Kur'an'daki kelime, cümle, i'râb, temsîl, istiare gibi özellikleri ortaya çıkarmak için gösterilen gayretlerin dil ve edebiyat sahasını zenginleştirdiği de aynı şekilde gerçektir. Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-ḳur'ān* ve Esma'î'nin *Luğatu'l-ḳur'ān* adlı eserlerini, Ferrâ', Kisâ'î, Ahfeş, Zeccâc gibi müelliflerin *Me'ānī'l-ḳur'ān* ismiyle maruf eserlerini, Câhız'ın *Naẓmu'l-ḳur'ān* ve İbn Kuteybe'nin *Te'vīlu muşkili'l-ḳur'ān* adlı eserlerini bu bağlamda zikredebiliriz.[18] Ancak, dil ve edebiyatın tefsire adaptasyonu açısından Abdulkâhir el-Curcânî (471 veya 474) doruk bir şahsiyet olarak görünmektedir. Curcânî, İslam kültür tarihine armağan ettiği *Delā'ilu'l-i'cāz*[19] ve *Esrāru'l-belāğa*[20] adlı eserleriyle, hem Arap dili ve edebiyatının temellerini Kur'an düzleminde güçlendirmeye çalışmış, hem de Kur'an'ın Arap dili ve edebiyatındaki hayati önemini ortaya koymuştur.[21] Zemahşerî (528), Curcânî'den aldığı bayrağı zirveye taşıyan şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Zemahşerî, tefsirini[22] daha önce teorik alt yapısı hazırlanmış bulunan dil ve edebiyat alanı üzerine inşâ etmiştir.[23]

Zemahşerî, benimsediği mezhebin yöntemine bağlı kalarak, tefsiri, aklın sınırlarına çekmeye çalışırken, dil ve edebiyat verilerini kullanmıştır. Mesela, "Emanetin göklere ve yere arz edilmesi"ni,[24] Arap dilindeki bir temsîl; "Allah'ın gök ve yeryüzüne hitabı"nı[25] mecaz; *ḳālū belā*[26] istiaresini, temsîl ve tahyîl kavramlarıyla açıklamaya çalışmıştır.[27] Zemahşerî, tefsirde bütünsellik açısından da tutarlı olmaya çalışarak, "Allah'ın dilediğini yapacağı"[28] ayetini, "cehennem ehline dilediği gibi azap edeceği; cennet ehline de kesintisiz lütufta bulanacağı" şeklinde tefsir ederek, Kur'an'ın kendi kendini tefsir ettiğini ifade etmiştir.[29] Zemahşerî, ortaya koyduğu tefsir metodu ve emsalsiz eseriyle, edebî (beyânî) tef-

[15] 6. En'âm, 82.
[16] 31. Lokmân, 13.
[17] Bedruddîn el-Aynî, *'Umdetu'l-ḳārī şerḥu ṣaḥīḥi'l-buḫārī*, Kahire 1972, XVI. 150.
[18] Bkz. Muhammed Zağlûl Selâm, *Eşeru'l-ḳur'ān fī taṭavvuri'n-naḳdi'l-'arabī* (Muhammed Ahmed Halefullâh'in kaleme aldığı mukaddime), Kahire 1961, s. 11; Tabâne, Bedevî, *el-Beyānu'l-'arabī*, Kahire 1965, s. 6-30.
[19] Bkz. Abdulkâhir el-Curcânî, *Delā'ilu'l-i'cāz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire 1993.
[20] Bkz. Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrāru'l-belāğa*, nşr. Reşîd Rıdâ, Kahire 1947.
[21] Bkz. Kâmil Alî Sa'fân, *el-Menhecu'l-beyānī fī'l-ḳur'āni'l-kerīm*, Kahire 1981, s. 13 vd.
[22] Cârullâh Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşāf 'an ḥaḳā'iḳı ğavāmiḍı't-te'vīl*, Kahire 1355.
[23] Bkz. Sa'fân, *age.*, s. 16-21.
[24] Bkz. 33. Ahzâb, 72.
[25] Bkz. 41. Fussilet, 11.
[26] Bkz. 7. A'râf, 172.
[27] Bkz. Zemahşerî, *age.*, I. 103; II. 244; II. 385; III. 249.
[28] Bkz. 11. Hûd, 107.
[29] Zemahşerî, *age.*, II. 235.

sir akımının en güçlü siması olarak, çağdaş tefsir araştırmacılarının da atıfta bulunmaktan kaçınamayacakları bir kaynak olma özelliğini hâlâ korumaktadır.[30]

Çağdaş Bir Akım Olarak Edebî Tefsir Yöntemi

Muhammed İbrâhîm Şerîf,[31] çağdaş tefsir hareketlerini, Kur'an'ın hidayet yönüne ağırlık veren, fen bilimlerinin verilerini esas alan ve edebiyat standartlarına istinat eden tefsir akımları olarak üç bölümde mütalâa etmektedir;[32] ki bu değerlendirme büyük ölçüde doğru gözükmektedir. Esasen, bugünkü tefsir ekollerini, modern çağda çıkmış ve tarihsel köklerden mahrum yaklaşımlar olarak görmemek gerekir. Çünkü, mezhebî, ilmî, edebî vs. tefsir akımlarının, klasik İslam kültürü içerisinde izdüşümlerini görmek mümkündür. Özellikle dil ve edebiyat mentalitesiyle kaleme alınan teorik veya pratik tefsir çalışmalarının izleri, kadîm miras içerisinde çok bariz bir şekilde görülebilir. Ancak, Kur'an'ı, edebiyat eleştirisi kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma yöntemini esas alarak tefsir etmeyi temellendirmesi açısından, 20. yüzyılda Emîn el-Hûlî'nin öne çıktığını görüyoruz. "Bugün tefsirin birinci hedefi, hiçbir tesirden etkilenmeksizin, sadece ve sadece edebî anlamadan ibarettir; hedeflenen diğer amaçların tamamı bu anlamaya bağlıdır,"[33] diyerek yönteminin altını çizen Hûlî'nin ilham aldığı en önemli şahsiyet Abduh idi; ancak o, edebî tefsir yönteminin temelini atmakla birlikte, karşılaştığı pratik sorunlar nedeniyle yöntemini uygulama şansı bulamamıştı.[34]

Edebî tefsir yönteminin dayandığı temelleri, burada bütünüyle ortaya koyma imkânına sahip değiliz. Ancak, bu yöntemi anlamamıza yardım edecek bazı temel tutamak noktalarını sunmakta fayda var. Hûlî'ye göre, vahiy ile nüzûl ortamı arasında kopmaz bir bağ olduğu için, Kur'an'ın nazil olduğu toplumsal ve coğrafi çevrenin araştırılması gerekir.[35] Ona göre, metin içi araştırma, basit sözlüksel veya gramatik bir işlem değildir. Mesela bir kelime araştırılırken, kelimenin tarihsel gelişimini, psikolojik, sosyolojik vs. etkenler nedeniyle kuşaklar arasında geçirdiği anlam kaymalarını izlemek ve ilk hitap asrındaki anlamla sonradan oluşan müteakip anlamları birbirinden ayırmak suretiyle, lafzın delalet alanını saptamak gerekir.[36] Terkiplerin araştırılması, metnin belâgat ve söz sanatı yönünden incelenmesi, üslûp hakkında derinlemesine tefekkür, insanın psikolojik yapısıyla ilgili yeterince etüd yapma, toplumların geçirdikleri tarihsel dönemler, onların kuvvet ve zayıflıklarının arka planlarıyla iman ve küfür, bilgi ve cehalet içinde bulunmalarının nedenlerini araştırma hayatî derecede önemlidir.[37] Yorum aşamasında Kur'an'a belirli bir konu çerçevesinde bakmak ve konuyla ilgili ayetleri dikkatli-

[30] Zemahşerî hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Muhammed el-Hûfî, *ez-Zemaḫşerî*, Kahire, ty.
[31] Kahire Üniversitesi, Dârul-Ulûm Fakültesi öğretim üyesi.
[32] Bkz. Muhammed İbrâhîm Şerîf, *İttiCâhâtu't-tecdîd fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-kerîm fî mıṣr*, Kahire 1982, s. 305.
[33] Sa'fân, *age.*, s. 101.
[34] Hûlî, *Menâhic*, s. 230.
[35] Bkz. Hûlî, *Menâhic*, s. 235-236.
[36] Bkz. Hûlî, *Fî emvâlihim*, Kahire 2000, s. 51.
[37] Sa'fân, *age.*, s. 111-112.

ce toplamak, bu ayetlerin kronolojisini ve sebeb-i nüzûllerini belirlemek, ayetleri psikolojik yönden değerlendirmek, lafızların insan psikolojisi üzerinde bıraktığı etkiyi de dikkate alarak, edebî duyarlıkla dilin inceliklerine inebilmek gerekir.[38]

Kökleri tefsir tarihinin derinliklerine kadar inse de, özellikle Muhammed Abduh ile canlılık kazanan ve Reşîd Rızâ, Abdulkâdir el-Mağribî, Muhammed Mustafâ el-Merâğî gibi şahsiyetlerin de katkılarıyla gelişen ve Hûlî tarafından teorik temelleri belirlenen edebî tefsir yöntemi, Hûlî'nin takipçileri ve diğer araştırmacılar tarafından daha da geliştirilmiş ve pratize edilmiştir.[39] Hûlî'nin öğrencileri içerisinde, özellikle eşi Âişe Abdurrahmân Bintu'ş-Şâti' (1999), Muhammed Şukrî Ayyâd ve Muhammed Ahmed Halefullâh (1998) dikkat çekmektedir.[40] Âişe Abdurrahmân, et-*Tefsîrul-beyânî* adlı çalışmasını Emîn el-Hûlî'nin yöntemine göre kaleme aldığını söylemektedir.[41] Ayrıca, Bintu'ş-Şâti', *el-İ'cāzu'l-beyānī fî'l-ḳur'ān*[42] adlı eseriyle Kur'an'ın beyan özelliğini araştırırken, Ayyâd, 'vasf' alanındaki *Yevmu'd-dîn ve'l-ḥisāb fî'l-ḳur'āni'l-kerîm*[43] konulu teziyle Hûlî'nin yöntemini uygulamıştır. Yine Muhammed Ahmed Halefullâh, ilk önce 'cedel' alanında, *Cedelu'l-ḳur'ān* konulu master teziyle, sonra da 'kıssa' sahasında *el-Fennu'l-ḳaṣaṣî fî'l-ḳur'āni'l-kerîm* isimli doktora çalışmasıyla, Hûlî'nin yöntemini uygulamaya çalışmıştır.[44]

Kur'an ve Dil, Edebiyat ve Sanat

Kur'an metninin tabiatı meselesi, *ḫalku'l-ḳur'ān* sorunundan,[45] günümüzdeki Kur'an metninin yapısı ve tarihselliği[46] tartışmalarına kadar uzanan geniş bir tarihsel alana yayılmaktadır. İlahi olan (*lâhûtî*)', beşerî olana (*nâsûtî*) indirgenirken nasıl bir dil kullanılmıştır? Kur'an'da kullanılan dille, dilin mahiyeti arasında ne gibi bir ilişki vardır? Dar bir beşerî muhitin diliyle tecessüm eden bu İlahi mahiyeti, dünyanın sonuna kadar yaşayacak nesiller için objektif olarak ortaya çıkarma şansına sahip miyiz? Bu ve buna benzer sorulara verilecek tutarlı cevaplar, Müslümanlar için varoluşsal bakımdan hayati derecede önemlidir.

[38] Emîn el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 300-301.

[39] Örnek olarak bkz. Muhammed Kâmil Huseyn, *eẕ-Ẕikru'l-ḥakîm*, Kahire 1971; Ahmed eş-Şerbâsî, "el-'İzzetu fî'l-ḳur'ân", *Mecelletu'l-ezher* XXV (Ekim 1952), sayı 2, s. 225 vd; Ahmed Ahmed Bedevî, *Min belâğati'l-ḳur'ān*, Kahire, ty.; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *el-Vahdetu'l-mevḍû'iyye fî'l-ḳur'ān*, Kahire 1970; Seyyid Kutub, *et-Taṣvîru'l-fenniyyu fî'l-ḳur'ān*, Kahire 1966; *Meşâhidu'l-ḳıyâme fî'l-ḳur'ān*, Kahire 1966; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *el-Beyânu'l-ḳur'ânî*, Kahire, ty.; Ahmed Hasan el-Bâkûrî, *Ma'a'l-ḳur'ān*, Kahire 1970.

[40] Âişe Abdurrahmân ve görüşleri hakkında bkz. Mehmed Akif Koç, *Âişe Abdurrahmân ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, İstanbul 1998. Emîn el-Hûlî'nin yöntemine intisap hakkında ayrıca bkz. *age.*, s. 31.

[41] Âişe Abdurrahmân Bintu'ş-Şâti', *et-Tefsîru'l-beyânî*, Kahire 1990, s. 5.

[42] Kahire 1966.

[43] Ayyâd çalışmasını otuz küsur yıl sonra (Kahire 1980) bastırma imkânı bulacaktır.

[44] Geniş bilgi için bkz. Karataş, *age.*, s. 166 vd. Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hazırladığı doktora tezinde Kâmil Alî Sa'fân, *el-Fennu'l-ḳaṣaṣî* çalışmasının edebî tefsir yöntemi açısından, yegâne metodik çalışma olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.

[45] "Ḫalku'l-ḳur'ân" sorunu hakkındaki tartışmalarla ilgili olarak bkz. Kâdî Abdulcebbâr el-Hemedânî (415 h.), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-'adl*, "Ḫalku'l-ḳur'ân", Kahire 1961, VII.

[46] Kur'an metninin yapısıyla ilgili olarak bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara 2001.

İlahi olanın kulun idrakine indirgenmesi veya tenezzülü şeklinde anlayabileceğimiz inzal sürecinin, beşere ait kelimeler ve anlamlar dünyasında gerçekleşmesi bir zaruret olarak görünmektedir. Kur'an metnine dogmatik bakan edebiyatçılar, Kur'an ayetlerini beşerî araçlarla tahlil etmeyi metnin İlahiliğini kirletecek bir eylem olarak görmektedirler.[47] Hûlî'nin yöntemini uygulayan Halefullâh'ın kıssalarla ilgili araştırmasıyla, genç bir araştırmacı olarak, karşısına bütün bir edebiyat geleneğini ve taraftarlarını alması, gerek kendisinin gerekse aralarında Hûlî'nin de bulunduğu 'aydınlanmacı' kırk öğretim üyesinin Kahire Üniversitesi'nden tasfiyesiyle sonuçlanmıştır. Bu tasfiyede, bütün eğitim kurumlarının, 'zındık' ve 'mülhit'lerden arındırılıp, 'dini bütün' öğretim elemanlarına verilmesine ilişkin Ezher fetvasının etkişini rahatlıkla görmek mümkündür.[48]

Hûlî sonrasında pek çok edebiyatçı Kur'an metnini diğer beşerî metinlerle mukayese ederek sanatsal açıdan analiz etmiştir.[49] Ancak, bu çalışmaların metodik açıdan mükemmel veya özgün olduğunu söylemek, fazla iyimserlik olur. Mecaz, te'vil ve i'caz konularında kaleme alınan pek çok eseri bu bağlamda görmek yerinde olacaktır. Her ne kadar Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kur'an Araştırmaları Kürsüsü, Halefullâh krizi nedeniyle 1947 yılından 1972 yılına kadar kapalı kaldıysa da,[50] Hûlî sonrasında, Kur'an metnini edebiyat mentalitesiyle inceleyen çalışmalarda yükselen bir ivme görmek mümkündür.[51]

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba Kur'an sonrasında çıktığı aşikâr olan edebiyat kavramlarının, Kur'an ayetlerinin tahlilinde kullanılması bir anakronizm olarak değerlendirilemez mi? Hûlî ekolüne göre, muahhar dönemde ortaya çıkan edebiyat terimlerini ölçüt kabul etmek, Kur'an'a zarar vermek şöyle dursun; tam aksine, Kur'an'ın edebî i'cazının ortaya çıkmasına vesile olmaktadır.[52] Batılı araştırma ve analiz yöntemlerine ve edebiyat eleştirisi kavramlarına muahhar veya başka kültür muhitlerine ait olduğu gerekçesiyle yapılan itirazın öz itibarıyla sadece Hûlî'nin ekolü için geçerli olduğunu düşünmek yanıltıcı olur. Zira, Kur'an'ın edebî veçhesini ortaya çıkarmak üzere kaleme alınan klasik çalış-

[47] Bkz. Abdulhâdî Abdurrahmân, *Sulṭatu'n-naṣṣ*, Kahire 1998, s. 34-35.

[48] Fetva ile ilgili olarak bkz. *Mecelletu'l-ezher*, "Muẕekkira merfû'a min cebheti 'ulemâ'i'l-ezher ilâ ḥaḍrati ṣâḥibi'l-celâle", Kahire, 02.11.1947, s. 86-91; *er-Risâle*, 1 Aralık 1947, sayı 752, s. 1279.

[49] Örnek olarak bkz. Ahmed Ahmed Bedevî, *Ususu'n-naḳdi'l-edebî 'ınde'l-'arab*, Kahire 1964, s. 607-611; *Min belâğati'l-ḳur'ân*, Kahire 1950.

[50] 1972 yılında Kur'an Araştırmaları Enstitüsü tekar açıldıysa da Hûlî'nin günümüzdeki takipçilerinden Nasr Hamid Ebû Zeyd'in çalışmalarının uyandırdığı infial nedeniyle tekrar kapanmıştır.

[51] Kur'an'ı belâgat yönünden ele alan eserler ve özellikleri hakkında bkz. Abdusselâm Abdulhafîz, *Menâhicu'l-baḥṣi'l-belâğî*, Kahire 1978, s. 128-204; Muhammed Ahmed Halefullâh, Muhammed Zağlûl Selâm, *Şelâṣu resâ'il fî i'câzi'l-ḳur'ân*, Kahire, ty.; Muhammed Halefullâh Ahmed, "Sûretu'r-ra'd", *Ṣaḥîfetu dâri'l-'ulûm*, Ocak 1940; Muhammed Zağlûl Selâm, *Eṣeru'l-ḳur'ân fî taṭavvuri'n-naḳdi'l-'arabî*, Kahire 1961; Ahmed Ahmed Bedevî, *Min belâğati'l-ḳur'ân*, Kahire, ty.; Seyyid Kutub, *et-Taṣvîru'l-fennî fi'l-ḳur'ân*, Kahire 1966; Seyyid Kutub, *Meşâhidu'l-ḳıyâme fi'l-ḳur'ân*, Kahire 1966; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *el-Beyânu'l-ḳur'ânî*, Kahire 1966; Ahmed Hasen el-Bâkûrî, *Ma'a'l-ḳur'ân*, Kahire 1970; Muhammed Kâmil Huseyn, *eẕ-Ẕikru'l-ḥakîm*, Kahire 1971; Ahmed eş-Şeribâsî, "el-'İẕẕetu fi'l-ḳur'ân", *Mecelletu'l-ezher*, Ekim 1952, XXV. 225 vd.

[52] Muhammed Ahmed Halefullâh, *el-Fennu'l-ḳaṣaṣî*, Kahire 1972, s. 50-51.

maların pek çoğundaki başat kavramlar da terimleşme açısından muahhardır. Nitekim, teşbîh kural ve kavramları, istiare, temsîl, tahyîl, hakikat, mecaz, fesahat, belâgat, takdîm-te'hîr, hazf, fasl-vasl, lafz-mânâ, kinaye, kasr-ihtisâs, tertib-hikâye gibi pek çok kavram, Kur'an tefsirinde kullanılmaktadır.[53] Bu hususta en dikkat çeken husus, Kur'an'ın i'cazı ve nazmı hususunda Mutezileye karşı Ehl-i Sünnetin muzaffer âlimi kabul edilen Abdulkâhir el-Curcânî'nin, terminolojisini, kadîm Yunan edebiyat ve felsefesinden etkilenerek oluşturduğu iddiasıdır.[54]

Muhammed Arkoun'un da dediği gibi, Kur'an metnine aşkın dinî metin olarak baktığımız müddetçe, teolojik düşüncenin sorunlarından kurtulmamız mümkün değildir.[55] Herhangi bir metni aşkın kabul eden bakış açısı, metinde sadece lâhûtî olanı görmektedir. Beşere ait çeşitli harfler, kelimeler, semboller ve anlamları taşıyan beşerî bir dil olması hasebiyle bu metni yeryüzü ile irtibatlandırmak, o metnin kutsallığını kirleten bir eylem olarak görülmektedir.[56] Oysa ki, 'dil', edebiyatın hammaddesidir. İnsanlar arası iletişimi sağlamaktan başka bir fonksiyonu olmayan dil, tamamen beşerî bir olgudur ve çok süratli bir şekilde değişmeye meyyal bir özellik arz eder. Dilsiz bir hayat tasavvur bile edilemez. Allah'ın insanlığa bir 'hitabı' olan Kur'an'ın doğrudan veya dolaylı 'muhatapları' vardır. 'Hitap', kaynağı itibarıyla, bir yandan sahibine ait özü yansıtırken; amaçlı bir eylem olması itibarıyla da 'muhataplar'ın idraklerindeki veri tabanını kullanmak durumundadır. Bu, hitabın sahibinden değil, muhataplardan kaynaklanan bir durumdur. Nitekim Muhammed İzzet Derveze, iştikâk açısından, İslam dininin en temel kavramı olan *Allāh* lafzıyla, cahiliye dönemi putlarından *el-Lāt* arasında ilişki kurmakta, hatta bu kelimeye kadîm Babil, Nabat, Semûd, Tedmur ve Lihyân kalıntılarında rastlandığını söylemektedir.[57]

Kur'an'ın, indiği toplumun dil özelliklerini yansıtması kadar tabii bir şey olamaz.[58] Kur'an'da cahiliye Araplarının meleklere Allah'ın kızları demelerinin kınanması; evlere arka taraflarından girmenin iyilik (*birr*) olmadığının vurgulanması; fîl ashabının Kâbe'ye taarruzlarının anlatılması; Kureyş'in, kış ve yaz aylarında yaptıkları yolculuklarını kendilerine kolaylaştırması sebebiyle 'Kâbe'nin Rabbi'ne kulluğa davet edilmeleri gibi örnekler, nass ile olgu arasında çok kuvvetli bir irtibat olduğunu göstermektedir. Bu durumun Kur'an'da başka yansımalarını da görmek mümkündür. Suyûtî'nin "Bazı Sahabilerin Dili Üzere Nazil

[53] Geniş bilgi için bkz. Abdulkâhir el-Curcânî, *Delā'ilu'l-i'cāz*, Kahire 1992; *Esrāru'l-belāğa*, Kahire 1947; İbn Ebî'l-Isbi' (ö. 654), *Bedī'u'l-ḳur'ān*, Kahire 1957; Ahmed Ahmed Bedevî, *Min belāğati'l-ḳur'ān*, Kahire 1950; *Ususu'n-naḳdi'l-edebī 'inde'l-'arab*, Kahire 1964.

[54] Hûlî bu hususta bir makale kaleme almıştır: "el-Belâğatu'l-'arabiyye ve eseru'l-felsefeti fîhā", Kahire 1931; Bkz. Hûlî, *Menāhicu tecdīd*, s. 109-133. Hûlî, öğrencilerinden birisine bu konuda doktora tezi de hazırlatmış ve tezi kendisi yönetmiştir: Abdulfettâh Şukrî Ayyâd, *Kitābu'ş-şi'r li aristo kemā 'arefehū el-muslimūne ve eseruhū fī'l-edebi'l-'arabiyyi*, Kahire 1953.

[55] Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsīru'l-ḥadīs*, Kahire 1963, III. 20-21.

[56] Abdulhâdî Abdurrahmân, *Sulṭatu'n-naṣṣ*, s. 34.

[57] Abdurrahmân, *age.*, s. 34-35.

[58] Bkz. Derveze, *age.*, III. 48.

Olan Ayetler" başlığı altında verdiği bilgiler, konuyla ilgili çarpıcı örnekler içermektedir.[59] Kur'an'ın kelimeleri ve kaideleri tamamen muhatap topluma aittir.[60] Kur'an dilindeki ıstılahlar, meseller, teşbihler, istiareler ve mecazlar nüzûl dönemindeki çevrede hâkim olan edebî hayatı yansıtmaktadır.[61] Kur'an'ın, indiği toplumun dilini kullanmasından, dilde mündemiç olumsuz anlamların kastedildiği sonucu çıkarılmamalıdır. Uğursuzlukla ilgili ifade (*ṭā'ir*) bu bağlamda zikredilebilir.[62] Ancak, bu vadide son sözü söylemenin pek mümkün görünmediğini de itiraf etmek gerekmektedir. Nitekim 'akıl' yolundan 'keşf' yoluna intikal eden hüccetimiz Gazâlî, bir yandan klasik İslam filozoflarını tekfir sadedinde cennet ve cehenneme ait anlatımları 'hakiki' kabul ederken,[63] öte yandan Kur'an'ın zahir ve bâtını olduğunu, bâtını anlama ancak 'arif'lerin ulaşabileceğini açık söylemek suretiyle bir çelişkiye düşmektedir.[64]

Şark kaynaklarının yanı sıra, Batı'daki yeni çalışmalardan da yararlanması, Hûlî'ye önemli bir imtiyaz sağlamıştır.[65] Burada Sainte Beuve, Hippoliyte Taine, Ferdinand Brunetiere[66] gibi edebiyat eleştirmenlerinin ardından, ilk olarak Mısır'da daha sonra da diğer İslam ülkelerinde etkisini artırarak 20. asrın ilk yarısına damgasını vurmuş olan Lansoncılık akımının kurucusu[67] Gustave Lanson'ı anmak yerinden olacaktır. Lanson, metnin nesnel anlamını ortaya çıkarma amacını taşımaktadır. Ona göre, herhangi bir mezhep ya da din adına, Bossuet veya Voltaire gibi bir edebiyatçı hakkında yargıda bulunmak isteyen bir eleştirmenin, bu iki şahsiyet hakkında mümkün olan bütün materyalleri toplaması ve bazı bağlantıları da kurması gerekir. En ideal yol, bu iki şahsiyeti herhangi bir Katoliğin veya Kilise ricaline düşman bir kimsenin inkâr edemeyeceği bir biçimde sunmak, herkesin kabul edebileceği bir tablo içerisinde bunları tasvir etmektir. Bundan sonra herkes kendi arzusuna göre bunlara bazı nitelikleri yakıştırabilir.[68] Bu usûlün takip ettiği gaye, sübjektif intibaı objektif bilgiden ayırmak, objektif bilginin yararına olarak sübjektif intibaı tahdit, kontrol ve izah etmektir.[69]

Arap Dili ve Edebiyatının En Büyük Kitabı Olarak Kur'an

Hûlî'ye göre Kur'an, bir dil ve edebiyat mucizesidir. Esasen Kur'an'ın edebî i'cazı meselesi oldukça kadîm bir sorundur. Dinsel metinlerde i'caz arama, sadece Müslümanlara özgü bir tutum değildir. Hintliler de Kur'an'dan yüzyıllar-

[59] Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1987, I. 110.
[60] Bkz. Derveze, *el-Ḳur'ān ve'l-mubeşşirūn*, Dımeşk 1979, s. 332.
[61] Bkz. Derveze, *et-Tefsīru'l-ḥadīṯ*, III. 266; *el-Ḳur'ān ve'l-mulḥidūn*, Dımeşk 1979, s. 120.
[62] 27. Neml, 47; 17. İsrâ', 13.
[63] Bkz. Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981, s. 201.
[64] Gazâlî ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 336-341.
[65] Bkz. Hamid Muhammed Emîn Şaban, *Emîn el-ḫūlī ve'l-baḥṣul-edebī*, Kahire 1980.
[66] Tâhâ Huseyn, *age.*, I. 37-42. Paralel düşüncelerle ilgili olarak bkz. Halefullâh, *el-Fennu'l-ḳaṣaṣī*, s. 10-11.
[67] Abdulmecîd Hanûn, *el-Lansūniyye*, Kahire 1996, s. 43.
[68] Gustave Lanson, *Tarih-i Edebiyatta Usûl*, çev. Yusuf Şerif, İstanbul 1937, s. 6.
[69] *Age.*, s. 31.

ca önce kutsal kitapları *Veda*'nın i'cazını araştırma konusu etmişlerdi.[70] Ancak Hulî, edebî i'caza başka boyutlardan bakmaktadır: Belâgat ile psikoloji arasında önemli bir bağ vardır ve bu husus, aynı zamanda Kur'an'ın i'cazıyla alâkalıdır.[71] Kur'an vahyinin psikolojinin temellerini attığı gibi bir anlayışı şiddetle reddeden Hûlî, psikolojik boyutu, i'caz vecihlerinden birisi olması itibarıyla gündeme getirmektedir.[72] Bu yaklaşıma göre, Kur'an, psikolojik yasalara riayet ederek nazil olmuştur.[73] İslam mesajı, kevnî bir mucizeyle desteklenmemiş; mucize olarak, söz sanatı ve kelami ibdâ tercih edilmiş; insanlara açıkça meydan okunmuştur.[74] Kur'an'ın ilk muhataplarının İslam'ı kabul veya reddetmeleri, bir söz mucizesi olan Kur'an'ı tenkit veya takdir etmeleri anlamına geldiği için, aynı zamanda edebî bir eylemi ifade eder.[75]

Hûlî, Kur'an'ı yorumlarken; kelimelerin, nüzûl dönemindeki anlamlarını esas almak gerektiğini söyleyerek, Yunan felsefesinden etkilenilmesi sebebiyle zaman içerisinde Kur'an kelimelerine başka anlamlar verildiğini hatırlatmaktadır.[76] O, Kur'an kavramlarını asıl anlamlarından uzaklaştırdıkları iddiasıyla kelamcıları itham etmekle kalmayıp.[77] edebiyatla ilgili görüşlerin de felsefi sınırlardan kurtarılmasını istemektedir.[78] Belâgat konularına felsefi yaklaşımı eleştiren[79] Hulî'ye göre, mütekellimlerin yöntemi, cedelî ve burhanidir, istidlale dayanır, mantıksaldır ve felsefi bahislerden yararlanmıştır.[80] Hâlbuki edebiyat, diğer güzel sanatlar gibi, insanın iç dünyasının yansıtılmasından başka bir şey değildir.[81] Öte yandan Arap dilinin en büyük kitabı olarak Kur'an'ın edebî sanatları kullanması, sanat için sanat anlayışına değil, gerçekleştirmek istediği toplumsal amaçlara hizmet eder.[82] Hûlî, Kur'an'ın edebî yönünü, edebî hayatla irtibatlandırarak, sanat hayat içindir, görüşünü savunur.[83] Ona göre, Kur'an, Arap dilinin tanıdığı en yüksek edebî metin olduğu için, Kur'an'ı anlama çabası olarak tanımlanan tefsiri,[84] edebiyat araştırmasına dönüştürmek ve edebî araştırma yöntemlerini kullanmak gerekir.

Hûlî'ye göre Kur'an'ın kıssa anlatımı da salt edebîdir; bu yüzden kıssaların tarih verilerine muvafakat veya muhalefet etmesine bakılmaz. Çünkü Kur'an, kıssalarda tarih bilgisi vermeyi amaçlamamıştır. Kur'an'ın anlattığı kıssalarda veya diğer

[70] Hulî, *Menâhicu tecdîd*, s. 95.
[71] *Age.*, s. 151 vd.
[72] *Age.*, s. 153.
[73] *Age.*, s. 354, 355.
[74] 17. İsrâ', 88.
[75] Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 74-75.
[76] Hûlî, *Fî emvâlihim*, s. 88, 90.
[77] *Age.*, s. 97.
[78] Hûlî, *Fennu'l-ḳavl*, Kahire 1996, s. 131.
[79] *Age.*, s. 73.
[80] Hûlî, *Fennu'l-ḳavl*, s. 118.
[81] Hûlî, *Menâhic*, s. 240.
[82] Hûlî, *el-Ḳâdetu'r-rusul*, s. 13.
[83] Nebil Ferec, "Emîn el-Ḫûlî", *el-Muntedâ* dergisi, Mart 1996, s. 15.
[84] Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsîru'l-beyânî*, s. 9.

anlatımlarda söz sanatı geçerlidir.[85] Kur'an'ı anlamak için gösterilecek çabada ilk amaç, tamamen edebîdir. Bu amaç hiçbir değerlendirmeden etkilenmemelidir; çünkü diğer amaçlar buna bağlıdır.[86] Kur'an'daki tekrarları da Kur'an'ın psikolojik i'cazı yönünden ele almak gerekir. Hûlî, konuyla ilgili olarak, Câhız, Bâkıllânî, Sekkâkî gibi âlimlerin görüşlerinden örnekler verdikten sonra, Yahyâ b. Hamza el-Alevî'in *eṭ-Ṭırâz* kitabından şu çarpıcı alıntıyı yapmaktadır: "Kur'an'daki tekrarlar Hz. Peygamber'in yüreğini ferahlatmak ve onu teselli etmek içindir; esasen bunlar tekrar değildir."[87] Hûlî, Râfi'î'den yaptığı iktibasla görüşünü desteklemeye çalışır. Ona göre, tekrar hususiyeti, İbrani edebiyatının sırlarındandır. İlahi kelamın beşer sözü olmadığının hissedilmesi için Kur'an da bu üslûbu kullanmıştır.[88]

Kur'an'ın Nüzûlü

Hûlî, Kur'an'ın Ramazan ayında nazil olmasıyla ilgili yerleşik anlayışı[89] kabul etmemektedir. Klasik anlayışa göre 1. Kur'an, Levh-i Mahfuz'dan dünya semasına Kadir Gecesi'nde topluca inmiş, sonra peygamberlik süresi içerisinde parça parça (*tencîmen*) nazil olmuştur. 2. Allah yirmi küsur yılın her Kadir Gecesinde Kur'an'ın o yıl nâzil olacak kısmını dünya semasına inzal etmiştir. 3. Kur'an, Kadir Gecesi inmeye başlamış, daha sonra peygamberlik süresince nüzûlü devam etmiştir. Zerkeşî birinci görüşü daha doğru görmekte ve Hâkim'in, *Mustedrek*'inde, Şeyhayn'ın şartlarına göre sahih olabileceğini ifade ettiği bir rivayeti görüşüne delil getirmektedir.[90] Tevrat, İncil ve diğer kutsal kitapların da Ramazan ayında indiğine ilişkin rivayetler vardır; ki, Muhammed Abduh bu rivayetlerin Ramazan'ın değerini artırmak için uydurulduğunu söylemektedir.[91]

Hûlî, sözü geçen ayetle ilgili başka bir görüşü daha dile getirmektedir. Buna göre, ayet, Kur'an'ın, Ramazan ayında indiğini değil, Ramazan ayıyla ve hususen Ramazan ayındaki oruçla ilgili olarak ayetler indiğini ifade etmektedir.[92]

Hûlî, klasik kaynaklarda yer alan bütün bu görüşlerin Ramazan ayetini açıklayamadığı kanaatindedir. İlk ayetlerin Ramazan'da indiği tarihen sabit değildir. Kaldı ki, ayette 'Kur'an'ın inişi başladı' denilmemekte; 'Kur'an indirildi' denilmektedir. Hangi nedenle sarih ifade terk edilmiş olsun ki!? Ona göre, Kur'an'ın nüzûlüyle ilgili değerlendirme yapanlar, nüzûlü, intikal ve hubut gibi maddi anlamlarla sınırlandırmışlardır. Oysa Kur'an bu kelimeyi intikal ve hubut mânâlarının dışında da kullanmıştır. "Gökten demir indirdik..."[93] ve "Ey

[85] Hûlî, "el-Fennu ve't-Târîḫ", *Mecelletu'l-edeb*, Mayıs 1961.
[86] Hûlî, *Menāhic*, s. 231.
[87] Hûlî, *Menāhic*, s. 158.
[88] *Age.*, s. 159.
[89] Kur'an'ın Ramazanda nazil olduğu konusunda delil getirilen ayet, 2. Bakara, 185. ayetidir.
[90] Bedreddîn Zerkeşî, *el-Burhān fî 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Beyrut, ty., I. 228 vd.
[91] *el-A'mālu'l-kāmile li'l-imām eş-şeyh muḥammed 'abduh*, haz. Muhammed Ammâra, Kahire 1993, s. 447-448.
[92] Hûlî, *Ramaḍān*, s. 22-23.
[93] 57. Hadîd, 25.

âdemoğulları size libas indirdik..." gibi ayetler buna örnektir. Hûlî'ye göre, inzal edilenin kaynağı tasrih edilmişse, maddi intikal ve hubût kastedilmiştir;[94] tasrih edilmemişse, bu inzali manevi olarak anlamak gerekir.

Müellif bu görüşünü *Mufredât*'tan iktibasla teyit etmektedir: 'İnzal, bir şeyi yaklaştırmak ve ona yönelmek (*hidâyet*) anlamındadır. Allah'ın 'nimet' ve 'azap' inzal etmesi, bunları vermesi (*i'ṭâ*) demektir.[95] Kur'an, insanlara verilen bir nimet ve hidayettir; onun inzali ise onlara yaklaştırma ve kolaylık sağlamadır. Kur'an'ın Ramazan'da inzal edilmesi, onun insanlara yaklaştırılması ve insanların onunla ünsiyet kurmaları anlamına gelebilir. İnsanlar, her Ramazan orucun verdiği şuurla, hayatı anlamak ve hayata düzen vermek üzere, Kur'an'ı kendilerine yaklaştırıyorlar, onun hidayet ve beyyinelerinden istifade ediyorlar. İşte burada Kur'an'ın 'furkân' niteliği kendisini gösteriyor. Kur'an'ın kendisini hidayet, beyyinat ve furkân özellikleriyle nitelediği tek ayet, 'Ramazan ayeti'dir. Şuurlu oruçlular Kur'an'ın bu niteliklerini idrak ederler.[96]

Kur'an'ın Psikoljik Etkisinde Lafzın Rolü

Hûlî'ye göre Kur'an metni, tarihî bir süreçte oluşmuş, lafızlar çeşitli aşamalardan geçmiş;[97] hatta Kur'an'ın kıraati, lügavi gelişime paralel olarak gelişim göstermiştir.[98] Bu nedenle o, lafız ve mânâ ikiliği prensibini esas almıştır.[99] Kur'an kelimelerinin, lügavi delaletlerinin yanı sıra, bu delaletleri aşan ikincil anlamları da vardır.[100] Kur'an kelimeleri, şekil ve seslerinden başka, ihsas kabiliyetine de sahiptir.[101] O, Kur'an'ın i'cazını sadece mânâya hasreden, vahyin mânâ olarak Allah'a, lafız olarak ise Hz. Peygamber'e ait olduğu düşüncesini eleştirmektedir. Ona göre, taşıdığı olağanüstü ima kabiliyetine sahip olan bu lafızların seçimi de Allah'a aittir.[102]

Hûlî, Kur'an kelimelerine nüzûl dönemindeki anlamların dışında anlamlar verilmesini eleştirmekte ve bunu, müfessirlerin yaşadıkları dönemlerin şartlarından etkilenmeleriyle açıklamaktadır. Bu bağlamda "Bilin ki, mallarınız ve çocuklarınız 'fitne'dir,"[103] ayetinde geçen *fitne* kavramının tefsirine yer vermektedir. Taberî bu kavramı "imtihan vesilesi" şeklinde yorumlarken, Zemahşerî ve Nîsâbûrî bu kavramı "günaha ve azaba düşme vesilesi" biçiminde yorumlamışlardır. Hûlî, ikinci yorumu hem insan fıtratına hem de Kur'an'a aykırı görerek tasavvufi anlayışı eleştirmekte; bu anlayışın köklerini başka dinlerde arayarak, bunları tabiata karşı savaşmakla, fert ve cemiyete zarar vermekle suçlamaktadır.[104]

[94] Bkz. 78. Nebe', 4; 5. Mâ'ide, 114.
[95] Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-ḳur'ân*, Dımeşk 1992, s. 799.
[96] Bkz. Hûlî, *Ramaḍân*, s. 22-27 (tasarrufla).
[97] Hûlî, *Menâhic*, s. 237.
[98] *Age.*, s. 234.
[99] Hûlî, *Fennu'l-ḳavl*, s. 10.
[100] Hûlî, *Fî emvâlihim*, s. 19.
[101] Hûlî, *Ramaḍân*, s. 6.
[102] Hûlî, *Menâhic*, s. 161.
[103] 8. Enfâl, 28.
[104] Hûlî, *Fî emvâlihim*, 41, 49.

Kur'an'ın bir konudaki ayetlerini kapsamlı bir şekilde incelemek suretiyle farklı zamanlarda inen ayetlerin vurgu yaptığı ortak noktayı/amacı çıkarmak, Kur'an'ın sanatsal yönünden zevk almayı kolaylaştırır, onun edebî atmosferine götürür. Sonunda Kur'an'ın ince nüktelerine varılır. Lazfın düz izahı veya cümlenin birincil anlamı ve ifadeden kolayca anlaşılan amaç ile yetinmemek gerekir.[105] Hûlî'nin bu görüşlerinin açılımını sergileyebilmek için birkaç örnek üzerinde durmak istiyoruz.

Ḳarḍ ḥasen: Kur'an ayetlerini oluşturan kelimeler rasgele zikredilmemiş, özellikle seçilmiştir. Bu kelimeler, insanın iç dünyasını etkileyen bir niteliğe sahiptir. 'Karz-ı hasen' bunlardan birisidir. *Karḍ*, sözlükte 'kesmek' anlamına gelmektedir. Kelime, zamanla bırakmak ve terk etmek anlamlarını kazanmıştır. Bu hâliyle *ḳarḍ*, *deyn*'den farklıdır. Çünkü *deyn*de belirlenmiş bir ödeme tarihi olmasına karşılık, *ḳarḍ*da böyle bir müddet yoktur.[106]

İ'ṭā': Kur'an kelimeleri muhataplarının vicdanlarına nüfuz edebilecek derin bir tesir kabiliyetine sahiptir. "Allah'ın malından verin!"[107] ayetinde geçen *i'ṭā* (verme) fiili, "zekât verme" ifadesinde de pek çok defa değişik kalıplarla geçmektedir. Bu kelime, özel bir edebî his taşımaktadır. *İ'ṭā;* doğru yürümek, süratli yürümek, verirken hızlı davranmak ve kolaylıkla vermek anlamlarını kapsamaktadır. Kelime, bu anlamlarıyla, infakta bulunacaklar için imalar taşımaktadır. Mal, canın yongası olmasına rağmen,[108] varlıklı Müslüman, 'geçici olarak' tasarrufta bulunduğu mal üzerinde 'hakkı' bulunanlara, doğru yöntemlerle, hızlı ve kolay bir şekilde vermelidir.[109] Kur'an, hidayet işlerini, seçtiği özel kelimelerin imalarıyla muhatapların kalplerini derinden etkilemek suretiyle yerine getirmektedir.[110]

Ṣadaḳa: Hûlî, "Onların mallarından 'sadaka' al... Bilmezler mi ki, Allah tövbeleri kabul eder ve sadakaları alır!"[111] ayetiyle ilgili olarak, Kurtubî'nin tefsirini zikrettikten sonra,[112] şu açıklamayı getirmektedir: Sadaka, müminin imanının samimiyetine, bâtınının zahirine mutabık olduğuna delalet eder. Mümin, infakı lütuf, bağış ve yüksek tabakadan aşağı tabakaya bir yardım olarak yerine getirmez. Kaldı ki, sadaka verilmez, 'alınır'; ayette "Al!" emri vardır ve sadakayı teslim alan da Allah'tır! 'Almak' (*aḫẕ*) fiili, bir şeyi sağlam bir şekilde almak, tutmak ve gevşeklik göstermemek anlamlarını taşımaktadır.[113]

İḥsān: Hûlî, Ahmed Emîn'in infakta farz olan miktarın tespitiyle ilgili yorumunu tenkit ederken kelimelerin lügat anlamını ve ima hususiyetini öne sürmektedir. Ahmed Emîn'e göre, "zekâta tâbi maldan zorunlu olarak alınabile-

[105] Hûlî, *Ramaḍān*, s. 30.
[106] Hûlî, *Fī emvālihim*, s. 24.
[107] 24. Nûr, 33.
[108] "Sevmesine rağmen malı kolaylıkla ve çabucak verir..." (2. Bakara, 177).
[109] Hûlî, *Fī emvālihim* s. 70-71.
[110] Hûlî, *Fī Eemvālihim*, s. 76.
[111] 9. Tevbe, 103-104.
[112] Bkz. el-Kurtubî, *el-Cāmi' li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, Kahire 1939, VIII. 242, 244, 249, 251.
[113] Bkz. 2. Bakara, 80, 84; 5. Mâ'ide, 12.

cek pay %2,5 olup, bundan fazlasını vermek ancak ahlaki bir erdem olarak görülebilir. Zorunlu olandan fazlasını vermeye 'ihsan' denir; bu ise bireylerin insaf ve vicdanlarına bırakılmıştır."[114] Hûlî, Müslümanların kaderini, varlıklıların vicdan ve insafına terk etmesi dolayısıyla Ahmed Emîn'i eleştirirken, *iḥsān* kelimesinin Kur'an lügati içinde taşıdığı anlam ve imalara dayanmaktadır. Hûlî bir yandan kelimenin lügavi anlamlarını ortaya koyarken, aynı zamanda kelimeye izlenimci bir yaklaşımla bakarak, edebî tahliller yapmaktadır. Hûlî'ye göre, *iḥsān* kavramı, Kur'an'da sadece *kemāl* ve *ḥusn* anlamlarını taşımaktadır. "Ana-babaya da ihsan..."[115] ayetini delil getiren müellif, evladın ebeveynine karşı görevi olan 'ihsan'a 'lütuf' mânâsının verilmesini doğru bulmamaktadır.[116] Hûlî'nin bu tespiti tutarlıdır. Allah'ın 'ihsan'ı emrettiği,[117] ihsanın karşıtı olarak da 'kötülüğü' zikrettiği[118] göz önüne alındığında, ihsanın Müslüman için standart bir eylem olarak öngörüldüğü olduğu anlaşılır.

Faḳr: Hûlî'ye göre, pek çok Kur'an kavramı gibi *faḳr* kelimesi de, anlam yönünden çarpıtılmış veya istismar edilmiştir. O, *faḳr* ile övünüp kendilerini 'fukarâ' olarak niteleyen ve bir lokma bir hırka anlayışına sahip olan sufiyeyi tenkit etmekte; toplum içinde fakirliği nimet ve fakirleri cennete daha layık gören zihniyeti zararlı bulmaktadır. Hûlî, *faḳr*ın lügat anlamından başlayarak, kelimeyi gerçek bağlamına oturtmaya çalışmaktadır. *Faḳr*, zayıflık demektir; bu kelime, belkemiği (*fiḳār*) kırılmasını ifade eder. Belkemiği kırılan kişiye *faḳīr* denir. Yeterli ekonomik güce sahip olmayan kişiye de *faḳīr* denilmektedir; çünkü bu adam hayatın belkemiği olan mala sahip değildir. *Faḳīr* kelimesi, kelime olarak belkemiği kırılan bir insanı canlandırdığı için, varlıklı kişilerde duygusal bir atmosfer oluşturur. Bu kelime kesinlikle olumlu bir mânâ taşımaz. "Şeytan sizi fakirlikle korkutur,"[119] ayeti, bunun en iyi delilidir. Bu bağlamda "Sizler Allah'a muhtaçsınız (*fuḳarā'*); Allah ise zengindir, övgüye layıktır."[120] ayeti istismar edilmemelidir. Çünkü bu ayet, zayıflık ve mahrumiyet mânâsında maddi fakirliği öven bir ayet değil; Allah karşısında insanın muhtaç oluşuna; Allah'ın ise müstağniliğine işaret etmektedir. Fakirliğe yapılan olumlu vurgu, olsa olsa İslam dışı kültür veya dinlerden geçmiştir. Allah Resulü'nün fakirlikten Allah'a sığındığı ve fakirlikle ilgili pek çok olumsuz sözler söylediği de bilinmektedir. Kaldı ki, Allah'a ulaşmanın en iyi yolu Allah'ın sıfatlarını hayata geçirmektir. Allah'ın kendisini *faḳr* ile nitelediği tek bir ayet yoktur; buna karşılık Allah'ın kendisini 'zengin' (*ġanī*) olarak nitelediği birçok ayet vardır. Allah'a yakınlaşmanın yolu, onun sıfatlarına yaklaşmaktan geçer.[121]

[114] Emîn, Ahmed, "en-Nizāmu'l-Mālī", *Risāletu'l-islām* dergisi, yıl 2, sayı 1.
[115] 4. Nisâ', 36.
[116] Hûlî, *Fī emvâlihim*, s. 83-85.
[117] Bkz. 16. Nahl, 90.
[118] 17. İsrâ', 7.
[119] 2. Bakara, 268.
[120] 35. Fâtır, 15.
[121] Hûlî, *Fī emvâlihim*, s. 117-134

Ḫalîfe: Kur'an ayetlerini oluşturan kelimelerin seçimi sıradan bir olay değil, amaçlı bir eylemdir. "Sizi 'halife' kıldığı şeylerden infak edin!"[122] ayetindeki *ḫalîfe* kelimesi, mal üzerinde mutlak mülkiyete değil, geçici kullanım ve tasarruf hakkına işaret etmektedir. Aynı şekilde "...Allah'ın malından onlara verin!"[123] ayetinde mutlak mülkiyetin Allah'a ait olduğu vurgulanmaktadır. Kur'an kelimeleri etkili bir ima gücüne sahiptir.[124] Kur'an dilinde "Allah'ın malı", toplumun malı demektir. Kur'an, kişisel mülkiyeti kabul ederken, o malın 'geçici' kullanıcılarına, toplumun 'hakkı'nı[125] hatırlatmaktadır. "Allah'ın malı"ından "hak sahiplerine" verme emri, aynı zamanda muhtaçların haysiyetini korumayı da sağlamaktadır.[126]

Kur'an'ın Olgusal Bağlamı: Çevre

Hûlî'nin nass-olgu ilişkisi hususundaki görüşleri, onun genel yöntemine paralel olarak yürümektedir. Ona göre, edebî eser, yazarın şahsiyetiyle maddi ve manevi çevrenin semeresinden başka bir şey değildir. Metnin boyutlarını doğru bir şekilde anlamak, ancak metni çepeçevre kuşatan şartların ışığa çıkmasıyla mümkün olabilir.[127] Kur'an'ı anlamak için, Kur'an'ın ortaya çıktığı maddi ve manevi çevreyi araştırmak gerekir. Kur'an'ın ruhu, mizacı ve üslûbu Arabidir.[128] Kur'an'da son derece derin, insani-ictimai anlamlar vardır; ancak, bütün bunlar, insanlığa Arapların ifade kalıpları içinde gelmiştir.[129] Hûlî'ye göre, İslam, Arap kavmiyetçiliğine (*'aṣabiyye*) ve bu anlayışın ortaya çıkardığı uygulamalara savaş açmıştır. Ne var ki, İslam, Arapların tabiatlarını değiştirmemiş ve onların içinden bu asabiyeti sökküp atamamıştır. Zira hayat kendi mecrasında akmaya devam etmiş ve ancak mümkün olan dönüşüm gerçekleşmiştir.[130] Her münferit çevrenin, diğer bölgeler arasında temayüz ettiği, kendine özgü meziyetleri ve hususiyetleri vardır. Bu meziyet ve hususiyetler edebî hayatı yönlendirir ve onun seyrini etkiler.[131]

Felsefi tercüme hareketi, pek çok alanda olduğu gibi edebiyat alanında da etkili olmuş, nüzûl döneminde tamamen edebî karakter ön planda olmasına karşılık, bu kültür hareketi sonrasında edebiyat çalışmaları mantıki-felsefi mahiyete bürünmüştür.[132]

Bu noktada, Hûlî'nin öğrencilerinden Halefullâh'ın nass-olgu ilişkisi bağlamında atıfta bulunduğu[133] İbn Habîb'in (245) anlattığı birkaç olayı zikretmekte fayda

[122] 57. Hadîd, 7.
[123] 24. Nûr, 33.
[124] Hûlî, *age.*, s. 56.
[125] 51. Zâriyât, 19.
[126] Hûlî, *Fî emvâlihim*, s. 65
[127] Ferec Nebil, "Emîn el-Ḫûlî fî'ẕ-ẕikrâ'l-mi'eviyye", *el-Muntedâ*, Mart 1996, sayı 152, s. 15.
[128] *Age.*, s. 235. Ayrıca bkz. 39. Zümer, 28.
[129] *Age.*, s. 235.
[130] Geniş bilgi için bkz. Hûlî, *Menâhic*, s. 109-133.
[131] Muhammed Ahmed Halefullâh, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 262.
[132] Ebû Ca'fer İbn Habîb, *Kitâbu'l-muḥabber*, Beyrut 1361, s. 236.
[133] Hûlî, *el-Edebu'l-mışrî*, Kahire 1943, s. 81.

var. Bu müellif, cahiliye döneminde verdikleri hükümleri İslam'ın yasa (Sünnet) yaptığı şahsiyetlerden bahsetmektedir. Rivayete göre, Kureyş Arafat'ta vakfe yapmaz, Müzdelife'ye uğramazdı. Kusay b. Kilâb, Müzdelife'de bir meş'ar bina etti; Arafat'ta vakfe yapanlar, buradan Müzdelife'ye yöneldiklerinde yollarını tespit etsinler diye burada ateş yakılırdı. Allah, İslam içinde de bunu meş'ar kıldı ve orada vakfe yapıp dua etmeyi emretti. Amr b. ez-Zarb el-Advânî, hunsâ hakkında hüküm verdi, İslam da bununla hükmetti. Araplar, kız çocuklarını dışlayarak sadece erkek çocuklarına miras verirlerdi. Âmir b. Ceşm b. Ğanem, cahiliye döneminde erkek çocuklarına iki, kız çocuklarına bir hisse taksim ederek mirasını bırakmıştı. Velîd b. Muğîre, içki içmeyi yasak etmiş ve oğlunu içki içtiği için dövmüştü.[134]

Hûlî'nin takipçilerinden eşi Âişe Abdurrahmân, sebeb-i nüzûl rivayetlerinin, ayetlerin indiği dönemin şartlarını anlamak bakımından önemini kabul etmekle beraber, bu sebeb-i nüzûllerle ayetler arasında illiyet bağı kurmaktan kaçınmak gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, ilke olarak, metinden açıkça anlaşılan umumi anlama itibar edilir. Ne var ki, metin içinde açıkça veya karine ile nüzûl hususi bir sebebe bağlanmışsa, bu takdirde sebebin hususiliğine itibar edilir.[135]

Psikologlar insanın duygusal eğitiminde psikolojik değişimin etkisine vurgu yaparlarken aynı zamanda haricî etkenlere de vurgu yapmaktadırlar. Buna göre, insan, çevresindeki dinî, ahlaki, edebî, maddi, ilmî vs. düzen ve şartlardan etkilenmekte, bunlara uymakta; bunlarla uyumlu bir şekilde hayatını sürdürmektedir. Bu yüzden, psikolojide, 'çevrenin düzeltilmesi'ne özel bir önem verilir. Nitekim Kur'an da çevrenin insan üzerindeki etkisini dikkate almıştır.[136] Hûlî'ye göre, Kur'an, çevrenin psikolojik etkisini dikkate aldığı gibi, aynı şekilde toplumsal birliği, birey ile toplum arasındaki ilişkiyi de dikkate almış; müminlerin tek bir vücut gibi olduğuna vurgu yapmıştır.[137] Bu konuda Kur'an, bedevi-cahili Arap çevresinin özelliklerini taşımaktadır. Bu husus bir zaaf değil, tam tersine, Kur'an'ın pratik yönünü ve gerçekçiliğini göstermektedir. Kur'an, ilk muhatapların akıllarının alamayacağı bir sürpriz değil, onların kavrayacakları ve daha sonraki kuşaklara taşıyacakları bir mesajdır.[138]

Hûlî, Kur'an'ın nazil olduğu çevre ile ilişkisini vurgulamak üzere Endülüslü usûlcü Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) görüşlerinden yararlanmaktadır. Şâtıbî'ye göre, İslam Şeriatı, ümmi karakter taşır; çünkü bu Şeriat'ın gönderildiği insanlar ümmidir. İslam Şeriatı, Arapların sahih ilimlerini onaylamış, bunlara ilavelerde bulunmuş, bâtıl olanları da iptal etmiştir.[139] Kur'an'ın ihtiva ettiği ilimler, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde yaşayan Arapların bildiği veya Arapların bildikleri (*ma'hûd*) üzerine bina edilebilecek ilimlerdir.[140]

[134] Hûlî, *age.*, s. 21.
[135] Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsîru'l-beyânî*, s. 8-9.
[136] Hûlî, *Fî emvâlihim*, s. 55.
[137] Hûlî, *Fî emvâlihim*, s. 12.
[138] Hûlî, *Fî emvâlihim*, s. 45.
[139] Hûlî, *Menâhic*, s. 219.
[140] Hûlî, *Menâhic*, s. 220.

Kur'an Mesajının Aklı ve Beşerî Yönü

Emîn el-Hûlî'nin yönteminde 'beşerîlik' kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Kur'an'ın insaniliğe yaptığı vurgu, insanların basiretlerini örten, duygularını saptıran, duyularını körelten mucizelerden insanları uzak tutmak amacıyla ilişkilidir. Bu nedenle, Kur'an öncelikle insanın aklına hitap eder.[141] İnsanın gücü, onun sorumluluğunun sınırlarını da belirler. Bu yüzden, usûlcüler, "Bir ayet ve akli delil tearuz ederse, akli delil hâkim olur."[142] ve "Aklın verilerine açıkça aykırı olan her haber te'vil edilemiyorsa bâtıldır," ilkelerini benimsemişlerdir.[143] Kur'an'ın insanın insanlığını takdir etmesiyle eşyayı aklın kavrama ve tedbir sahasına bırakması arasında bir ilişki vardır. Kur'an, akıl ve bilgi sahiplerine, düşünenlere ve anlayanlara hitap etmekte; diğer taraftan, nazarı, tedebbürü, ibret almayı ve taakkulü emretmektedir.[144] Beşerîliğe yapılan vurgu, insanın yeryüzüyle ilişkisini kuvvetlendirmekte, onun motivasyonunu artırmaktadır.[145] Kur'an, peygamberlerin beşerîliğine vurgu yaparken akıl ve düşüncenin özgürleştirilmesini hedeflemektedir.[146]

Hûlî, olağanüstülük, ruhanilik, sihir, gizli güçlere hakimiyet iddiasında bulunanları, kâinat yasalarını çiğnemek, yalancılık, şeytanla işbirliği yapmak, insanların akıl ve ruh sağlıklarını bozmak, aile ve toplumları yıkmakla itham ederek, dindar muhitlerde revaç bulan bu anlayışların düşünce hürriyetine savaş açtığını ve aklın egemenliğini ortadan kaldırdığını söylemektedir. Kur'an'ın beşerîliğe yaptığı vurgu, bu gibi sapmalara verilecek en iyi cevaptır.[147] Kur'an'a göre, hiçbir vehim, tahayyül ve iddiaya yer olmaksızın, yeryüzünün sınırlarını insanın kuvvet ve melekesi belirler. Kur'an'ın oruç ibadetini emretmesi, içerisinde bu beşerîliği hissettirmesiyle, uzun vadede beşerîliği İslam düşüncesinin hayat yorumunun temeli kılma amacına matuftur.[148] Oruç, pek çok kişinin söylediği gibi, insanın zühdü için değil, onun kendi ihtiyaçlarını idrak etmesini sağlamak ve çalışmaya teşvik etmek için farz kılınmıştır. Zira açlık/oruç, insanın nefsini terbiye etmez, tam tersine, tahrik eder.[149]

Kur'an'ın sürekli olarak peygamberlerin beşer oluşlarına vurgu yapması, insanı, hayatı anlayacak bir düzeye yükseltmek istemesiyle ilgilidir.[150] Bu vurgu, kötü ruhların ve şeytanların insanlara etkide bulunduğu inancını yıkmayı hedefler.[151] Peygamberler, kendi kavimlerinin içerisinden çıkan fertler olarak onlarla aynı dili konuşur; bu açıdan, peygamberle ümmeti arasında kopmaz bir bağ bulunmak-

[141] Hûlî, *Ramaḍān*, s. 20.
[142] Âmidî, *el-İḥkām fī uṣūli'l-aḥkām*, III. 226.
[143] Bkz. Hûlî, *Ramaḍān*, s. 21.
[144] Hûlî, *Ramaḍān*, s. 21.
[145] *Age.*, s. 11.
[146] Hûlî, *Ramaḍān*, s. 10.
[147] *Age.*, s. 19.
[148] *Age.*, s. 22.
[149] *Age.*, s. 15.
[150] *Age.*, s. 18.
[151] *Age.*, s. 20-21.

tadır.[152] Peygamberler, kavimleri üzerinde birer despot değildir. Bu açıdan bakıldığında İslam "Allah'ın hükümleriyle hükmetme" adına teokratik bir rejimden berîdir.[153] Peygamberlerin ümmetleriyle kopmaz irtibatı, bireylerin bağlı oldukları toplumlarıyla irtibatlarını korumaları gerektiği hususunda fikir vermektedir. Bireyler hangi seviyede olurlarsa olsunlar, ait oldukları toplumla beraber yaşamaya mahkûmdurlar. O hâlde, uzletten bahsedilemez. Fert, düşünce ve eylemleriyle toplumu etkileyebildiği gibi, gizli veya aşikâr, toplumdan da etkilenecektir. Bundan kaçış imkânı yoktur ve aksini düşünmek, olsa olsa bir vehimden ibarettir. Dünyayı çirkin gösteren, uzlete salık veren toplum hayatına katılmaktan uzaklaşmayı teşvik eden dinî söylemler, topluma savaş açmak anlamına gelmektedir.

Kur'an Mesajı ve Tecdid

Hûlî'ye göre, İslam mesajı, tecdide sonuna kadar açıktır. Çağdaş İslam düşüncesinde tecdid hareketinin temelini Abduh atmışsa da,[154] Hûlî, tecdid talebinde daha iddialı bir uslûp kullanmıştır. Ona göre, tecdidin ilk aşaması, eskiyi, anlayış olarak öldürmekten geçer.[155] Hûlî, despot bir maziye sahip olmasına rağmen Batı'yı Doğu'nun ayağa kalkması için bir kaynak olarak görmektedir.[156] Fakat o, Batı'yı taklit etmeye de karşıdır. Onun tecdid projesine göre, ıslah, içten olmalıdır. Toplumun hafızasını ifade eden kültüre sırt çevirmek doğru bir yaklaşım değildir. Kendi kültürünü ihmal edenler âdeta hafızasını yitirenler gibidir. Kusur, kültürde değil, kültürü yanlış anlamada yatmaktadır. Onun düşüncesinde tecdid, redd-i miras değil, yeniden inşâ (*reconstruction*) demektir.[157] Hûlî'ye göre, tecdid için, bilimsel bakış açısından başka bir yol yoktur. Öyle ki, köklü ve derinlemesine bir Kur'an anlayışı olmadan bu bakış istikamet bulamaz. Arap dilinin zevkine varmayan birisinin böyle bir düzeye ulaşması kolay değildir. Bu yüzden, oryantalistler ne kadar yoğun çaba gösterirlerse göstersinler, Kur'an'ın cevherine nüfuz edemezler.[158]

Hûlî'nin anlayışına göre, değişim ve gelişim, tüm usûl, akaid, ibadât ve muamelat alanlarında geçerlidir. Bu tespit yeni de değildir. Erken dönemlerde pek çok insanın canını yakan, kanını heder eden 'sıfatlar' ve *ḫalḳu'l-ḳur'ān* gibi konulardaki tartışmalar, itikad alanında bile farklı kanaatlerin ortaya çıktığını göstermektedir. Demek ki, akaidde gelişim mümkün, hatta bugünün gerekleri için vaciptir.[159]

İslam, Arapları yeniden yaratmamıştır. İslam'dan önceki Araplarla sonraki Araplar aynı insanlardı. İslam ile, onların tabiatlarının taşıyabileceği, fıtratlarının kaldırabileceği ve şahsiyetlerinin kabul edebileceği kadar ıslah, onlar üzerinde

[152] Hûlî, *el-Ḳādetu'r-rusūl*, s. 36.
[153] *Age.*, s. 92.
[154] Hûlî, Yumnâ Tarîf, "Emîn el-Ḫûlî", *el-Muntedā*, s. 27-28.
[155] Hûlî, *Menāhic*, s. 98, 229.
[156] Bkz. Hûlî'nin Tâhâ Huseyn'e 13.07.1938 tarihinde gönderdiği mektup (*el-Muntedā*, s. 16.)
[157] Atıf Irakî, "Emîn el-Ḫûlî ve nemuzec fî fikrihi't-tecdîd", *el-Muntedā*, s. 20.
[158] Hûlî, Yumna Tarîf, s. 27.
[159] Bkz. Hûlî, *Menāhic*, s. 52-56.

gerçekleşmiştir. İslam'a giren diğer toplumlar için de aynı süreç yaşanmış; onların tabiatlarının kabul ettiği ölçüde bir teessür gerçekleşmiştir. Hûlî, bu tespitlerini Alman oryantalist Carl Henrich Becker'in (ö. 1933)[160] bir çalışmasından yaptığı iktibasla kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Becker, bir konferansında İslam uygarlığının, İslam öncesiyle ilişkisinden bahsetmektedir. Ona göre Arap (İslam) uygarlığı bir 'ustûre'den ibarettir. Eski dünyayı fethederken kendisi de fethedilmiştir.[161] Hûlî, Becker'in üslûbunu katı ve aşırı bulmakla birlikte, fikrî muhtevasına katılmaktadır. Ona göre, hayatta değişmez yasaların bulunduğunu kabul eden ve yeryüzünü harikulâde olayların ve sürprizlerin gerçekleştiği bir sahne olarak görmeyen bir tarihçi, İslam'ın Arap toplumunu bir hamlede mazisinden koparıp bambaşka bir toplum hâline getirdiği tezini kabul edemez. İslam ile İslam'a muhatap olanlar arasında her zaman bir tesir-teessür ilişkisi olmuştur.[162]

Hûlî'ye göre, Kur'an, toplumsal düzenlemelerde, insanı ıslah etmeye yönelik temel ilkeleri (*el-uṣûlu'l-kubrâ*) koymuş, bunun dışındaki ayrıntıları dinamik tedricîliğe ve insan aklının çabasına bırakmıştır. İslam mesajı bu konuda şartların farklılığını ve zamanın teğayyürünü takdir etmektedir.[163] Din; dünya ve ahiret hayatını ıslah için İlahi bir müdahaledir. Ahiret, dünya hayatının bir uzantısıdır ve dünya hayatının salahı ile salah bulur. Dinin hayat üzerindeki etkisi güçlü olduğu gibi, hayatın din üzerindeki etkisi de güçlüdür. Din ve hayat arasındaki tesir-teessür ilişkisi, değişmez bir yasadır ve bu ilişkide tesadüfe yer yoktur.[164]

Hûlî, İslam'ın, her zaman ve mekân için uygunluk niteliği taşığını, onun her zaman ve mekânda yürüyüşünü sürdürdüğünü, bu yürüyüşün, özellikle yüzyıllarca öncesine ait, tek bir zaman ve mekânla sınırlı tutulamayacağını ifade ettikten sonra,[165] Kur'an'ın genel ilkeleri koyup gerisini insan aklına bıraktığını söylemektedir. Ona göre, insan aklı, zaman, toplum, çevre ve kültürler arasındaki farklılıkları dikkate alarak sağlıklı tedbirleri alabilecek kapasitededir. Ayrıntılı düzenlemeler ve cüz'î açıklamalar Kur'an hidayetinden istenmemelidir. Başka bir zaman ve mekânda ortaya çıkan çözümler, bugün için geçerli olmayabilir. Ancak, akıl-vahiy işbirliğinden bahsedilebilir. Akıl, dinî düşünceye hâkim olan gaybi-lahuti dayatmadan korkmaksızın Kur'an hidayetinden yararlanabilir.[166] Bu

[160] Baker'in hayatı ve İslam araştırmalarındaki yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *et-Turâṯu'l-yûnânî fi'l-ḥaḍârati'l-islâmiyye*, Kahire 1965, s. 299-306. Becker'in bu konferansı *Das Erbeder Antike in Orient Und Okzident* başlığıyla basılmıştır (Leipzig 1931). Bedevî bu çalışmayı *Turâṯu'l-evâ'il fi'ş-şarḳi ve'l-ġarb* başlığı altında notlandırarak tercüme etmiştir. Bkz. Bedevî, *age.*, s. 3.

[161] Bedevî, *age.*, s. 14.

[162] Hûlî, *el-Edebu'l-Mışrî*, Kahire 1943, s. 40-41. Toplumlar arası etkileşimle ilgili olarak Hûlî'nin yaptığı bu iktibas biraz sorunlu görünmektedir. Becker söz konusu çalışmasında esasen İslam'ı bir yere oturtmak amacındadır. "Muhammed ahiret günüyle ilgili sözlerinde Nasturî Hıristiyanlara yakındır.." (Bedevî, *age.*, s. 8) gibi ifadeleri bunu ispatlamaktadır. Hûlî'nin bu hususa dikkat çekmesi gerekirdi.

[163] Hûlî, *Ramaḍân*, s. 58-59.

[164] *Age.*, s. 64-65.

[165] *Age.*, s. 68.

[166] Hûlî, *Fî emvâlihim*, s. 68-69.

bağlamda, "Kur'an, insan aklını özgürleştirmek, din adına vurulan prangalardan ve muhafazakâr dinî otoritelerden insanı kurtarmak için nazil olmuştur,"[167] görüşünü savunan Halefullâh'ı hatırlamaktayız.

Kur'an mesajı insan fıtratına aykırı şeyler getirmemiştir. Mal edinme duygusu bu bağlamda zikredilebilir. Kur'an mal sevgisini tabii bir hâdise olarak kabul ettikten sonra yönlendirmede bulunmaktadır.[168] Bu konudaki ayetleri psikolojik tahlile tâbi tutmak gerekir.[169] Kur'an, mal konusunda iki yönlü bir proje sunmaktadır: a) Dünyanın tecrübesinden hür akılla yararlanmak, b) Dindar insanın vicdanını harekete geçirecek derin bir şuur oluşturmak.[170] Kur'an, hayatın problemleri karşısında akla tam yetki vermekte ve doğru tecrübeyi reddetmemektedir. Gerçek maslahatın gerektirdiği hususları çok rahat bir şekilde kabul etmekte, zaman ve mekânın farklılaşmasıyla ortaya çıkan değişimi takdir etmektedir.[171] Toplumsal sorunları çözmek hususunda vahiy ve akıl, sema ve arz birlikte çalışmış; din, felsefe, ahlak, kanun, siyaset ve iktisat birlikte hareket etmiştir. Kur'an mesajı ütopik değil, gerçekçidir.

Hûlî'nin düşünce dünyasında bir din kitabı olarak Kur'an, insanların gündelik ihtiyaçlarına bire bir cevap vermez. Tıp, astronomi, mühendislik, kimya gibi ilimlerden alacağımız bilgileri Kur'an'dan alma imkânımız yoktur. Din kitabı olan Kur'an, insanların pratik hayatlarıyla doğrudan ilgilenmez ve bu konuda açıklama yapmaz. Bu kabil arayışlar Kur'an'a fayda yerine zarar getirir.[172] Hatta bugün fıkıh ilmi içinde mütalâa ettiğimiz amelî hükümler bile Kur'an'da son derecede az bulunmaktadır.[173] Ona göre İslam, bilgi için bir mesajdır. Bilimle ilişkisi itibarıyla İslam mesajının istikbali, emin görünmektedir. Bu istikbal, ancak Müslümanlar ilme yasak koyan, bilgiye baskı uygulayan, aklın hareket alanını kısıtlayan kimi atalarının hatalarını idrak ederlerse gerçekleşebilir. Akla ve bilime mümkün olan en geniş özgürlük alanı verilmedikçe İslam'ın istikbali güvende değildir.[174] Kur'an'da hiçbir şekilde ideolojik bakış (*meẕhebiyye*) yoktur. Bu nedenle, kapitalizm veya sosyalizm gibi akımları Kur'an'dan temellendirmeye çalışmak, zorlamadır. Kur'an, belli bir ideolojiyi değil, gelişimi esas almıştır. Her şey biçimsel, kavramsal ve psikolojik etki yönünden zamanla birlikte değişmektedir. Kur'an'ın da ikrar ettiği üzere, değişime mahkûm olan, değişime uygun davranır.[175]

[167] Muhammed Ahmed Halefullâh, "el-Ḳur'ân ve taḥrîru'l-'aḳli'l-beşerî", *Naṣra 'aṣriyye cedîde*, Beyrut 1972, s. 7.
[168] "Onlar (malı) sevmelerine rağmen miskîn, yetim ve esiri doyururlar." (76. İnsân, 8). Ayrıca bkz. 17. İsrâ', 6; 71. Nûh, 10-12; 18. Kehf, 46; 3. Âlu İmrân, 14.
[169] Hûlî, *Fî emvâlihim*, s. 34-40.
[170] Hûlî, *Fî emvâlihim*, s. 29
[171] Hûlî, *Fî emvâlihim*, s. 28.
[172] Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 222.
[173] *Age.*, s. 226.
[174] Sa'fân, *Emîn el-Ḫûlî*, Kahire 1982, s. 95.
[175] Hûlî, Yumnâ Tarîf, s. 32.

Sonuç

Kur'an, Müslümanlar için, kendi varoluşunun temellerini bulacakları bir kaynaktır. Ne var ki, ilahi olanın beşer için tenezzül etmesi suretiyle gelen bu kaynağın tabii/beşerî tazahürü, vahyin ilk ortaya çıktığı nüzûl dönemine yabancı nesiller için çok önemli fakat çözülebilir sorunları da beraberinde taşımaktadır. Hûlî ve ekolünün nesnel anlama yolunda önemli bir aşama olarak kabul edebileceğimiz edebî tefsir yöntemi, bir yandan kendi macerasını yaşayan Müslümanın 'anlama', 'tanıma' ve 'anlamlandırma' çabalarına katkı sağlarken, öte yandan bilim ile din arasındaki gerginliği azaltacak özellikler taşımaktadır. Nitekim, Kur'an'a yöneltilen, ihtiyaca cevap verememe, çelişki veya bilimdışılık gibi pek çok ithamın veya lafızları kutsallaştırmanın altında, onun beşere hitap etmek üzere geldiği olgusunun gözden kaçırılması yatmaktadır. Bir dil sadece kullanılan gramer kaidelerinden ve lafızlardan ibaret değildir. Bir toplumun bütün hayatı, özellikle kendine has düşünce tarzı, dünya görüşü, estetik ve ahlaki değerleri, kullanılan dilde saklıdır. Arap dili ve edebiyatının en büyük kitabı Kur'an'a da, bu açıdan bakılmalıdır.

islâmiyât VII (2004), sayı 1, s. 97-112

Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi

HÜSEYİN YILMAZ
DR., YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
hyilmaz@yyu.edu.tr

özet
Bu çalışmada René Guénon öncülüğünde ortaya çıkan gelenekselci ekolün vahiy anlayışları değerlendirilmektedir. Onlar vahiyle ilgili görüşlerini Logos (Kelime, Kelam, Söz, Verbe) çerçevesinde temellendirmektedirler. Bu kavram, Tanrı'nın vahyetme ve yaratmayla ilgili bir sıfatı şeklinde anlaşılmaktadır. İlk Akıl ve Evrensel Akıl olarak da kavramsallaştırılan bu İlahi niteliğin peygamberlerle birlikte sözlü vahiy şeklinde yansımasının yanı sıra bütün varlıklarda ve insanlarda da potansiyel bir imkân olarak bulunduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla insan özündeki bu Logos'un yansımasına ulaştığı zaman hem Tanrısal özüyle buluşmakta hem de peygamberlerin getirdiği vahiyle uyum içinde olmaktadır. Gelenekselciler, Tanrı'nın peygamberleri aracılığı ile bütün insanları bağlayıcı nitelikte gönderdiği vahyin dışında bazı insanlara özel ilhamların geldiğini de ifade etmektedirler. Bunun yanında vahyin Allah'ın elçilerine sözlü olarak gönderilmesiyle birlikte Logos'un bazı insanlarda (Buda, İsa) ve varlıklarda bizzat tezahürünü (enkarnasyon) de kabul etmektedirler.
Gelenekselciler, İslam vahyinin son vahiy olarak diğer vahiylere göre daha sade, anlaşılır ve aynı zamanda günümüz şartlarına uygun olduğunu vurgulamaktadırlar. Onların üç Sami kökenli vahyi karşılaştırmaları ve Kur'an ile ilgili görüşleri ise bu çalışmanın açıklığa kavuşturmaya çalıştığı son konu olmuştur.

anahtar kelimeler
Vahiy, Logos, Kelime, Söz, Kelam, İlk Akıl, Hakikat-ı Muhammediye

Bu çalışmada 'gelenekselci ekol' diye bilinen çevrenin vahiy anlayışları ve bu çerçevede İslam vahyini nasıl değerlendirdikleri üzerinde durulmaktadır. Öncülüğünü René Guénon'un yaptığı bu ekolün önde gelen isimleri arasında Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Gai Eaton, Martin Lings ve Seyyid Hüseyin Nasr bulunmaktadır; ki bunlar da aynı zamanda ekolün en önemli temsilcileridir. Ekol, dinlerin özünde bulunan 'Ezelî Hikmet'in evrensel bir gelenek olarak bütün dinlerde sürekli var olduğunu ve yaşadığını ileri sürerek, modern dönemde unutulan ya da göz ardı edilen bu 'Gelenek'e dönmeyi, insanlığın günümüzdeki sorunlarını çözecek tek çare olarak önermektedir.

Gelenekselcilere göre bütün dinlerin, medeniyet ve geleneklerin kaynağında, hatta özünde vahiy bulunmaktadır. Çünkü Tanrı'dan, gerçek anlamıyla doğa üstünden vahyedilmiş bir dinden söz edildiğinde bu, söylenen ve düşünülen her

şeyi biçimlendirmektedir.[1] Onların yaklaşımına göre, her ilahi vahiy, sadece yeni bir dinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmamış, aynı zamanda bütün yönleriyle bir medeniyetin de başlangıcı olmuştur. Böylece doğrudan ilahi müdahale, yani vahiy ile ortaya çıkan bir gelenekte, her ne kadar başlangıçta açıkça tezahür etmemiş olsa da, daha sonra ortaya çıkacak bütün öğeler potansiyel olarak bulunmaktadır.[2] Bu bakımdan onlar, Avustralya yerlileri ve çeşitli eski Amerika kabileleri de dahil olmak üzere, dünyanın her tarafındaki çeşitli topluluklara bile vahiy gönderildiğini kabul etmektedirler. Nitekim zaman zaman Kur'an'daki bütün topluluklara peygamberler gönderildiğine ilişkin ayetleri de delil olarak göstermektedirler.[3] Aslında gelenekselcilere göre kadîm Yunan geleneği de vahye dayanmaktadır. Hatta Hıristiyanlık ve Yahudilikteki manevi murakabeye dayanan zevkî hikmete dayalı ekoller de bu Yunan mirasından yararlanmışlardır. Ancak, günümüzdeki Yunan düşüncesini yorumlama tarzı, bu gelenekteki entelektüel mirasın hikemî niteliğinin yok sayılmasına neden olmuştur. Oysa Yunan dini ile Yunan felsefesi arasında ciddi bağlantılar vardır ve özellikle *Orfik-Dionizyen* boyutu da aşkın kaynağı belirgin olan bir eğilimi ifade etmektedir. Günümüzün önde gelen gelenekselci düşünürlerinden S. H. Nasr, bu ekolleri, Hikmetin Yunan geleneğindeki formları olarak değerlendirerek şunları söylemektedir:

> 'Vahy'in genel evrensel anlamı içinde gerçekte bunlar da tıpkı modern zamanlar öncesinin İslam, Yahudi ve Hıristiyan felsefe geleneklerince kabul edildiği gibi vahyin ürünüdürler; yani, salt insan kaynaklı olmayıp, İlahi Akıl'dan türeyen bilgi durumundadırlar.[4]

Gelenekselcilere göre insan, zorunlu olarak vahye ihtiyaç duyar. İnsanın içinde de 'Mutlak'a ait olan ve o olmadan insan bile olamadığı bir şey mevcuttur; ki o da, vahyin bir yansıması ya da bir türüdür.[5] Nitekim onlara göre, günümüzde de geniş insan topluluklarının kesinliğe ve açık seçik bir yönelime duydukları ihtiyaç, ancak vahyin sağlayabileceği güvenlik alanı ve otoritesiyle teskin edilebilir. G. Eaton bu bağlamda Vahiy Dinini insan elinin şekil vermediği "emniyetli bir kale" olarak tanımlamaktadır.[6]

Gelenekselcilere göre Kutsal metinlerin gayesi, salt bilgi vermek olmadığı gibi, sınırlı bir zihni anlamda anlaşılmış olmak da değildir: İnsan zihninin sınırlamalarından uzak olduğu için çağdaş entelektüellerin inceleme ve eleştirileri bu metinlerin gerçek gayelerini fark edemez ve dolayısıyla ulaştıkları sonuçlar

[1] Gai Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, çev. Birol Çetinkaya, İz Yay., İstanbul 2000, s. 38.

[2] Martin Lings, *Antik İnançlar ve Modern Hurafeler*, çev. Enes Harman, Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980, s. 37.

[3] Bkz. Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 38; Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 153-154.

[4] Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999, s. 25-26.

[5] Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul 1998, s. 33.

[6] Gai Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak*, çev. Salime Leyla Gürkan, İnsan Yay, İstanbul 2003, s. 261.

da yanıltıcı olur. Çünkü Kutsal metinlerin amacı bilgi vermekten çok Tanrı'nın, Sonsuz'un sırlarını, tüm varlığı onlarla titreyebilecek olanlara vahyetmesidir.[7] Vahiy kendisine gönülden yönelenleri kurtuluşa ulaştırır. Vahiy hiçbir insanın kaprisine boyun eğmeyen ilahi bir emirdir. İnsan aklına, doğaüstü hakikatleri algılama ve idrak gücünü; iradeye, kendine hâkim olma kabiliyetini; duyarlığa ise Allah'ı ve O'nu hatırlatan her şeyi sevme yeteneğini vererek insanı fıtratına döndürmeyi amaçlamaktadır.[8] Dolaysıyla, vahiyle bağlantılı olmayan herhangi bir manevi yol oluşturma veya kurtuluş iddiası saçmadır. Yine vahiy olmaksızın kutsal bir bilginin elde edilmesi de mümkün değildir.

Öyleyse burada, gelenekselcilerin vahiyden ne anladıklarını ortaya koymak gerekmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, gelenekselciler bütün geleneklerde vahiy olarak kabul edilen kutsal metinlerin ilahi kökenli, yani vahyedilmiş metinler olduğunu iddia etmektedir. Bu görüşlerini de, Kelime ve Söz olarak da ifade edilen *Logos* kavramıyla temellendirmektedirler. Onların vahiy anlayışlarını, gelenekselcilerin bu kavrama yükledikleri anlam çerçevesinde açıklamak mümkündür. Gelenekselciler, Logos'u eski Yunan felsefesinde, Yahudilikte ve Hıristiyanlıktaki anlamlarını kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Bu kavramın İslam geleneğindeki karşılığı ise *Hakikat-ı Muhammediye* olarak ifade edilmektedir. Logos, Yahudilikte Allah'ın yaratıcı güce sahip ve insanoğluyla iletişim vasıtası olan Kelam; eski Yunan'da evreni idare eden ilke, akli deliller, evrenin aktif, maddi ve akli ilkesi, Tanrı ile aynı olan ve her türlü etkinlik ve çoğalmayla insan ruhunda bulunan akıl gücünün kaynağı olarak Nous; Hıristiyanlıkta ise, aslında Tanrı'nın kendisi olan ve Hz. İsa'da tecessüm eden Tanrı'nın yaratıcı Kelamı olan Kelime şeklinde anlaşılmaktadır.[9]

Yunan felsefesinde Zenon ve takipçilerine göre dünya, Tanrı'nın ilk tezahüründen, yani evrensel yasayı doğuran 'tohumsal akıl'dan (*logos spermatikos*) hareketle gelişmiştir. Buna bağlı olarak, bilge kişi de ruhunun en derin yerinde kozmosu canlandıran ve yöneten aynı Logos'un bulunduğunu keşfederek tanrısal olanla özdeşleşebilir ve kendi yazgısını özgürce üstlenebilir.[10]

Hıristiyanlıkta ise Yuhanna İncili'nin başlangıcında, Kelam (Logos) şu şekilde ifade ediliyor:

> Kelam başlangıçta var idi, ve Kelâm Allah nezdinde idi, ve Kelâm Allah idi. O, başlangıçta Allah nezdinde idi. Her şey onun ile oldu, ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı. Hayat onda idi, ve hayat insanların nuru idi.[11]

[7] L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 82.

[8] Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, çev. İhsan Durdu, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 147.

[9] Ray Livingston, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, çev. Necat Özdemiroğlu, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 10.

[10] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (2 cilt), çev. Ali Berktay, Kabalcı Yay., İstanbul 2003, II. 237, 301.

[11] Yuhanna 1: 1-5. Bu bölümün özellikle yaratmayla ilgili olarak değişik yorumlamaları için bkz. Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 310-311, 319.

Bu ifadeler İsa Mesih'in Kelam olduğunu ve dünyaya gelen herkesi Kelamın kendi ışığıyla aydınlattığına dikkat çekmektedir. Böylece onun, insanlık dünyasında bedenleşerek yaşamasından önce de Kelam'ın doğal ve evrensel bir vahyinin var olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Bu durum bazı Hıristiyan teologları tarafından "Kelama uygun olarak yaşayan herkesin bir Hıristiyan gibi kurtuluşa erebileceği" şeklinde yorumlanmıştır.[12]

İslam geleneği için ise S. H. Nasr bu kavramın yerini şu şekilde ifade etmektedir:

> İslam bütün peygamberleri, Allah'ın ilk yarattığı ve kendisinde her şeyi gördüğü varlık olan 'Muhammedî Hakikat' (*el-Ḥaḳīḳatu'l-Muḥammediyye*) ile kendi perspektifi içinde özdeşleşen Küllî Akl'ın bir görünüşü[nü] mülahaza eder. Muhammedî Hakikat olarak Hz. Peygamber bütün diğer peygamberlerden önce nübüvvet dairesinin başında geldi ve "O (Muhammed), Âdem su ve toprak arasındayken Peygamber (*Logos*) idi" hadisi O'nun Logos olarak bu iç yönüne işaret eder.[13]

İslam sufi geleneğinde bu yaklaşımın var olduğunu belki de geniş oranda gelenekselci anlayışın sufiliği temel aldığını söyleyebiliriz. Küllî Akıl ya da Akl-ı Evvel her şeyin kendisinden çıktığı ilk varlık olarak kabul edilmektedir:

> Yüce Allah'ın yarattığı ilk şey bir cevher olup, bu cevherin adı *akl-ı evvel*'dir. Mevcudatın tohumu akl-ı evvel olduğuna göre, akıllar, nefisler, felekler, yıldızlar, unsurlar, maden, nebat ve hayvanların tabiatleri, hepsi akl-ı evvelde bilkuvve (potansiyel olarak) mevcut olmalıdır.[14] Büyük âlemde, akl-ı evvel Allah'ın halifesi, küçük âlemde ise insan Allah'ın halifesidir. Akl-ı evvel, büyük âlemde Allah'ın resulü, insan aklı küçük âlemde Allah'ın resulüdür... Bütün peygamberler akl-ı evvelin sûretidir. Bundan dolayı "Allah'ın ilk yarattığı benim ruhumdur," buyurmuştur.

İslam felsefecileri de bu İlk Aklın varlığını kabul ederek onu sudur eden ilk şey olarak, bütün varlıkların başlangıcına yerleştirmişlerdir. Bununla birlikte Faal Akıl anlayışıyla da peygamberlik ve vahiy görüşlerini dile getirmişlerdir.[15]

Gelenekselcilerin Logos kavramıyla, yaratma ve vahyetmeyle bağlantılı olan ilahi bir niteliği kastettikleri anlaşılmaktadır. Âdeta bu özelliği ile Tanrı, bütün varlıklarla irtibat kurmakta ya da bütün varlıklarda bulunmaktadır. Böylece, varlıkların kutsallıklarına bu doktrin çerçevesinde izah edilebilecek bir çerçeve kazandırılarak Tanrı'nın, vahyettiği metinlerde olduğu kadar yarattığı evrende ve insanda da Logos'un yansımaları bulunduğu anlatılmaktadır. Gele-

[12] Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılımkitap Yay., İstanbul 2003, s. 52. Ayrıca bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 462.

[13] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985, s. 100-1001.

[14] Azizüddîn Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 68.

[15] Bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001, s. 201, 349, 415-416, 201.

nekselciler bu anlamları destekleyen bütün geleneklerden örnekler vererek konuyu temellendirmeye çalışmışlardır. Bu ilahi nitelik, özellikle F. Schuon tarafından çok çeşitli geleneklerdeki benzer kullanımları da dikkate alınarak İlahi Akıl şeklinde kavramsallaştırılmıştır. *Küllî Akıl, Evrensel Akıl, Saf Akıl, İlk Akıl* ya da *Kutsal Akıl* kavramları da yine aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak, farklı adlar kullanılsa bile, aynı şey kastedilmekte ve yukarıda bahsettiğimiz üç düzeyde de bu aşkın hakikatin aynı özü paylaştığı, yani ilahi olduğu belirtilmektedir. Yine 'Aklın aşkın birliği' kavramını kullanan T. Burckhardt, Aklın birliğini bir tür maddi birlik olarak tasavvur etme hatasına düşülebileceğine dikkat çekmektedir:

> Evrensel Akıl sayısal olarak değil, kendi bölünmezliğinde bir'dir. Bu şekilde her yaratıkta bütünüyle mevcuttur ve her yaratık kendi tekilliğini ondan çıkartır, çünkü hiçbir şey, onun vasıtasıyla bilindiği şeyden daha fazla birliğe, bütünlüğe ve mükemmelliğe sahip değildir.[16]

F. Schuon, Logos'u üç ayrı evrendeki bulunuşu açısından şu şekilde değerlendirmektedir: İlahi Akıl düzeyinde bizatihi Tanrısal bir nitelik olarak 'ışık' ve 'saf eylem' olarak bulunur. İkinci olarak ise Kozmik Akıl düzeyinde Tanrı'yla ilişkisinde 'ayna', insan ile ilişkisinde ise 'ışık' olarak bulunur. Üçüncü olarak ise İnsani Akıl düzeyidir ve Tanrı ve insanla ilişkisinde 'ayna', insani ruhla ilişkisinde 'ışık' olarak tezahür etmektedir.[17] Bu sınıflandırma Tanrı'daki İlahi Aklın hem insanda hem de doğada yansımalarının bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu aşkın yansımanın insandaki karşılığı pek çok dinde 'kalb' olarak ifade edilmiştir. Bu anlamıyla gelenekselciler tarafından Akıl (*Intellectus*) kavramıyla da ifade edilen Logos'un insandaki merkezi; akıl, bellek ve imgelem gibi Aysı (Kamerî) yetilerden farklı olarak, manevi hakikatleri doğrudan algılayan Güneşsi (Şemsî) bir yeti şeklinde ifade edilmiştir. Bu yetiyle elde edilen bilgi de aracısız olarak elde edilen ilahi bilgi formunda vahyin bir çeşidi kabul edilmektedir.[18] Ancak, burada asıl vurgulanmak istenen, mikrokozmik düzeydeki bu vahyin, ilahi vahyin bir parçası olarak onunla uyum içinde olduğudur. Bir anlamda vahiy, Aşkın Aklın nesnelleşmesi olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle vahiy, kendi özümüzde taşıdığımız gizli bilgileri uyandıran bir etken olarak da işlev görmektedir. Çünkü kendi özümüzde bu nesnel vahyin bir yansıması ya da onu anlayacak ebedî prototipi bulunmaktadır.[19]

Gelenekselciler insanın özündeki bu bilgiden yararlanmasını 'entelektüel sezgi' olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla insan, gerçek bilgiye vahiy ve entelektüel sezgiyle ulaşabilir. Bu sezgi, insanı mutlak hakikate ulaştırabilecek po-

[16] Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, çev. Mehmed Temelli, Verka Yay., İstanbul 1999, s. 42.
[17] Frithjof Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1999, s. 202.
[18] M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 30.
[19] Frithjof Schuon, *İslam'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İklim Yay., İstanbul 1988, s. 128.

tansiyel bir imkân olarak görülmektedir. Çünkü bu entelektüel sezgiyi mümkün hâle getiren Logos (Kelime), insan aklının kaynağı olmakla birlikte, kutsal ve aşkın bilginin zeminini de oluşturmaktadır.[20] Bu durumu İslam geleneği içinde F. Schuon şöyle değerlendirmektedir:

> Saf akıl 'içkin Kur'an'dır; yaratılmamış Kur'an ise –Logos– İlâhî Akıldır; bu sonuncusu dünyevî Kur'an şeklinde billurlaşır ve 'nesnel olarak' beşerî akıl olan, içkin ve 'öznel' öteki vahye karşılık verir.[21]

Yani Logos'un Kur'an'la birlikte vahiy olarak yansıması ile insandaki yansıması arasında bir uyum ortaya çıkar. Dolayısıyla burada günümüzde kullandığımız anlamda insani akıl ile insanda yansıyan Logos arasındaki ilişkinin de açıklığa kavuşturulması gerekmektedir:

> Vahiy, aklın imkânlarını gerçekleştirir; aklın işlev görmesini önleyen şehvânî nefsin engellerini ortadan kaldırır ve aklın başlangıçtaki özünde bulunan bâtın bilgisinin naklini mümkün kılar. Vahiyle kutsallaştırılmış akılla, kendi kaynağından ve kökünden koparılmış ve insan zihnindeki yansımasına ve bilimsel açıdan akıl olarak değerlendirilen köreltilmiş ve parçalanmış bir melekeye indirgenmiş akıl arasında, aralarında bir köprü kurulamayacak büyüklükte bir açıklık vardır.[22]

Bu açıklamalar bize gösteriyor ki insan, vahyedilen kutsal metinleri en doğru şekilde kendisinde bulunan bu metinlerin kaynağının bir yansıması olan aşkın bir yetiyle anlayabilir. İnsandaki bu akıl, hem insanda parlayan ilahi güneş hem de bu güneşin zihin düzeyindeki yansıması olarak değerlendirilerek, tutkular tarafından karartılmaması, selim, dengeli ve uyumlu hâlde bulunması koşuluyla asıl kaynağına ulaşabileceği kabul edilmektedir.

> Fakat şayet akıl, tutkular yani nefs tarafından karartılırsa, o zaman, ilahi olanı insandan gizleyen ve onu saptıran bir hicab (perde) hâline gelir. Şayet böyle olmasaydı, vahye hiç ihtiyaç duyulmayacaktı. Vahiy, külli aklın insanda mikrokozmik tecellisi için bir çerçeve ve böylece, insanı kendi öz tutkularından koruyarak, akla selim kalma imkânı sağlayan Yasa (*Loi*) temin eden Evrensel Aklın (*Intellect Universel*), yani Allah'ın kelimelerinin mikrokozmik olarak tezahürüdür.[23]

[20] S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 32, 141; Gelenekselcilerin 'entelektüel sezgi' ve 'entelektüel seçkinler'le ilgili görüşleri için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İnsan Yay, İstanbul 2003, s. 91-92, 161-162.

[21] F. Schuon, *İslam'ı Anlamak*, 85-86.

[22] S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 162.

[23] Seyyid Hüseyin Nasr, "Kur'an'da Vahiy, Düşünce ve Akıl", *İslamda Sembolik Dil*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 238; İnsanda bireysel düzeyde bulunan bu aşkın yetinin çeşitli dinlerdeki karşılığı için ayrıca bkz. Frithjof Schuon, *From the Divine to the Human Survey of Metaphysics and Epistemology*, İngilizceye çev. Gustavo Polit ve Deborah Lambert, World Wisdom Books Yay., Indiana 1982, s. 154-156.

Gelenekselciler Logos'un kutsal metinler ve insanla ilgili boyutunun dışında üçüncü boyutu olarak da evrenle ilgili yönü üzerinde özellikle durmaktadırlar. Böylece vahiy, insan ve evren arasındaki uyumluluk, bu doktrin çerçevesinde temellendirilmiş olmaktadır. Bu bakımdan bir kutsal kitaba dayanan dinlerde kozmos, bütün tabiat, geniş bir kitap anlamını açığa vurur ve bu kitabın sayfaları Tanrı'nın kelimeleriyle doludur ve o dinin vahyedilmiş kitabı gibi birçok anlam düzeylerine sahiptir. İslam ve Musevilikte bu anlayış belirgin olduğu gibi Logos olarak, Oğul'un öne çıkarıldığı Hıristiyanlıkta da "Tanrı'nın kitabı olarak evren" görüşü bulunmaktadır. Hıristiyanlıkta Logos'un üç ayrı bulunuş düzeyinden söz edilmektedir. Logos sadece Mesih'in bedenine girmekle kalmamış Kutsal Kitapların harflerine olduğu kadar bütün yaratılmış her şeyin özüne nüfuz etmiştir. Logos; yaratılışı, vahyi ve kurtuluşu bir arada tutar. Böylece o, varlıkların özünde bulunuşuyla birlikte doğa yasalarıyla kurulan düzenin, yazılı yasaların ve inayet yasasının birbiriyle bağlantılısını da ifade eder.[24] Öncelikle Tanrı, her şeyi Kelamıyla yaratmıştır ve bu yaratılanlar da yine O'nun Kelamıyla varlıklarını devam ettirir. Tanrı evreni yaratmadan önce ezelde kendini Kelam içinde ifade etmiştir. O bu Kelamı Kendisine telaffuz ederek, kendi varlığının bütünü ile mümkün iştirakçilerini ifade etmiştir. Kelam içerisinde ebedî olarak var olan, Tanrı'nın mümkün iştirakçilerinin ifadeleri, O'nun gibi yaratılmamış, değişmeyen ve O'nun zorunluluğuna bağlı olarak zorunludur. Bunlar idealardır.[25] S. Augustinus, Tanrı'nın Kelam (Söz) ile yaratmasına ilişkin olarak şunları söylemektedir:

> Senin Sözün, gerçekten ölümsüz ve ebedî olduğu için, onda ne geçiş ne de birbiri ardına gelme vardır. Söylediğin her şey ve var olmasını istediğin her şey seninle birlikte ebedî olan Sözün aracılığıyla oluyor. Sözün aracılığıyla yaratıyorsun başka türlü değil.[26]

Hıristiyan bilgi teorisinin temelinde bulunan bu Logos (Kelime, Verbe, Kelam) anlayışı, tarihî İsa ile Kilise ve Kutsal Ruh için de söz konusu edilerek, karışık olarak kullanılmaktadır.

> Bu karışım, birçok farklı ve benzer planlarda, Kelimenin (*Verbe*), Kutsal Ruhun, İsa'nın, Kilise'nin, inayetin ve sâlikin içten ve mistik olarak birleşmesiyle açıklanabilir. İşte bu birleştirici aşk sırrı, bütün Hıristiyan bilgi teorisini kökten etkilemiştir.[27]

İnsan, kozmos ve kutsal kitap arasındaki mütekabiliyet, İslam'da dinin merkezinde bulunmaktadır. "İslam'ın kutsal kitabı yazılmış ya da tedvin edilip kitap hâline getirilmiş Kur'an (*el-Ḳur'ānu't-tedvīnī*) olduğu gibi, kozmik Kur'an-

[24] Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 75.
[25] E. Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 191-192.
[26] S. Augustinus, *İtiraflar*, s. 271.
[27] Albert M. Besnard, "Katolik Mezhebi İsa Vasıtasıyla Kurtuluş", çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Konya 2000³, s. 189.

'dır (*el-Ḳur'ānu't-tekvīnî*) da. Kur'an'ı meydana getiren cümlelere *āyāt* (tekili *āyet*) denilmiştir; âyât, işaretler ya da semboller anlamına da gelir."[28] Gelenekselcilere göre bütün geleneksel kozmolojilerin temelinde, hem bilginin hem de varoluşun kaynağı olarak Logos doktrini vardır. Bu kozmolojilerin değişmez ekseni, ister Kelam isterse İlk Akıl olarak ifade edilsin daima Ruh'a veya Akl'a ilişkin vahyedilmiş bir doktrine dayanmaktadır.[29]

Bu noktada peygamberlere gönderilen vahiy ile bütün insanlar için potansiyel bir imkân olarak kabul edilen Logos'un bireysel düzeydeki yansımasıyla ilgili olan vahiy arasındaki ayırıma değinmek gerekmektedir. Nitekim bu ayırımla bağlantılı olarak birçok dinde farklı kutsal metinler ortaya çıkmıştır.[30] Gelenekselcilere göre, birçok gelenek bu ayırımın farkındadır ve her ikisi için de ayrı kavramlar kullanılmaktadır. Genel olarak peygamberlere ulaştırılan mesaja vahiy denirken, ikincisine ise ilham adı verilmektedir. Gelenekselciler bu farkı şu şekilde açıklamaktadırlar: Peygamberlere vahiy geldiği zaman Kutsal Ruh, beşerî aklın yerini alarak, onu tüm doğal sınırlamalarından kurtarır. Oysa ilham sadece Kutsal Ruh'un insanı ilahi gaye ve beşerî kapasite doğrultusunda yönlendirmesidir.[31] Dolayısıyla vahiy, ilahi olanla aynı özden olup O'nun bir yansıması veya bir uzantısı olarak değerlendirilirken, ilham İlahi Ruh'un etkisi altında oluşan bir durum olarak izah edilmektedir. Bu noktada Kur'an, Allah'ın yaratılmamış kelimesi olarak değerlendirilirken, Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın kendisi vahiy olarak görülmekte, İnciller ise ilhamın derecelerini temsil etmektedir.[32] İlham, Logos'tan gelen ve bireysel tecrübelerin etrafında kristalleşen hakikat çekirdeği olarak ifade edilmektedir. Hıristiyanlık açısından da, bütün inananlar topluluğu için geçerli olmayan sadece özel bir tefekkür tarzı veya derecesine sahip bazı insanlar için söz konusu edilebilecek Kutsal Ruh'un ilhamından söz edilebilir.

Bu ayırım Hindu terminolojisinde, vahye karşılık olarak *shruti*, ilham için ise *smriti* kelimeleriyle ifade edilmiştir.[33] Burada *shruti* diye adlandırılan kutsal metinlerin, 'nihai Gerçekliğe' doğrudan nüfuzun ürünü ve kendine özgü bir otoriteye sahip metinler olarak dolaysız algıyla elde edildikleri kabul edilir. Öte yandan *smriti* ise, otoritesini shrutiden alan ilham sonucunda yazılan kutsal metinler olarak kabul edilir. Bunlar, hakkında konuştukları şeyleri ilk elden bilme yetisine ulaşmış bilgelerin eserleridir.[34]

Benzer şekilde Budizmde de vahyin biri genel diğeri de özel olmak üzere iki ilkeye sahip olduğunu belirten Schuon, bu farkı şu şekilde ortaya koymaktadır:

[28] S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 204.
[29] Titus Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 23.
[30] Konuyla ilgili ortaya çıkan farklı kutsal metin çeşitleri için bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yay., İsparta 2002, s. 149-152.
[31] F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 48.
[32] Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*, Akabe Yay., İstanbul 1986, s. 27.
[33] T. Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, s. 43.
[34] Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 9.

> Birincisi kişinin kendi çabalarıyla kurtulmasıdır; bunun örneği (paradigması) de Buda ağacının altında genç Gautama'dır. İkincisi ise Gautama'nın elde ettiği Buda durumunda içkin olan kurtarma gücüdür. İlk olarak Gautama kendi örnekliği ile bize yol gösterir; daha sonra kendisi Buda olunca aynı inancı tebliğ eder.[35]

Vahyin kaynağı aynı olduğuna göre, acaba neden farklı vahiyler vardır ya da farklı topluluklara farklı vahiyler gönderilmiştir ve bu vahiyler birbirlerinden neden farklıdır. Bu ve benzeri sorulara gelenekselciler tarafından nasıl cevaplar verildiğini ortaya koymak gerekmektedir. Her şeyden önce onlara göre, Hakikat tektir. Ancak, Hakikat tüm formların ötesindedir. Vahiy ise her ne kadar Aşkın olan tek bir Hakikatten kaynaklanıyor olsa da, formel düzene aittir. Form ise çeşitlilik ve çokluk demektir ve varoluşunu; ifade, sınırlama ve farklılaşma ile ortaya koyar. İlahi İmkân'ın sonsuzluğundan kaynaklanan formel ilke, evrendeki çeşitliliğin de izahını bizlere sunmaktadır. Öte yandan Tanrı, insanlık âleminin çeşitli topluluklar hâlinde parçalara bölündüğü zamanlardan beri, vahyedilmiş formların hiçbir şekilde birbirine karıştırılıp harmanlanmasını istememiştir. Ancak, yine de çeşitli vahiylere bağlı olarak var olan farklı manevi insan toplulukları tek bir Hakikat'in yansımalarıdır.[36] Bununla birlikte, çeşitli dinlerdeki 'irfani hakikat'e ulaşma yöntemleri farklı olduğu gibi simgeler, imalar ve irfani açıklama tarzları da birbirinden farklıdır. Yine irfan, çok geniş bir umman olduğu için, zirveye ulaşmak her zaman mümkün olmaz. Ancak, zirvede bütün dinlerin tevhid hakikatine vardıkları kabul edilmektedir. Gelenekselciler günümüzdeki Hindu, Budist, Taoist, Konfüçyanist ve Kızılderili dinlerinin derinlemesine incelenmesinin, onların da tevhid hakikatine götürdükleri gerçeğiyle sonuçlanacağını ileri sürmektedirler.[37] Yine onlara göre bütün vahiylerin tek amacı Allah'ın bilinmesi olarak görülebilir. Ancak örnek ya da mesel olarak anlatılan bu dünyayla ilgili konuların vahyin indirildiği toplumun kendi kolektif deneyimlerine atıfta bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla her ne kadar farklı şeyler anlatılmış olsa da, aynı hedefe yönelik sonuçlar ortaya çıkmış olmaktadır.[38] Bu bakımdan gelenekselci ekolün "dinlerin aşkın birliği doktrini", esasında dinler arasında farklar bulunmadığı anlamına gelmiyor. Onlara göre her din kendine ait bir vahiy doğrultusunda oluşturulmuş bir perspektifle kendi çevresine özgü bir ruhî ve hissi atmosfer oluşturur. Dolayısıyla dinleri harmanlayıp ortak yeni bir din oluşturmaya çalışmak da yersizdir. Fakat herkes kendi dininin sabit bakış açısına dayanarak çevresindeki diğer vahiylere bakabilir ve hikmetin başka formlarında da kendi inancının teyidini ve doktrininin aydınlatmasını bulabilir.[39] Geleneksel bakış açısı, sadece Allah'ın mut-

[35] F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 23.

[36] Frithjof Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 123; *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 37.

[37] S. H. Nasr, *Söyleşiler*, s. 92-93.

[38] Titus Burckhardt, *Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Aslan, Ribat Yay., İstanbul 1982, s. 55.

[39] G. Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, s. 254.

lak olduğunu, yani ancak O'nun 'Ben' diyebileceğini ve bir kezden fazla 'Ben' dediğini iddia eder. O'nun her 'Ben' deyişi, bir dinî evrende yankısını bulmuştur. Bu dinî evrenin insanları için bu yankı ilahi 'Ben'in ta kendisidir" diyen S. H. Nasr' a göre, Kelamın veya Logos'un belirli bir vahyinin ya da tecellisinin o dünya için gerçek bir kurtuluş sunduğu kabul edilmelidir. Dolayısıyla Hıristiyanlar için Hz. İsa, Müslümanlar için Hz. Muhammed (s.a.v.), Hindular için Hindu avatarlar Krişna ve Rama, Allah'a götüren rehber olarak kabul edilmelidir.[40]

Burada vahyin genel olarak iki önemli formuna dikkat çekmemiz gerekmektedir. Bunlardan birincisi, kutsal metinler olarak vahyin gönderilmesi, ikincisi ise Hint dinlerinde *avatar* kavramıyla ifade edilen bir insan ile özdeş olarak yansıtılmasıdır. İşte Hint dinlerindeki bu *avatar* anlayışı, gelenekselciler tarafından da kabul edilmektedir. Bu anlayış Tanrı'nın insanda tezahürünü, yani bir bakıma hulûl anlayışını ifade etmektedir. Ancak, burada söz konusu olan Logos'un insanda tezahürü ya da insana hulûlüdür. Bununla birlikte Hinduizmde daha başka birçok varlıkta Tanrı-Vişnu tezahür ederek, bu tezahürleriyle insanı kurtuluş yoluna ulaştırmak ister. Böylece dünyadaki kötülükler ortaya çıktığı zaman bizzat Tanrı bedenleşerek bunları ortadan kaldırmak için devreye girer.[41] Dolayısıyla gerek Budizmde gerekse Hıristiyanlıkta Buda ve İsa bizzat avataradır ve diğer dinlerde kutsal kitapların sahip olduğu merkezî ve bütünsel işlevi kendi dinlerinde yerine getirmektedir.[42]

Gelenekselciler, dünyaya yeni bir din getirecek vahye artık ihtiyaç olmadığını vurgulamaktadırlar. Çünkü dünyadaki bütün topluluklar, coğrafi açıdan olduğu kadar psikolojik açıdan da gerçek anlamda bir dine ulaşabilecek durumdadır. Öte yandan günümüzde yaşayan büyük dinlerin, şimdiye kadar hiç görülmemiş bir biçimde birbirlerinden haberdar olmaları da kendilerine çok büyük bir ihtiyaç duyulduğu bir zamanda âdeta onları yenileyen ve canlandıran bir etken olarak değerlendirilmiştir.[43]

Bu aşamada farklı toplumlara farklı vahiylerin gönderilmesini açıklığa kavuşturmaya çalıştıktan sonra, aynı topluluğa birden fazla vahiy gönderilmesi üzerinde durmamız gerekmektedir. Gelenekselcilere göre vahiyler gönderildikleri insanları göz önünde bulundurdukları gibi, gönderildikleri zaman diliminin şartlarını da göz önünde bulundurur. Böylece, esasında her geleneğin bir özgünlüğünden ve olgunluğundan da söz etmemiz mümkündür.[44] Ancak, zamanla bu toplumlar başlangıçtaki bu kemal durumunu kaybederek bir dejenerasyona uğramışlardır. Dolayısıyla herhangi bir topluma yeni bir vahyin geliş zamanındaki şartlar, bu noktada belirleyici ipuçları vermektedir. Kaosun hüküm

[40] Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 31; ayrıca bkz. *Bilgi ve Kutsal*, s. 308.
[41] E. Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, s. 243.
[42] F. Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 74.
[43] M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 84.
[44] L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 38.

sürdüğü ve halkta, doğruyu yanlıştan tefrik etme yeteneğini ortadan kaldıracak oranda hükümran olduğu durumlarda yeni vahiy, bir ihtiyaç hâline gelmektedir.[45] Bu durumda gönderilen yeni bir ilahi vahiy, indiği çevrenin körelmiş ve zayıflamış yapısında var olan eski imajları bir yana atar. İnsanların yüzyıllardır kullandıkları veya bozdukları küçük köprüler ve yollar yerine, gerçek bir alternatif, bir anayol sunar. Bu bakımdan yeni gelen vahiy, başlangıçta devrimci bir nitelik taşır ve bu yüzden de nispi anlamda yıkıcıdır. Dünya dinlerinin kaynakları olan vahiyler büyük yenileme hareketleri olarak işlev gördüler ve giderek kötüleşen bir hastalığın ilaçları olarak ortaya çıktılar. Geldikleri zamanlarda ve yerlerde öylesine büyük bozulmalar yaşanıyordu ki, insan varlığının normal ortamının dışından doğrudan bir müdahale şarttı.[46]

Böylece bazı toplumlarda birbiri peşi sıra gelen vahiylerle de karşılaşmaktayız. Bu vahiyler, bazen o toplumdaki, çoğunlukla daha önceki bir vahye dayanan birçok geleneksel değeri kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirerek korumaktadır. İslam vahyinin kendisinden önceki tektanrıcı formları ret ve inkâr etmesi ise, bu dinlerin yetersizlikleri ve sınırlılıklarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Onlara göre Yahudilik, çevresindeki insanlığa geleneksel zemini sağlayamayacak şekilde kendisini yayılmaya elverişsiz hâle getiren bir özgülleşme, içe kapanma derecesine ulaşmıştır. Hıristiyanlık ise Batı ortamının ve Roma zihniyetinin etkisiyle, Yahudiliğinkine benzer anlamda, hızlı şekilde özgülleşmekle kalmamış, aynı zamanda başta İslam'ın doğduğu çevre olmak üzere birçok yerde geleneğe ve öze bağlı ilk Hıristiyanların esasından iyice uzaklaşarak, bir yığın dinî sapıklığa yol açan birçok dinî gruba hayat vermiştir. Dolayısıyla İslam vahyi, kendi özünde bulunan ilahi yetkiye dayanarak halka iyi şekilde uyarlanmamış bu Hıristiyan dogmalarını soysuzlaşmaya yol açıyor gerekçesiyle saf dışı etme hakkına sahip olmuştur.[47]

Gelenekselcilerin son olarak gelen ve vahyin sonu olan İslam vahyini değerlendirmeleri ve onun diğer vahiyler arasındaki konumuyla ilgili görüşleri bu yazının açıklığa kavuşturmaya çalışacağı son konu olacaktır. Her şeyden önce, İslam vahyinin hakikatinin bütün gelenekselciler tarafından kabul edildiğini ve bu ekole bağlı entelektüellerin birçoğunun da sonradan Müslüman olmuş Batılılardan oluştuğunu hatırlamamız gerekmektedir. Onlar, her ne kadar daha önce belirttiğimiz gibi diğer vahiylerin gerçekliğini kabul etseler de, aynı şekilde İslam vahyinin son vahiy olduğunu da kabul etmektedirler:

> Hz. Muhammed bir yenilikçi değil, unutulan gerçeklerin hatırlatıcısı ve kadim hikmetin geri dönmesini sağlayan bir elçiydi; normal ve evrensel insanlık dinine dönüş yolunu gösterdi ve zamanın başlangıcından beri Allah ile insan arasındaki bağlantıyı sağlamış olan sayısız peygamber ve habercinin yaptıklarını misyonu gereği taçlandırdı.[48]

[45] F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 119.
[46] G. Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, s. 197, 206.
[47] F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 36.
[48] G. Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, s. 206.

Dolayısıyla İslam vahyi, içinde bulunduğumuz insanlık çevriminin son dönemine özgü genel şartlara uygulanması açısından en uygun din olarak görülmüştür. İslam vahyinin son vahiy olarak görülmesi başka bir açıdan, diğer vahiylere model olması şeklinde de değerlendirilmiştir. Buna göre, formunun ve manevi vasıtalarının sadeliğiyle İslam, daha eski uygarlıklarda ortaya çıkmış olan çatlakları doldurmak veyahut da bu uygarlıkların çatlaklarındaki yıkıcılık tohumlarını yakalayıp nötrleştirmek üzere düzenlenmiş eşsiz araç konumunda bir dindir.[49] Gelenekselcilere göre İslam'da Kelam (Kelime-Logos), hem peygamberlik misyonunun kendisinde hem de vahyedilmiş kutsal kitapta tezahür etmektedir. Bu açıdan Hz. Muhammed, peygamberlik fonksiyonunun son temsilcisi olarak bu fonksiyonun her türlü şeklini özetlemiş ve bir bireşim hâline getirmiştir. Resulullah ismi, tezahürün evrensel gerçeğini, yani Kelamı, olduğu hâliyle dile getiren bir ifadedir. Kelamın tezahür sürecini kapamış olması (*ḫātemu'l-enbiyā'*: Peygamberlerin mührü) nedeniyle İslam'da Kelamın kendisi olarak, yani Nûr-i Muhammedî olarak adlandırılması da onların önemle vurguladığı bir konu olmuştur.[50]

Gelenekselciler, İslam vahyi ile diğer vahiyleri birçok bakımdan karşılaştırmışlardır. Onlara göre, her din kendi oluşturduğu manevi iklim içerisinde, insanlarını ikna ettiği kesin inandırıcı delilleriyle bir evren kurar. Dinlerin oluşturduğu iklimin dışında kalınırsa, bu deliller tartışılabilir. Her dinde o dinin özünü oluşturan ve evrensel olan bir Mutlak Hakikat vardır. Ancak, bu Hakikat zahirî düzlemde ifade edilmiş ve delilleri de formel düzeyde olduğu için, evrensel ve mutlak değildir. Çünkü mutlak bir şekil, form olmadığı için, her kanıta dışarıdan saldırılabilir. İşte farklı vahiyler birbirleriyle dengeli bir düzen oluşturacak şekilde ve kendi coğrafyalarının gereklerine uygun bir atmosfer oluşturmak üzere dünyamıza yerleştirilmişlerdir. İslam vahyinin de gerek son vahiy olması açısından gerekse hâkim olduğu coğrafi alanlar açısından merkezî bir yeri ve önemi vardır.[51] İslam, günümüze gelinceye kadar Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerle ortaya çıktıkları yerlerde; İran'a ulaştığında buradaki Zerdüştlük, Mithraizm ve Maniheizm gibi yerli dinlerle; Hindistan'da Hinduizm ve Budizm gibi dinlerle karşılaşmıştır. Sonraları ise İpek Yolu vasıtasıyla daha da doğuya uzanarak Şamanizm ve en son olarak da Konfüçyüsçülük ve Taoizm ile karşılaşmıştır. Hâlbuki, mesela coğrafi açıdan Batı Avrupa'da kapalı bir dünya oluşturan Hıristiyanların yakından ve pratik olarak tanıdıkları tek din İslam olmuştur.[52] Bu bağlamda F. Schuon, Hıristiyan dogmasındaki teslis konusunun, bâtını bir doktrin olduğunu ve haricî olarak Müslümanlarca kabul edil-

[49] F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 93-96.

[50] F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 125. S. H. Nasr, Peygamberimizin vahiyle bağlantılı bir başka yönüne şu şekilde işaret etmektedir: "Geleneksel İslam; Hz. Muhammed'in (a.s.), yani *Bereket-i Muhammediyye* adıyla vahyin bir devamı olan Hz. Peygamber'in kişiliği ve eylemiyle oluşan bir nimeti de göz önüne almaktadır." S. H. Nasr, *Söyleşiler*, s. 53.

[51] F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 37; *İslam'ın Metafizik Boyutları*, s. 195.

[52] S. H. Nasr, *Söyleşiler*, s. 153-154.

mesinin mümkün olmadığını ve bu nedenle de, İslam'ın ilahi bir gerekçeyle bu doktrinin yayılmasını engelleyip sınırlamakla mükellef kılındığını ifade etmektedir.[53] Gelenekselciler bu bağlamda Sami kökenli üç büyük din söz konusu olduğunda özellikle Hıristiyanlık ile İslam arasında karşılaştırmalar yapmışlardır. Bunun nedeni olarak, hem Hıristiyan vahiy anlayışının özelliği hem de bu entelektüellerin Hıristiyan dünyasıyla iç içe olmaları gösterilebilir. Nitekim gelenekselcilerin vahiy anlayışlarında Hıristiyan vahiy görüşünün bir sentezinin de var olduğunu görüyoruz. Bilindiği gibi Yahudilik ile İslam arasında vahiy anlayışı söz konusu olduğunda fazla bir farklılık görülmemektedir. Yahudilikte vahiy, Tanrı'nın sözü olarak peygamberlere gelir. Yehova kendini, isteklerini somut tekliflerle açıkladığı gibi, İsrail halkının Mısır'da kölelikten kurtarılması, düşmanlarına galip gelmesi gibi rahmetinin ifadesi olan tarihî olaylarla da ifade eder. Peygamberlerin önceden haber verdikleri felaketler, sürgünler, vahdet inancından ayrılmalarının cezası olarak O'nun hükmünün bir görünümüdür.[54] Daha önce değindiğimiz gibi, Hıristiyanlıktaki vahiy anlayışının merkezinde Hz. İsa'nın bizzat Logos olarak tezahürü vardır. Dolayısıyla, İslam'da İlahi Kelam, Kur'an iken; buna karşılık Hıristiyanlıkta İlahi Kelam, İnciller veya Yeni Ahit değil, hayat sahibi İsa'nın kendisidir. Böylece İslam'da Peygamber'in Sünneti, şefaati hep vahyedilmiş olan Kitaba bağlı olduğu gibi Hıristiyanlıkta da Yeni Ahit, vahyin bizzat kendisi değil, dayanaklık rolü oynamaktadır. Hıristiyanlar, Kur'an değerinde, yani hem doktrinal hem de yasa koyucu nitelikte ve vahyin gönderilmiş olduğu yerin dilinde yazılmış bir kitaba sahip değildir. Oysa Kur'an, doğrudan Allah'ın Kelimesi olduğu için, Arapça da İslam'da bir ibadet dili olarak, Hıristiyanlıkta benzeri olmayan daha temel bir pozisyona sahip olmaktadır.[55] Gelenekselciler burada, Müslümanlar için Allah'ın Kelamı olan Kur'an ile Hıristiyanlıkta bizzat Hz. İsa'nın kıyaslanması gerektiğini belirtmektedirler.[56] Bu bağlamda Hz. Peygamber ile Hz. Meryem kıyaslanmaktadır:

> Meryem Ana nasıl, âlemden önce yaratılmış bir "Kurtarıcı Anası" ve "Gökler Kraliçesi" ise, aynı şekilde, aynı Ruhu'l-Kudüs tarafından ilhama nail kılınmış olan Peygamber de bir Resûlu'r-Rahmân (Rahmet Elçisi) ve bir Seyyid el-kevneyn'dir (her iki âlemin efendisi) ve aynı şekilde tüm diğer varlıklardan önce yaratılmıştır... Meryem Ana'nın lekesiz, günahsız gebe ve maddi anlamda da 'bakire' oluşunun sebebi budur işte. Buna karşılık Peygamber ise, ümmîdir, yani beşerî asıllı olan veya beşerî kanaldan edinilmiş bulunan bir bilginin kirine bulaşmamıştır; bu bulaşmamışlık hâli, Rûhu'l-Ku-

[53] F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 37.

[54] E. Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, s. 244. Yine Yahudi vahyinin İslam vahyi ile işlevsel açıdan benzerliği için bkz. Francine Kaufmann-Josy Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Konya 2000³, s. 101-105.

[55] F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 114-115, William Stoddart, *Sufism The Mystical Doctrines and Methods of Islam*, Paragon House, Minnesota 1985, s. 25.

[56] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'ın Kalbi İnsanlık İçin Bakî Kalan Değerler*, çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul 2002, s. 18.

dus'e özgü bağışı hak edişin temel şartıdır; İlâhî Işığı (Nûr) hak edebilmek için edinilmesi gereken spiritüel türden diğer nitelikler, iffet, fakr ve tevazu ile sadeliğin ve de birlik ve bütünlüğün diğer şekilleridir. Meryem ile Muhammed arasındaki benzerlik ilişkisini belirtmek üzere şunu da ilave etmek isteriz ki Muhammed, vahiy alış sırasında içine düştüğü özel hâliyle, rahminde İsa'yı taşıyan veya onu dünyaya getiren Meryem'i andırmaktadır, ama peygamberlik fonksiyonu nedeniyle Muhammed, yeni ve aktif bir boyutu tecelli ettirmişti, ki bu boyut sayesinde o, Kur'an surelerini naklederken de, "İlâhî Benliğin", ağzından hitap etmesine vasıtalık ederken de, doğrudan doğruya İsa ile özdeşleşmiştir, burada hemen şu hususu belirtmek şarttır: İsa, Peygamber için vahiy ne ise, bizzat O'dur ve buna göre de ağzından çıkmış olan her kelime, İlâhî Kelam'dır. Peygamber'de, Kur'an'ın haricinde olmak üzere, bu ilahi niteliği temsil eden tek şey, hadîs-i kudsîlerdir.[57]

İslam ve Hıristiyanlık vahyinin içerik açısından değerlendirilmesiyle bu karşılaştırmayı bitirebiliriz. Konu üzerinde özellikle duran F. Schuon, İslam'daki birlik ve teklik, yani tevhid ilkesinin her türlü maneviyatın ve belli bir ölçüde de her türlü sosyal uygulamanın dayanağını oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, Hıristiyanlığın merkezinde ise, Tanrı'nın insan suretinde tezahürü ve bütün insanlık adına acı çekerek insanlığın kurtarıcısı olarak Hz. İsa'yı tanımlayan *Enkarnasyon* ve *Redampsiyon* doktrini bulunmaktadır. Bu doktrin ise vaftiz ve günah çıkarma gibi işlemler ve İsa'nın mistik bedenine iştirak dışında hiçbir beşerî uygulama alanına sahip değildir. Bu bakımdan Hıristiyanlık, bildiğimiz tarihî veriler de dikkate alındığında, hiçbir zaman kelimenin gerçek anlamıyla toplumsal nitelikli bir uygulamaya yönelmemiştir. Toplum ile hiçbir zaman tam anlamıyla bütünleşmemiş ve insanlara kendi içsel hayatlarına daha dolaysız biçimde nüfuz edebilmelerini mümkün kılan görevler sunarak kendine bağlama yoluna gitmemiştir. Tamamen ruhî ve bâtını bir yolun temsilcisi olarak öne çıkmıştır. Bu bakımdan İbrahimî vahiy geleneği içerisinde İsevi vahiy, ilke olarak bağışlayıcılığın sertlikten önde yer aldığı bir anlayışı ifade etmektedir. Oysa tıpkı İbrahimî vahiy gibi Muhammedî vahyin temelini, sertlik ve bağışlayıcılık gibi iki ilahi görünümün dengesi oluşturmaktadır. Bu karşılaştırma üç İbrahimî gelenek temelinde şu şekilde sürdürülmektedir:

> İbrahim'e vahyedilmiş olan tektanrıcılık, bâtınîlik ile haricîliği mükemmel bir denge içinde bağdaştırmakta ve esasta bir ayırıma gitmemekteydi; Musa ile birlikte gelenek hâline getirilmiş olan öğe, bu geleneğin formunun, özüne zarar verilmeden tayin edilmiş olması nedeniyle, haricîlik olmuştur; İsa ile birlikte de, aynı anlamda, fakat zıt uygulamayla gelenek hâline getirilmiş olan öğe, bâtınîlik olmuştur; nihayet Muhammed ile birlikte ise, başlangıçtaki denge tekrar kurulmuş ve tektanrıcı vahiy dönemi kapanmıştır... Başlangıçtaki tektanrıcılıkta, yani İbrahimî tektanrıcılıkta sentetik anlamda olmak üzere mevcut bulunan 'lafız' ve 'ruh', tektanrıcı vahiy dönemi boyun-

[57] F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 122-123.

> ca, farklılaşarak ve birbirini izleyerek âdeta kristalleşmiştir; böylece İbrahim şeriatı 'ruh' ile 'lafız' arasında tefrik yapmayan bir dengenin, Musa şeriatı 'lafzın', Hıristiyanlık 'ruh'un, İslam da vahyin bu iki görünümü arasında tefrik yapan bir dengenin temsilciliği görevini yüklenmiştir.[58]

Son olarak, doğrudan Kur'an ile ilgili gelenekselci değerlendirmeler üzerinde durmak gerekir. Vahyin insanlara ulaşana kadar üç aşamadan geçişi İslam vahyi söz konusu olduğunda şu şekilde açıklanmaktadır: Birinci aşamada vahiy Allah'taki Ezelî ve Ebedî Söz olarak bulunurken; onun belli bir insan topluluğu için ruhani bir düzlemde özelleştirilmesi ikinci yönünü oluşturmakta; üçüncü aşama olarak da, yeryüzü ve zamanda Allah'ın iradesi doğrultusunda beşerî ve dünyevi şartlara uygun olarak tezahürü gösterilmektedir. Dolayısıyla daha önce değindiğimiz gibi, Kur'an, İlahi Akılda öncesiz ve sonrasız olarak vardır ve nüzûlü ile insani düzeyde ses olarak yansır. Dolayısıyla üçüncü aşamada Kur'an, insan diline dökülür ve sağladığı bakış açısı ve dengeyle kurtuluş amacını ortaya koyar.[59] İslam kelamında da benzer açıklamalar yapılmıştır. Kelamcılara göre Kur'an'ın harf ve kelime olarak yansıması bizzat Kelâmullâh'ın kendisi değildir. Bu yönüyle onu *kelâm-ı lafzî* şeklinde ifade etmişlerdir. Ancak, Kelâmullâh'ın kendi özünde, Allah'ın zatından ayrılıp başka bir yere intikal etmeyen ve kelimelerin içinde bulunmayan yönü de vardır ve bu da *kelâm-ı nefsî* olarak ifade edilmiştir.[60]

Kelamın yaratılmış varlıklarda ve insanda yansıması açısından İslam vahyini F. Schuon şu şekilde değerlendirmektedir:

> Tanrı dünyayı bir Kitap gibi yaratmıştır. O'nun Vahyi dünyaya Kitap şeklinde indirilmiştir, fakat insan İlâhî Kelamı Yaratılış içinde duymalıdır ve Tanrı'ya doğru Kelamla yükselmelidir. Tanrı insan için Kitap olmuştur, öyleyse insan da Tanrı için Kelam olmalıdır.[61]

Dolayısıyla burada insanın kendi özünde yansıması olan vahye uygun yaratılışını keşfetmesi için, yani Kelamla özdeşleşmesi için, yine dışarıdan kendisine gönderilen Kitabı, Kur'an'ı rehber edinmesine vurgu yapılmaktadır. Gelenekselcilere göre Kur'an, bize ihtiyaç duyduğumuz şu iki konuda bilgi verir: Sonumuz, yani mutluluğa ve büyük mükâfata götüren doğru yol ve bu yolun birtakım gereksiz şeylerle tıkanmaması için iyi düzenlenmesi gereken aile ve toplumsal hayatla ilgili bilgiler. Vahiy, görüş ufkumuzun dışındaki şeylerle ilgili olarak da semboller kullanarak *emsāl* diye adlandırılan birtakım benzetmeler aracılığıyla bilgiler verir. Ölüm sonrası hayatla ilgili somut semboller, hem lafzi hem de mecazi

[58] F. Schuon, *age*, s. 112-113.

[59] T. Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 54-55; F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 77.

[60] Şamil Öçal, "Kelamullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, II (1999), sayı: 1, s. 80.

[61] F. Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 79. Ayrıca insan, kozmos ve kutsal kitap arasındaki mütekabiliyet açısından bkz. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 204.

mânâda oldukça etkilidir.[62] Gelenekselcilere göre Kur'an'ın en belirgin muhtevası, tarihsel ve simgesel kıssalardan ve ahiretle ilgili tasvirlerden oluşmaktadır:

> Kur'an'ın anlattığı bütün öyküler hemen hemen her gün ruhumuzda ve nefsimizde cereyan eder: Mekke, Kâbe, bizim kalbimizdir; zekât, oruç, hacc, cihad hepsi de o denli önemli erdemler, ister açık ister gizli olsun hepsi de iç dünyamızla ilgili tutum ve davranışlardır. Kur'an bizim için hem dış hem de iç dünyadır ve daima başlangıç ve son çift ilgisi altında Tanrı'ya bağlıdır. Dünyayla ilgili ne varsa, bizimle de ilgilidir; bunun tersi de doğrudur. Bu sureler dünyevi durumumuzun ve maddenin sağlam bir temele dayanmadığını çok değişik ve çarpıcı bir imgeyle bize anlatır.[63]

Kur'an ölüm sonrası hayatla ilgili uzun uzadıya ve somut semboller kullanarak bilgi vermektedir. Hesap gününe, cennet ve cehenneme iman, Allah'a imana denk kabul edilirken Hz. Muhammed, hem mükâfat ve mağfiret habercisi hem de yargı ve cehennem azabının uyarıcısı olarak tasvir edilir. Kurtuluşun üç şartı iman edenlerden olmak, ahirete inanmak ve iyi amel işlemek şeklinde özetlenmektedir.[64] Gelenekselcilerin Kur'an'ın anlatım biçimiyle ilgili değerlendirmeleriyle bu konuyu sonuçlandırabiliriz: Kur'an anlattığı şeyleri oldukça yoğun bir anlam zenginliğiyle sunmaktadır. Mücmel olarak da ifade edilen bu anlatım biçiminde, tek bir ayetin bile belirlenemeyecek kadar çok sayıda değişik anlam taşıdığı bileşimsel bir mahiyeti vardır.[65]

> Bir yandan, Tanrı'yla, öte yandan insan dilinin sınırlı ifade imkânları arasında ölçüye sığmaz bir oransızlık vardır. Sanki ölümlü insanların donmuş ve zavallı dili, İlâhî Kelâmın olağanüstü baskısı altında bin parçaya bölünerek kırılıyordu; ya da sanki Tanrı, bin kadar hakikati açıklamak için sadece on kelimeye sahipti; ki bu durum, anlamı çok ağır, çok kapalı telmihlere, anlamı bozmayan eksiltilere, kısaltmalara ve simgesel bireşimlere O'nu mecbur bırakmaktaydı.[66]

Sonuç olarak, gelenekselcilerin bütün dinlerin kutsal metinlerini kapsayabilecek genel bir vahiy anlayışlarına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bu bakımdan çalışmalarında zaman zaman bütün bu kutsal metinleri, gerçekliğini kabullenerek referans olarak kullanmaktadırlar. Ancak, yine de her vahyin kendi dinî evreninde mutlak olarak doğru olduğuna da dikkat çekmektedirler. Hâliyle bu yine onların dinlere bakışları açısından da belirleyici olmaktadır.

[62] G. Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak*, s. 212.
[63] F. Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 79-80.
[64] G. Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak*, s. 213.
[65] T. Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 55.
[66] F. Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 67. Ayrıca bkz. Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 144.

islâmiyât VII (2004), sayı 1, s. 113-124

Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak 'Kur'an Metni': 7. A'râf Suresinin 31-32. Ayetleri

MEHMET AKİF KOÇ
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
koc@divinity.ankara.edu.tr

özet
Yaklaşık altı yüz sayfadan müteşekkil bulunan Kur'an metnini anlama sürecinde oluşan tefsir literatürünün büyüklüğü dikkat çekmektedir. Müfessirlerin bireysel eğilimleri yanında Kur'an'ı anlama faaliyetlerinin yürütüldüğü dönemlerin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmak bu konuda yeterli bir izaha imkân tanımakta mıdır? Bu soruya olumlu cevap verilebileceğini düşünmüyoruz. Çünkü bizatihi Kur'ân metninin müfessirleri yönlendiren bir yanı vardır. Bunun için Kur'an'da yer alan birtakım kelimelerin tefsir literatüründeki ele alınış biçimlerini incelemek gerekmektedir. Sözgelimi 7. A'râf sûresinin 31-32. ayetlerinde geçen *zînet* kelimesi, müfessirlerin söz konusu ayetleri yorumlarken kendilerini çok rahat hissetmelerini sağlamıştır. Nitekim çoğu müfessir bu ayetlerin sebeb-i nüzûlünü zikrettikten sonra, onları, sebeb-i nüzûle dayalı anlamlarından oldukça bağımsız bir şekilde yorumlayabilmişlerdir.

anahtar kelimeler
Zînet, Libās, Tefsir Literatürü, Sebeb-i Nüzûl, Öznel Anlama, Nesnel Anlama

Tefsirler, müfessirlerin tefsir rivayetlerine bakışlarındaki farklılıkları yeterince ortaya koymaktadır. Günümüze kadar oluşan tefsir müktesebatının Kur'an'ı doğru anlama çabalarına ne ölçüde katkı sunacağı, çağdaş tefsir hareketleri tarafından da öncelikle tartışılmıştır. Ancak, bu tartışmada, çoğu defa, Kur'an'ın dil yapısına ilişkin tahlillere girilmesi ihmal edilmektedir. Oysa ki, Kur'an metninin bir bölümünün, müfessiri, mesela sebeb-i nüzûle dayalı anlamları alabildiğince zorlamaya tahrik eden bir yönü vardır ve bu konunun tetkiki tefsirde 'rivayet-dirayet' çatışmasının halline olumlu bir katkı sağlayabilir. İşte bu araştırmada, 7. A'râf suresinin 31. ve 32. ayetlerini ele alarak bu konuya temas etmek istiyoruz. Bu iki ayetin Türkçe anlamı şöyle verilebilir:

> 31. Ey Âdemoğulları! Her Mescid'e (gelişinizde) zînetinizi alınız. Yiyiniz, içiniz, israf etmeyiniz. Muhakkak ki, Allah israf edenleri sevmez. 32. De ki:

"Allah'ın kulları için yarattığı zînetini ve temiz rızkı kim haram kılmış?" De ki: "Bunlar dünya hayatında müminler içindir. Kıyamet gününde ise, yalnızca onlara özgüdür. İşte (gerçeği) bilen bir topluluk için ayetleri ayrıntılı bir şekilde açıklıyoruz."

Bu ayetlere doğru bir şekilde anlam verilebilmesi için, altı çizilen anahtar kelimelerin anlaşılması gerekmektedir. Bunun için, öncelikle ilgili sebeb-i nüzûl rivayetlerini değerlendirmek faydalı olacaktır. Bu ayetlerin vahyediliş sebebini özet olarak veya ayrıntılarıyla anlatan birçok rivayet bir araya getirildiğinde, İslam öncesinde kabul gören şu gelenekle karşılaşılır:

Cahiliye döneminde, Mekke dışından gelen Araplar, Mekke'deki kabilelere mensup müttaki gördükleri insanlardan (*el-ḥums*) elbise satın alır veya kiralar; tavaf esnasında da bu elbiseleri giyerlerdi. Kendi elbiseleriyle tavaf ettiklerinde, bu elbiseler tavaf sonrası atılır, bir daha kullanılamazdı (*el-leḳā*). Ekonomik gücü bu şekilde ibadet etmeye el-vermeyenler ise, neredeyse çıplak bir şekilde, *ḥille* ismi verilen ve avret yerlerini bile örtemeyen kıyafetler içinde tavaf ederlerdi. Yine onlar, ihramlı iken hayvani gıdalardan ve özellikle de yağlı yiyeceklerden uzak dururlardı.[1] Bu davranışlarının arkasında günah işledikleri elbiselerle tavaf edemeyecekleri ve bu büyük ibadet sırasında perhiz yapmanın uygun olacağı gibi zâhidâne bir düşünce vardı. Bazı Müslümanların bu geleneğin perhize ilişkin bölümünü devam ettirmek istemeleri üzerine Allah, 7. A'râf suresinin 31. ve 32. ayetlerini vahyederek; Kâbe'yi (*Mescid*) elbiseli (*zînet*) tavaf etmek gerektiğini, bu ibadetin yememe ve içmeme (*ve kulū ve'ş-rabū*) ile veya herhangi bir yemek çeşidinin yasaklanması (*ve lātusrifū* = helal olanı yasaklamak suretiyle aşırı gitmeyin) ile ilgisinin bulunmadığını söylemiştir.[2]

Tefsir Literatüründe 7. A'râf Suresi 31-32. Ayetlerin Tefsiri

Günümüz ortalama Kur'an okuyucusu sebeb-i nüzûl rivayetlerinden çıkan anlama muttali olduğunda bir şaşkınlık geçirecektir. Çünkü şimdiye kadar, sadece, 31. ayetin güzel elbiselerle namaz kılmanın fazileti, fazla yemek yemenin zararları ve savurganlığın acı sonuçları hakkındaki söylediklerini duyagelmiştir. Ancak, şimdi, mânâsını iyi bildiğini zannettiği ayetin, bambaşka bir sebebe binaen vahyedildiği gerçeğiyle karşılaşmıştır. Aslında bu, günümüze ait bir durum da değildir. Haber doğruysa, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Ḥasen, (49/669) şık bir kı-

[1] İbn İsḥāḳ, *Siratu ibn isḥāḳ*, Hayra Hizmet Vakfı, Konya 1981, s. 90; Ezraḳī, *Aḫbāru mekke ve mā ca'e fīh mine'l-āṯār*, el-Maṭba'atu'l-mācidiyye, Mekke 1352, I. 112, 114, 116-7; Cevâd 'Alî, *Târīḫu'l-'arab ḳable'l-islām*, Maṭba'atu'l-mecme'i'l-'ilmiyyi'l-'ırāḳī, Bağdat 1955, V. 224-5; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 170, 175.

[2] Ferrâ', *Ma'āni'l-ḳur'ān*, Maṭba'atu dāri'l-kutubi'l-mışriyye, Kahire 1955, I. 377; Muslim, *es-Saḥīḥ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, III. 2320, "Kitābu't-tefsīr", no: 25; Nesâ'î, *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, V. 233-4, "Kitābu menāsiki'l-ḥacc", no: 161; Ṭabẻrî, *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vīli āyi'l-ḳur'ān*, Dāru'l-fikr, Beyrut 1988, VIII. 159-66; İbn Ebî Ḥâtim, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'aẓīm musneden 'an rasūlillāhi ve'ṣ-ṣaḥābeti ve't-tābi'īn*, Mektebetu nizāri muṣṭafā el-bāz, Mekke 1997, V. 1464, 1466-7; el-Vâhîdî, *Esbābu'n-nuzūl*, Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1991, s. 228-230.

yafetle, güzel kokular içinde namaz kılmasının sebebini 7. A'râf suresinin 31. ayetine dayandırmıştır.[3] Yine Hârûn er-Raşîd'in (194/809) Hıristiyan doktoru ile 'Alî b. el-Ḥuseyn b. Vâḳid (211/826) arasında gerçekleşen bir konuşma, üzerinde durmaya çalıştığımız ikileme doğrudan işaret eder: Rivayete göre, 'Alî b. el-Ḥuseyn bu ayetteki "yiyiniz, içiniz, israf etmeyiniz" kısmını, Hz. Peygamber'in az yemenin lüzumuna dair bir hadisiyle birlikte sağlıklı beslenmeye dair tıbbi bir ilke olarak takdim edince Hârûn er-Raşîd'in doktoru buna hayran kalmıştır.[4]

Şüphesiz ki, bizi burada bu iki haberin güvenilirlikleri değil, onların veya ifade ettikleri yaklaşımların tefsir literatüründe yer almaları ilgilendirmektedir. Bu literatüre bakıldığında mezkûr ayetlerin sebeb-i nüzûle dayalı anlamlarıyla yetinen müfessirlerin azınlıkta kaldığı görülür. 'Abdullâh b. Vehb (197/812), Ferrâ' (207/822), Hûd b. Muḥakkem (280/893 ?), 'Abdullâh b. Muḥammed b. Vehb (308/920) ve tercihi esbâb-ı nüzûl ilmindeki şöhretine çok uygun düşen el-Vâḥidî'yi (468/1076) bu grupta mütalâa edebiliriz.[5] Klasik tefsirlerin büyük kısmında ise, birçok tefsirin 7. A'râf suresinin 31. ve 32. ayetlerinin sebeb-i nüzûle bağlı anlamlarını zorlandığı müşahede edilir. Çoğu defa değişen, sadece, genel olarak Ṭaberî ve sonrasında ivme kazan bu 'zorlama'nın derecesidir. Bir kaynağın 'rivayet tefsiri', 'dirayet tefsiri' veya 'lüğavi tefsir' kapsamında değerlendirilmesi ise, her zaman müfessirin bu konudaki tutumuna dair ipucu vermemektedir.[6]

[3] 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'ayyâşî*, Muessesetu'l-a'lemî li'l-maṭbû'ât, Beyrut 1991, II. 18.

[4] Ebü'l-Ferac el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1994, III. 144.

[5] 'Abdullâh b. Vehb, *el-Câmi'*, ed. Miklos Muranyi, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993, s. 47; Ferrâ', *age.*, I. 377; Hûd b. Muḥakkem, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1990, II. 14; 'Abdullâh b. Muḥammed b. Vehb, *el-Vâḍıḥ fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-kerîm*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2003, I. 259; Vâḥidî, *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-mecîd*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994, II. 362-4.

[6] Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, el-Hey'etu'l-mışriyyeti'l-'âmme li'l-kitâb, Kahire 1983, II. 34; Ḳummî, *Tefsîru'l-ḳummî*, Muessesetu'l-a'lemî li'l-maṭbû'ât, Beyrut 1991, I. 233; Ṭaberî, *age.*, V. 165-166; Zeccâc, *Ma'âni'l-ḳur'ân ve i'râbuh*, Beyrut 1988, II. 332-3; İbn Ebî Ḥâtim, *age.*, V. 1465; Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-ḳur'ân*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Medine Bölümü, no: 195a-b; Ebü'l-Leys, *Baḥru'l-'ulûm*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993, I. 538; el-Mâverdî, *en-Nuketu ve'l-'uyûn*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty., II. 218; Ṭûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, Dâru iḥyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Beyrut, ty., IV. 386-7; Bağavî, *Ma'âlimu't-tenzîl*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993, II. 131; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iḳi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1977, II. 76; İbn 'Arabî el-Mâlikî, *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1988, II. 309; İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993, II. 392-3; Ṭabresî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, Dâru iḥyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Beyrut 1992, IV. 512-3; Ebü'l-Ferac el-Cevzî, *age.*, III. 143-4; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990, XIV. 61-6; Ḳurṭubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1988, VII. 121-5; Beyḍâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-maṭba'ati'l-'âmira, 1303, I. 420; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve ḥaḳâ'iḳu't-te'vîl*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1995, I. 407-8; Ḫâzin, *Lubâbu't-te'vîl fî ma'âni't-tenzîl*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1995, II. 194-5; Ebü Ḥayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993, IV. 291-2; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986, II. 210-1; Biḳâ'î, *Naẓmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1995, III. 26-8; Suyûṭî, *ed-Durru'l-menşûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1990, III. 145-50; Ebü's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'aḳli's-selîm ilâ mezâye'l-ḳur'âni'l-kerîm*, Dâru iḥyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Beyrut 1990, III. 224; Kâşânî, *Tefsîru'ṣ-ṣâfî*, Mu'essesetu'l-a'lemî li'l-maṭbû'ât, Beyrut 1982, II. 189-90; Şevkânî, *Feṭḥu'l-ḳadîr el-câmi'*

Ṭaberî (310/922), 31. ayetin ilk kısmında (*ḫuẕū zînetekum ʿınde kulli mescidin*) sebeb-i nüzûl rivayetlerini zikrederken; ayetin ikinci kısmında (*ve kulū ve'ş-rabū ve lā tusrifū*), "haram yemeyin" ve "fazla yemeyin" tavsiyelerini içeren rivayetlere de yer vermektedir.[7] Ṭaberî'den önce Muḳātil b. Suleymān (150/767), tersi bir tutumu benimsemiştir: O, ayetin ikinci kısmında sebeb-i nüzûle dayalı anlama sadık kalırken, birinci kısmındaki *mescid* mefhumuna kiliseleri ve havraları dahil etmektedir. Buna göre Allah, ayetin başındaki din farkı gözetmeyen hitabına uygun şekilde, Hıristiyanlardan ve Yahudilerden de ibadethanelerinde elbiseleriyle ibadet etmelerini istemektedir.[8] İbn Ebī Ḥātim (327/939) ise, ayetin ilk kısmını, çağdaşı Ṭaberî gibi ele alırken, ayetin ikinci kısmını pek alışık olmadığımız bir bağlama yerleştirmektedir: O, burada, sadece, Allah yolundaki 'infak'ın, miktar ne olursa olsun 'israf' kapsamına girmeyeceğini belirten rivayetlerle 'infak'ın makul bir miktarını teklif eden rivayetlere yer verir.[9] Diğer taraftan, Kur'an'ın dil yapısını incelemeye ağırlık veren Zeccāc (311/923), ayetin ilk kısmındaki sebeb-i nüzûle bağlı anlamı "namazlardaki setr-i avret" konusuna, ikinci kısmındaki sebeb-i nüzûle bağlı anlamı da ihtiyaç fazlası yemenin zararlarına değinerek aşmaktadır.[10]

Ṭaberî'den yaklaşık altı asır sonra bir rivayet tefsiri derleyen Suyūṭī'ye (911/1505) gelince, o bu iki ayetin anlamını olabildiğince geniş bir çerçeveye oturtmaktadır. O, mezkûr iki ayetin sebeb-i nüzûle dayanan anlamlarını ortaya koyan rivayetleri verdikten sonra, şu vurguları yapan rivayetleri de zikreder:

a) 7. Aʿrāf suresi 31. ayetin ilk kısmıyla ilgili olanlar: Allah, Kâbe'ye ipek türü süslü kıyafetlerle girmeyi emretmemiştir. –Namazın zîneti sandalettir/ayakkabıdır. –Hz. Peygamber bayramlarda güzel elbise giyerdi. –Sadece pantolon türü bir elbise ile namaz kılmamak gerekir. –Mescidlerde ve kabristanlarda beyaz elbise giymek güzel olur. –Maddi durumu iyi olanlar kötü kıyafetle dolaşmamalıdırlar. –Hz. Peygamber dışarıdan gelen elçileri en güzel kıyafetleriyle karşılardı. –Mescide giderken güzel koku sürünmek güzel bir alışkanlıktır.

b) 7. Aʿrāf suresi 31. ayetin ikinci kısmıyla ilgili olanlar: Yeme ve içmede israfa kaçılmamalıdır. –Haram yememelidir. –Aşırı yememelidir. –Fazla yemek sağlığa zararlıdır.[11]

beyne fenneyi'r-rivāye ve'd-dirāye min ʿilmi't-tefsīr, Dāru'l-fikr, Beyrut, ty., II. 200-3; Âlūsī, *Rūḥu'l-meʿānī li'l-ḳur'āni'l-ʿaẓīm ve's-sebʿi'l-meṯānī*, Dāru'l-fikr, Beyrut 1994, V. 163; Cenābeẕī, *Tefsīru'l-beyāni's-seʿāde fī maḳāmāti'l-ʿibāde*, Mu'essesetu'l-aʿlemī li'l-maṭbūʿāt, Beyrut 1988, II. 176.

[7] Ṭaberî, *age.*, V. 159-66.

[8] Muḳātil b. Suleymān, *age.*, II. 34.

[9] İbn Ebī Ḥātim, *age.*, V. 1465. Belki de İbn Ebī Ḥātim'e, bu konuda, Hz. Peygamber'in "israf ve kibir olmadıkça yiyin, için, giyinin, sadaka verin" hadisi ilham kaynağı olmuştur. Bkz. Buḫārī, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, "Kitābu'l-libās", 1, VII. 33. Yine er-Rāğıb el-Işfahānī, *srf* köküyle ilgili olarak, "*el-infāḳ* hakkında meşhur olsa da, insanın yaptığı her fiilde ölçünün aşılmasıdır" açıklamasını yapmıştır. Bkz. er-Rāğıb el-Işfahānī, *Mufradātu elfāẓi'l-ḳur'ān*, Dāru'l-ḳalem ed-Dāru'ş-şāmiyye, Dimeşk-Beyrut 1992, s. 407.

[10] Zeccāc, *age.*, II. 332-3.

[11] Suyūṭī, *age.*, III. 145-50.

Ṭaberî ve İbn Ebî Ḥâtim gibi rivayet tefsirlerinin en önde gelenlerinde bile müşahede ettiğimiz "sebeb-i nüzûle bağlı anlamla yetinmeme" eğiliminin, Suyûṭî ile çok farklı bir boyut kazandığı açıktır. Suyûṭî örneği, hicrî dördüncü asırdan onuncu asra kadar rivayet tefsirinin nasıl bir değişim geçirdiğini gözler önüne sermektedir. O, dirayetini kullanarak, konuyla ilgili gördüğü bütün rivayetleri bir araya getirmiş; aslında dirayet tefsirlerine de yapacak fazla bir şey bırakmamıştır. Sözgelimi Râzî (604/1207), mezkûr ayetin sebeb-i nüzûle bağlı anlamını, ancak Suyûtî kadar zorlayabilmiştir. Râzî, 32. ayetteki *zînet*'in kapsamının çok geniş olduğunu belirtip, kendisinden sonra Suyûṭî ve İbn Keşîr'in de nakledeceği bazı yaklaşımları zikrederek, onlara "hac için gerekli olan binek hayvanı" ve "ruhbanlığın İslami öğreti içinde yer bulamayacağı" gibi yorumları ilave eder.[12] Râzî, bu son yorumu, 31. ayetin ikinci kısmının sebeb-i nüzûlü sayılan, müşriklerin hac esnasındaki perhiz alışkanlıklarını yanlışlamak gayesiyle yapar. Diğer bazı müfessirler bu yorumlara namaz öncesi saç, sakal ve diş bakımı ile namaz sırasındaki "ta'dil-i erkân"ı da ekleyerek muhtemel gördükleri tamamlayıcı unsurların (*zînet*) namazla ilişkilendirilmesini sağlamışlardır.[13] Elmalılı Hamdi Yazır (1362/1946), ayetteki *zînet*'in kapsamına, cami terbiyesini, mescidlerde oturma-kalkma âdâbını bile dahil etmiştir.[14] Böylece, yöresel bir ibadethane tasavvuru ayetin tefsirinde yer bulmuş olmaktadır. Bu tasavvurla, Hz. Peygamber'in mescidde yatarak dinlendiğini gösteren hadisin telifi zor görülmektedir.[15]

31. ayetle ilgili aşırı bir yorum tasavvufi gelenekten gelmiştir: Nîmetullâh Nahcevânî (950/1514) ayetteki *zînet*'i 'hakikat', 'marifet' ve 'keşf' gibi sufilere ait terimlerle açıklamaya çalışmıştır.[16] Ancak, tefsirdeki tasavvufi yaklaşımların tek yönlü olmadığını kaydetmekte yarar vardır. Sözgelimi, İsmail Hakkı Bursevî, bu ayetin sebeb-i nüzûle bağlı anlamına, –en azından– sufi bakışla Kur'an'a yaklaşan bir müfessirden beklenmeyecek kadar sadık kalmıştır.[17]

31. ayetin tefsiri sadedinde söylenen "sandalet/ayakkabı ile namaz kılma" tavsiyesi dikkat çekmektedir. Hem Hz. Peygamber'in sandalet/ayakkabı ile namaz kıldığını, hem de bu şekilde namaz kılmayı tavsiye ettiğini gösteren rivayetler vardır.[18] Hz. Peygamber, İslam toplumunun diğer din mensuplarından

[12] Râzî, *age.*, XIV. 64, 65, 67.

[13] İbn 'Aṭıyye, *age.*, II. 392-3; Ebû Ḥayyân, *age.*, IV. 291-2; Cenâbezî, *age.*, II. 176.

[14] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, İstanbul 1935, III. 2152-3. Ömer Nasuhi Bilmen ise, 7. A'râf suresi 31. ayetin sebeb-i nüzûle bağlı anlamına sadık kalmıştır. Bkz. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlîsi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, II. 1011-2.

[15] Buḫârî, *age.*, "Kitâbu's-ṣalâḥ", 85, I. 122.

[16] Nîmetullâh en-Nehcevânî, *el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtiḥu'l-ğaybiyye'l-muvaḍḍıḥa li'l-kelimi'l-kur'âniyye ve'l-ḥukmu'l-furḳâniye*, İstanbul 1325.

[17] İsmâ'îl Ḥaḳḳı Bursevî, *Tefsîru rûḥi'l-beyân*, Dâ'iratu iḥyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Beyrut 1985, III. 153, 154-5.

[18] Mesela bkz. Aḥmed b. Hanbel, *el-Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, IV. 8, 334; Buḫârî, *age.*, "Kitâbu's-ṣalâḥ", 24, I. 101-2; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, "Kitâbu's-ṣalâḥ", 89, I. 427; Nesâ'î, *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, "Kitâbu'l-ḳıble", 24, II. 74.

ayrışmasına gerek görmüş, pek çok konuda olduğu gibi Ehl-i Kitaba muhalefet etmeyi tavsiye etmiştir. O dönemde, Ehl-i Kitap sandaletsiz/ayakkabısız ibadet ettiği için Müslümanların sandaletle/ayakkabı ile namaz kılmasını talep etmiştir.[19] Ayrıca, Müslümanlar o dönemde, elverişli olmayan ortamlarda ibadet etme sorunuyla karşı karşıya idiler. Herhâlde Hz. Peygamber bu sorunu "namazı sandalet/ayakkabı ile eda etme" tavsiyesiyle çözmek istemiştir. Böylece de, siyasi bir 'duruş'la ibadete yönelik makul bir düzenleme örtüşmüştür.[20]

Hz. Peygamber'in, sözü geçen tavsiyesini, 7. A'râf, 31. ayetle ilişkilendirdiğini gösteren rivayetler ise şiddetle eleştirilmiştir.[21]

Buraya kadar anlatılanlardan da açıkça anlaşılacağı üzere, bu ayet, "sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mâni değildir" kuralı veya bu kuralın *enne'l-'ibrate bi şumūli'l-lafẓ lā bi ḫuṣūsi's-sebeb* şeklindeki tefsire daha uygun düşen versiyonuyla ele alınmıştır. Zaten, mesela, Râzî (604/1207), Ḳurṭubî (671/1272), Şevkânî (1250/1834) ve son dönemde ez-Zâhid el-Kevs̱erî (1372/1952), söz konusu ayetin anlamı bağlamında bu kuralı hatırlatmışlardır.[22]

Modern zamanlara gelindiğinde 7. A'râf suresinin 31. ayetindeki sebeb-i nüzûle dayalı anlamı aşmaya yönelik alışılagelen zorlamanın istikamet değiştirdiği gözlenir. Daha önce, genel olarak namazın tezyinine ve yeme-içme âdâbına kaydırılan anlam, artık geri kalan İslam dünyasının sorunlarının çözümüne katkı sunmayı hedefleyen çoğu müfessirin eliyle ideolojik bir mahiyet kazanmıştır. Bir kısım çağdaş tefsirlerde bu ayetle ilk defa ilişkilendirilen konular şöyle sıralanabilir:

[19] Ebû Dâvûd, *age.*, "Kitâbu's-ṣalâḥ", 89, I. 427.

[20] Bazı Müslümanlar, tarihe mal olması gereken bu sorunu günümüze taşıyabilmişlerdir. Nitekim, Ebû 'Abdirraḥmân Muḳbil b. Hâdî el-Vâdi'î isimli bir şahıs, çok önemli gördüğü "namazları sandaletle/ayakkabı ile kılma" sünnetinin ihyası için küçük bir kitapçık bile kaleme almıştır. Vâdi'î, bu sünnetin canlanmasına o denli önem vermektedir ki, bu yolda engel gibi görünen günümüz mescidlerinin döşemelerini gündeme getirerek, mescidlerdeki halı ve benzeri sergilerden kurtulmayı dahi göze alabilmektedir! Bkz. 'Abdurraḥmân Muḳbil b. Hâdî el-Vâdi'î, *Şer'iyyetu's-ṣalâḥ fi'n-ni'âl*, Dâru'l-erḳam, el-Kuveyt 1983, s. 29-32. Vâdi'î'den önce, ez-Zâhid el-Kevs̱erî de kaleme aldığı bir risalenin büyük bölümünü bu konuya tahsis etme ihtiyacı hissetmiştir. Bkz. ez-Zâhid el-Kevs̱erî, *Raf'u'l-iştibâh 'an mes'eletey keşfi'r-ru'üsi ve lubsi'n-ni'âli fi's-ṣalâḥ*, el-Mektebetu'l-ezheriyye, Kahire 1995. Vâdi'î'nin aksine o, bu tavsiyeyi o dönemin fizikî şartları bağlamında tartışmıştır. Kevs̱erî'nin temel vurgusu iki noktada özetlenebilir: 1. Halılarla ve benzeri malzeme ile döşenen bugünkü mescidlerde sandaletle/ayakkabı ile namaz kılmak –temizlik kurallarına riayet edilmesi şartıyla bile– anlamlı/gerekli değildir (s. 10, 16, 19). 2. Günümüzde Hıristiyan ve Yahudiler ibadethanelerinde ayakkabılarıyla ibadet etmektedirler. Hz. Peygamber'in gayesi onlara muhalefet etmekse, günümüz Müslümanları mescidlerinde ayakkabısız ibadet etmelidirler (s. 10, 12). Kevs̱erî, kendisinden çok önce yaşayan birçok İslam âliminin konuyla ilgili buna benzer yaklaşımlarını da aktarmaktadır (s. 10, 12). Asırlar önce, –en azından teorik düzeyde– aşılabilen böyle bir konunun günümüzde hâlâ sorun edilebilmesi gerçekten düşündürücüdür.

[21] 'Uḳaylî, *Kitâbu'ḍ-ḍu'afâ'i'l-kebîr*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty., III. 142-3; İbn 'Arabî, *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1988, II. 309; İbn 'Aṭıyye, *age.*, II. 392; Ebü'l-Ferac el-Cevzî, *Kitâbu'l-mevḍû'ât*, el-Mektebetu's-selefiyye, Medine 1966, II. 95; İbn Keşîr, *age.*, II. 210; İbn 'Arrâḳ, *Tenzîhu'ş-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-eḥâdîsi'ş-şenî'ati'l-mevḍû'a*, Mektebetu'l-ḳâhira, Kahire, ty., II. 101.

[22] Râzî, *age.*, XIV. 61; Ḳurṭubî, *age.*, VII. 121; Şevkânî, *age.*, II. 200; ez-Zâhid el-Kevs̱erî, *age.*, s. 7.

İslam medeniyetinin yeme-içme ve kılık-kıyafet konularındaki ideal öğretisi.[23] –Müslüman ülkelerin besin ithalatı sebebiyle ekonomik güç kaybetmesi.[24] –İslam ülkelerindeki iktidarların Batı ülkelerindekilerle kıyas edilince daha savurgan bir ekonomik politika takip etmeleri ve bunun olumsuz sonuçları.[25] –Batı toplumlarının bir hastalığı olarak 'çıplaklık' ve Müslüman dünyanın bundan etkilenmeme çabası.[26] Batı medeniyetinin 'moda' aracılığıyla dünyayı ekonomik ve kültürel yönden sömürmesi.[27]

Son dönemde yazılan tefsirlerdeki bu yorumların, mahiyet itibarıyla daha öncekilerden çok farklı bir yerde durduğu gözden kaçmamaktadır. Temelde, sebeb-i nüzûle bağlı anlamı zorlama hususunda her dönemin önceliklerinin değişeceği kabul edilmelidir. Buna bağlı olarak, bu köklü farklılaşmanın sebebi, konuya çağdaş tefsir hareketlerinin amaçları açısından yaklaşıldığında daha iyi anlaşılır. Pek çok çağdaş müfessir için "Kur'an'ı tefsir etmek", aslında, Müslümanların daha önce hiç tecrübe etmedikleri güncel sorunlarına, en azından temas etme aracıydı. Müslümanların modern zamanlarda yaşadıkları sorunların mahiyetleri, kendilerinden önceki dindaşlarının yaşadıklarından çok farklı olunca, bu sorunları yaşayarak tefsir yapan bu insanların Kur'an'a yaklaşımları da daha önceki müfessirlerden oldukça farklı olmuştur.[28]

Kur'an'da ve Lügatlerde Zyn Kökü

Kur'an'da *zyn* kökünden türeyen bir isim olarak yalnızca *zînet* kelimesi yer alır. Bu kelime Kur'an'da 19 kere geçmektedir. Bu kökün fiil şekli ise, geçmiş ve gelecek zaman kipleri[29] hâlinde toplam 27 yerde bulunur. *Zyn* kökünün Kur'an'da kullanıldığı anlamlarda 'süslemek' ve 'güzellik' vurgusu hâkimdir. Bu vurgu, sözgelimi, *zînet* kelimesinin 'bayram' ve Türkçeye de geçmiş bulunan 'mücevher' anlamalarında açıkça görülebilir.[30]

[23] Muḥammed 'İzzet Derveze, *et-Tefsīru'l-ḥadīs*, Dāru iḥyā'i'l-kutubi'l-'arabiyye, 1962, II. 125-6; Vehbe ez-Zuḥaylī, *et-Tefsīru'l-munīr*, Dāru'l-fikri'l-mu'āṣır-Dāru'l-fikr, Beyrut-Dımeşk 1998, VIII. 184-5.

[24] Merâğî, *Tefsīru'l-merâğî*, el-Mektebetu't-ticāriyye, ty., III. 132-7; Ṭabaṭabā'ī, *el-Mīzān fī tefsīri'l-ḳur'ān*, Mu'essesetu'l-a'lemī li'l-maṭbū'āt, Beyrut 1991, VIII. 83-4.

[25] Muḥammed 'Abduh-Reşîd Rıḍâ, *Tefsīru'l-menār*, Dāru'l-ma'rife, Beyrut, ty., VIII. 383, 385, 387; Ṭanṭāvī Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-kerîm*, Dāru iḥyā'i't-turāṣi'l-'arabī, Beyrut 1991, IV. 149-51; Ḥıcāzī, *et-Tefsīru'l-vāḍıḥ*, Dāru'l-cīl, Beyrut, ty., VIII. 51.

[26] Sa'îd Ḥavvâ', *el-Esâs fî't-tefsîr*, Dāru's-selām, Kahire 1993, IV. 1883-4, 1887.

[27] Seyyid Ḳuṭub, *Fî ẓılâli'l-ḳur'ân*, Dāru'ş-şurûḳ, Beyrut 1988, III. 1283-4. Süleyman Ateş'in tefsirinde de ideolojik bir söylemin emareleri hissedilmektedir. Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989, III. 331-2.

[28] Bazı çağdaş tefsirlerde ise, ağırlıklı olarak, klasik tefsirlerden devralınan yaklaşımların muhafaza edildiği görülür: Muḥammed Yûsuf İṭfiyyiş, *Teysīru't-tefsîr li'l-ḳur'ân*, Vizâratu't-turāṣi'l-ḳavmî, ve's-seḳâfe, Umman 1986, IV. 48-50; Ṭâhir b. 'Âşûr, *eṭ-Ṭaḥrîr ve't-tenvîr*, ed-Dāru't-tūnisiyye li'n-neşr, Tunus, ty., IX. 92-95; Cezâ'irî, *Eyseru't-tefâsîr li kelâmi'l-'aliyyi'l-kebîr*, Mektebetu'l-'ulûm ve'l-ḥikem, Medine 1994, II. 165; Sa'dî, *Teysîru'l-kerîmi'r-raḥmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*, 'Âlemu'l-kutûb, Beyrut 1993, II. 110-1; Ḳâsimî, *Meḥâsinu't-te'vîl*, Dāru iḥyā'i'l-kutubi'l-'arabiyye, Kahire, ty., VII. 2657-66.

[29] Kur'an'da *zyn* kökünün gelecek zaman kipi sadece 15. Ḥicr suresinin 39. ayetinde geçmektedir.

[30] 20. Tâhâ, 59, 87. *Zînet* kelimesinin Kur'an'daki kullanımları hakkında bkz. er-Râğıb el-Işfahânî, *age.*, s. 388-90.

Zyn kökü, Muḳātil b. Suleymān (150/767) ve Yaḥyā b. Sellām'ın (200/816) Kur'an'daki çok anlamlı kelimeleri incelemek amacıyla kaleme aldıkları *el-Vucūh ve'n-neẓā'ir adlı* kitaplarında yer almaz.[31] Bu köke, onlardan yaklaşık üç asır sonra aynı tür bir kitap telif eden Dāmeğānī'nin (478/1085) eserinde rastlanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla, Dāmeğānī de 7. A'rāf suresi 31. ayetin sebeb-i nüzûle bağlı anlamıyla yetinmemektedir. O, eserinde, söz konusu ayetin tefsirinde yer bulan çok öznel bir yaklaşıma atıfta bulunmuştur:

Ḫuẕū zīnetekum 'ınde kulli mescidin: ya'nī setra'l-'avrati ve yuḳālu el-muştu (namazdan önce tarak kullanmak).[32]

Dāmeğānī'nin, meçhul kalıbıyla zayıf bir ihtimal olarak da zikretse, bu tercihi, yadırgatıcıdır. Çünkü, Dāmeğānī tamamıyla filolojik bir eserde bu yoruma yer vermiştir. Oysa o, kendisinden birkaç asır önce Kur'an'ın dil yapısı üzerine yoğunlaşan Ferrā' (207/822) gibi açıkça *zīnet: libās* eşitliğini sağlayarak sorunsuz bir tercih yapabilirdi.[33] Daha dikkat çekici bir tutum, Ferrā'dan sonra İbn Ḳuteybe'den (276/889) gelmiştir. Aynı şekilde, bir dilci olan İbn Ḳuteybe söz konusu *el-muştu* yorumuna açıkça karşı çıkmıştı.[34]

Arapça lügatlere bakıldığında *zyn* kökünün Kur'an'daki kullanımına uygun düşen mânâlarıyla karşılaşılır. Bu lügatlerde *ez-zeyn, eş-şeyn*in (kusur, ayıp) zıddı olarak gösterilir ve bir şeyin ya bizatihi kendi 'güzelliği', ya da dışarıdan bir etkiyle 'güzelleştirilmesi' anlamlarına geldiği belirtilir.[35]

Zyn kökünün Arapça lügatlerdeki bu kök anlamları, İbranice ve Süryanice lügatlerde söz konusu kökün öncelikli anlamı olarak sunulmamaktadır.[36] Bu lügatlerde *zyn* kökü, esas itibarıyla güçlendirmek, beslemek, desteklemek, donatmak, askerî teçhizat sağlamak mânâlarına gelmektedir.[37] Bu kökten gelen *zīnet* kelimesi ise, İbranicede 'yiyecek' anlamını da taşımaktadır.[38] Şimdi, *zīnet* kelimesinin İbranicedeki bu anlamını dikkate alarak "Arapça dışındaki Sami

[31] Muḳātil b. Suleymān, *el-Eşbāh ve'n-neẓā'ir fī'l-ḳur'āni'l-kerīm*, el-Hey'etu'l-mışriyyeti'l-āmme li'l-kitāb, Kahire 1994; Yaḥyā b. Sellām, *et-Teşārīf - Tefsīru'l-ḳur'ān min mā iştebehet esmā'uh ve teşarrafet me'ānīh*, eş-Şirketu't-tūnisiyye li't-tevzī', Tunus 1979.

[32] Dāmeğānī, *el-Vucūh ve'n-neẓā'ir li elfāẓi kitābillāhi'l-'azīz*, Vizāratu'l-şevḳāf, Mısır 1992, I. 400. Feyrūzābādī (817/1414) de Dāmeğānī'nin açıklamasının ilk bölümünü benimsemiştir (*zīnet: setra'l-'avratı*). Bkz. Feyrūzābādī, *Baṣā'iru ẕevi't-temyīz*, el-Mektebetu'l-'ilmiyye, Beyrut, ty., III. 157.

[33] Ferrā', *age.*, I. 377.

[34] İbn Ḳuteybe, *Tefsīru ğarībi'l-ḳur'ān*, Dāru iḥyā'i'l-kutubi'l-'arabiyye, 1958, s. 5.

[35] el-Ḫalīl b. Aḥmed, *Kitābu'l-'ayn*, Mu'essesetu'l-a'lemī li'l-maṭbū'āt, Beyrut 1988, VII. 387; Ezherī, *Tehẕību'l-luğa*, ed-Dāru'l-mışriyye li't-te'lîf ve't-terceme, Kahire 1964, XIII. 255; Aḥmed b. Fāris, *Mu'cemu meḳāyīsi'l-luğa*, Dāru iḥyā'i'l-kutubi'l-'arabiyye, Kahire 1368, III. 41; Cevherī, *eş-Şıḥāḥ*, Dāru'l-kitābi'l-'arabī, Mısır, ty., V. 2132-3; İbn Manẓūr, *Lisānu'l-'arab*, Dāru ṣādır, Beyrut 1994, XIII. 201-2.

[36] Burada, İbranice ve Süryanice lügatlerden yararlanmamı sağlayan Salih Akdemir Hocama şükran duygularımı arz ediyorum.

[37] R. Poyne Smith, *A Compedious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, s. 113; Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yarushalmi and the Midrashic Literature*, Newyork 1950, I. 392; Elieser Ben Lehuda, *Thesaurus Totius Hebraitatis*, Telaviv, ty., III. 1322-5.

[38] Haim Shachter, *The New Universal Hebrew –English Dictionary*, Telaviv 1962, s. 214.

dillerin Kur'an tefsirine katkısı" konusuna kısaca temas etmek istiyoruz: Öncelikle, 7. A'râf suresinin 31. ayetinin anlamını, içinde geçen *zînet* kelimesine 'yiyecek' mânâsı vererek, serbest bir çeviriyle vermeye çalışalım:

(Allah hac esnasında bazı yiyeceklerden uzak durmayı fazilet sayanlara hitaben) "Ey insanlar! Kâbe'ye her gelişinizde yiyeceklerinizi de yanınızda getirin. Hac sırasında yiyin, için; gereksiz yere birtakım yiyeceklerden uzak durmayın!" demektedir. Ayetin anlamı bu şekilde verildiğinde bir sonraki ayetin anlamıyla da uyum sağlamış olmaktadır. Çünkü, bu durumda, aynı surenin 32. ayetinin hemen başındaki *zînet* kelimesine de aynı anlam verilecek ve "Kim Allah'ın kulları için yarattığı yiyecekleri ve güzel rızkı yasaklarsa..." şeklinde devam edecektir.

Görüldüğü gibi, İbranice lügatlerden yararlanılarak ulaşılan anlam, ayetin bağlamı açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Hatta o, sebeb-i nüzûl rivayetlerinin bir kısmı göz ardı edildiğinde, oldukça makul görünmektedir. Ancak, sadece böyle bir uyumdan hareketle ayetlere anlam verilmemelidir. Çünkü tefsir rivayetlerine açıkça aykırı düşen bir anlam, çoğu defa yanıltıcıdır. Nitekim, tefsir geleneğinde 7. A'râf suresinin 31. ayetine 'yiyecek' anlamının verildiğini gösteren bir veriye rastlanmamaktadır.

Oryantalistik çalışmalarda, Kur'an metni ile Sami dillerin ilişkisini araştırma geleneğinin uzun bir geçmişi vardır.[39] Kur'an metninin tetkikine yönelik hermeneutik ve semantik çalışma yapan Müslüman araştırmacılar ise, Sami dillerden yararlanmayı çoğunlukla ihmal etmektedirler. Bu durumda, ne konuyla ilgili oryantalistik iddialar sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmekte, ne de bu dillerin Kur'an tefsirine katkısı hakkında ilmî bir bakışa ulaşılabilmektedir. Her şeyden önce, tefsirde Sami dillerden nasıl yararlanılacağına ilişkin bir usûl henüz geliştirilmiş değildir. Bu alandaki usûl yoksunluğunun önemli sakıncalar doğuracağını düşünüyoruz. Bunların başında da, bir Kur'an kelimesinin diğer Sami dillerdeki herhangi bir anlamının, –yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi– tefsir müktesebatı dikkate alınmadan Kur'an'a uyarlanma tehlikesi gelmektedir. Bütün bunlardan dolayı konuyla ilgilenen uzmanların bir ân önce bu eksikliği gidermelerini bekliyoruz.

Şimdi, konumuzla doğrudan ilgili olmasa bile, burada önemini vurgulamaya çalıştığımız tefsir müktesebatını, –hiç değilse teoride– gereği kadar ciddiye almayan Muḥammed 'Abduh'u eleştirmek istiyoruz:

Muḥammed 'Abduh tarafından tefsir müktesebatına karşı –en masum ifadeyle– 'çekingen' bir duruş sergilenmiştir. 'Abduh, tefsir faaliyeti esnasında tefsirlerin yönlendirmesinden kurtulabilmek için gayret sarf etmiştir. Ona göre, bu faaliyet sırasında *Celâleyn* tefsirini yanında bulundurması yeterliydi. Böylece, herhâlde, bir taraftan bu hacimsiz tefsir sayesinde basit bilgi hatalarına düşmeyecek; diğer taraftan da onun dışındaki tefsir külliyatından uzak durarak herhangi bir 'anlam'a

[39] İsmail Albayrak, "John Wansbrough'nun Kur'an Tarihi Teorisi ve Batı'da Doğurduğu Tartışmalar", *İslâmiyât* IV (2001), sayı 1, (s. 163-80), mesela bkz. s. 163-4, 165-6.

şartlanmayacaktı.[40] Burada 'Abduh'un bunu ne kadar başarabildiğiyle ilgilenmiyoruz. Ancak o, böyle bir karar alırken iki noktayı göz ardı etmiş görünmektedir:

1. *Celāleyn* tefsirinin iki yazarından birisi olan Suyūṭī (911/1505), derlediği hacimli rivayet tefsiriyle (*ed-Durru'l-menṣūr fi't-tefsīri'l-me'ṣūr*) tefsir ilmine ait geniş müktesebatı sunmaya çalışan bir müfessirdir. Dolayısıyla, Suyūṭī gibi bir müfessirin, *Celāleyn* okuruna da tefsir müktesebatının özünü aktaracağı aşikârdır. Bu yaklaşıma *Celāleyn* tefsirinin diğer tefsirlerden hacim itibarıyla küçük olması, rivayetleri doğrudan vermemesi ve bu iki tefsirden birinin 'dirayet' diğerinin 'rivayet' tefsirlerinden sayıldığı öne sürülerek itiraz edilmemelidir. Çünkü, *Celāleyn* tefsirinin birçok pasajı, cümlesi, hatta kelimesi kendinden önceki tefsir müktesebatına ait atıflar taşımaktadır.

2. 'Abduh'un Kur'an bilgisi zaten geçmişin Kur'an yorumlarının etkisi altındadır. Mısır gibi geleneksel dinî öğretilerin ve özellikle de Kur'an yorumlarının en ücra köşelere kadar nüfuz edebildiği bir bölgede, onun konumundaki bir kimse için başka türlü düşünülmemelidir.

Kur'an'a bütün bilgi birikimlerinden uzaklaşarak yaklaşmak mümkün müdür? Hangi insan, sözgelimi yeni bir bilgisayarın boş belleğine benzer bir zihin yapısıyla Kur'an'a veya herhangi bir kitaba bakabilir? Bu mümkün olsaydı bile ne kadar ilmî olurdu? O halde, Kur'an ile tefsir rivayetleri zemininde, makul bilgi birikimini kazanarak karşılaşma becerisini göstermek en tutarlı yoldur.

Sonuç/Değerlendirme

7. A'rāf suresinin 31. ve 32. ayetlerinde yer alan *zīnet* kelimesi yerine, Arapçada açıkça 'elbise' anlamına gelen bir kelime kullanılmış olsaydı, şüphesiz ki, söze hacet kalmayacaktı. Bunun için hemen akla gelen *libās* ve *ṣevb*[41] kelimeleri de zaten Kur'an'da yer almaktaydı. Ayette, zihindeki karşılığı çok net olan bu iki kelimeden biri yerine, *zīnet* gibi 'mefhum'u, 'estetik' alana rahatlıkla çekilebilen ve bu sebeple de çok geniş yorum sahasına kapı aralayan bir kelimenin kullanılmış olması, müfessirlerin hareket alanını genişletmiştir. Bu noktada, "*zīnet*: avret yerlerini örtebilen elbise" şeklinde ifade edilen ve 'elbise'deki sıradanlığı ortadan kaldıran açıklamanın, *zīnet* kelimesinde mündemiç bulunan 'estetik' vurguyu yeterince yansıtmadığı düşünülmüştür. Diğer taraftan bu kelime, zaman zaman ayetin sebeb-i nüzûle bağlı anlamını gizleyebilmiştir. Nitekim Cevād 'Alī, cahiliye dönemindeki hac yapma şekillerini ayrıntılı bir şekilde zikrettikten sonra, bunlarla 7. A'rāf suresinin 31. ayeti arasında bir ilgi kuramamıştır. Cevād 'Alī, bu ayetin sebeb-i nüzûle dayalı anlamını ortaya koyan rivayetlerde kendince birtakım teknik kusurlar bulsa da, bu konuda onu asıl yönlendiren ayetin metnidir. Ona gö-

[40] Muḥammed 'Abduh-Reşīd Rıḍā, *age.*, I. 14-5; Ẕehebī, *et-Tefsīr ve'l-mufessirūn*, Mektebetu vehbe, Kahire 1989, II. 527, 532, 534.

[41] Mesela bkz. 2. Baḳara, 187; 22. Ḥacc, 23; 35. Fāṭır, 33; 76. İnsān, 21; 24. Nūr, 60. Kur'an'da *ṣevb* kelimesinin *siyāb* şeklindeki çoğulu kullanılır.

re, bu ayet, mescidlere güzel ve temiz kıyafetlerle girmek isteyenleri buna teşvik etmekte ve "çıplak tavaf etme" âdeti konusunda bir söz söylememektedir.[42]

Tefsir literatürünün hem nicelik hem nitelik açısından hâkim kısmında sebeb-i nüzûle bağlı anlamın yer bulması, onu göz ardı etmeyi keyfî kılmaktadır. Kaldı ki, bu ayet hakkında yorum yaparken onun Mekki bir sureye ait olduğu öncelikle dikkate alınmalıdır. Çünkü, eğer bu ayet Mekki ise, onun vahyedildiği dönemde Mekke'deki Müslümanların ne Kâbe'den başka mescidleri vardı,[43] ne de çoğunun tercih edebilecek ikinci bir kıyafeti.

Hz. Peygamber dönemindeki kılık-kıyafet durumunu inceleyen araştırmacılar, bu ayetin sebeb-i nüzûle dayalı anlamını önemsizleştirecek bir veri sunmamaktadırlar. Her şeyden önce, hadis mecmualarının 'kıyafet'le ilgili bölümlerini tetkik eden Muhittin Uysal[44] ve Haydar Güngör'ün[45] kaydettikleri rivayetler, daha çok Medine dönemine ait genel kıyafet kültürünü yansıtmaktadır. Doğrusu Hz. Peygamber'in vefatından önce, çoğu Müslüman –estetik kaygılar bir tarafa– yeterli kıyafetlere dahi sahip değildi.[46] Öyle ki, bir dönem, mescide gelen erkeklerin, toplu hâlde namaz kılmaya elverişli olmayan kıyafetlerinin yol açabileceği nâhoş görüntülere mahal vermemek için, onlardan uygun kıyafetlerle mescide gelmelerini talep etmek yerine, kadınların erkeklerden önce başlarını secdeden kaldırmamaları istenmiştir.[47]

'Kıyafet'le ilgili hadislerdeki temel vurgu, estetiğe değil, âdâbadır. Nitekim, *kitâbu'l-libâs* bölümlerinde geçen hadisler, en fazla *kitâbu'l-âdâb* bölümlerinde tekrarlanmaktadır.[48] Uysal'ın, Tirmiẕî'nin (279/892) bu konudaki tutumuyla ilgili değerlendirmeleri şöyledir:

"Kitab ismine dikkat etmeden üstünkörü bir inceleme ile kendisini et-Tirmiẕî'nin *Kitâbu'l-edeb*'i içinde bulan biri gayet tabiidir ki, kendisini bir hadis mecmuasının *kitâbu'l-libâs*ı içinde sanabilir."[49] Aynı yaklaşımı gösteren ters bir tutum

[42] Cevâd 'Alî, *age.*, V. 225-6. Makalesinde 24. Nûr suresinin 31. ayetini tefsir eden Zeki Duman da, 7. A'râf suresinin 31. ayetinde geçen *zînet* kelimesine 'güzel elbise' mânâsı vermiştir. Bkz. Zeki Duman, "Kur'ân'da Ziynet Kavramı ve Örtünmedeki Yeri", *Fecre Doğru*, (2000), sayı 51 (s. 3-10), s. 9; aynı makalenin devamı için bkz. *Fecre Doğru*, (2000), sayı 52, s. 47-52; (2000), sayı: 53, s. 28-32.

[43] 7. A'râf suresi 29. ayetinde yer alan *ve eḳîmû vucûhekum 'ınde kulli mescidin* ibaresindeki *mescidin* kelimesinin anlamı konusunda Ṭaberî'ye katılıyoruz. Buna göre, *mescidin* kelimesi *ṣalâtin* (ibadet-namaz) anlamı taşımaktadır. Bkz. Ṭaberî, *age.*, VIII. 156.

[44] Muhittin Uysal, *Kitâbu'l-Libâs ve Hadis Literatüründeki Yeri* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992.

[45] Haydar Güngör, *Hadis Öğretilerinde Giyim* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.

[46] Muhittin Uysal, s. xiii. Mesela bkz. Buḫârî, *age.*, "Kitâbu'ṣ-ṣalâḥ", 3, I. 93-4; Muslim, *age.*, "Kitâbu'ṣ-ṣalâḥ", 275, I. 365.

[47] Mesela bkz. Aḥmed b. Hanbel, *age.*, III. 3; Muslim, *age.*, "Kitâbu'ṣ-ṣalâḥ", 133, I. 326; Ebû Dâvûd, *age.*, 79, I. 415-6.

[48] Muhittin Uysal, *age.*, s. 40.

[49] *Age.*, s. 41.

son dönemde Sā'ātī'den[50] gelmiştir. O, başka kaynaklarda daha çok *kitābu'l-edeb* bölümlerinde zikredilen hadisleri *Kitābu'l-libās ve'z-zīne* başlığında vermiştir.[51]

Son olarak, 7. A'rāf suresi 31. ayetinin sebeb-i nüzûle bağlı anlamı ve metniyle ilgili iki husus üzerinde durmak istiyoruz:

1. Bu ayetin sebeb-i nüzûle dayalı anlamı Kur'an'ın bütünlüğü içinde uygun bir yer bulmaktadır. Allah hac sırasında ticarete[52] ve Ramazan gecelerinde cinselliğe izin vermekte;[53] 'infak'ta itidali tavsiye etmektedir.[54] Bütün bunlar, araştırmamıza konu olan ayetlerin sebeb-i nüzûle bağlı anlamlarıyla birlikte Kur'an'ın ibadet tasavvuruna açıklık getirmektedir. Buna göre, Müslüman fıtrat'a[55] uygun düşen tekliflerle karşı karşıyadır. Ruhbanlığı çağrıştıran düşünceler, Kur'an'ın içeriğine büyük ölçüde yabancıdır.

2. Acaba bu ayette *zīnet* kelimesinin yer alış sebebi, "Kur'an metni, yoruma imkân sağlayan kelimeleri mucizevi bir şekilde içerir," yaklaşımıyla izah edilebilir mi? Bu soruya "evet" cevabı vermek, bir Müslümana hem cazip hem de güven verici gelebilir. Ancak, bu cevabın, inanca dayanan bir boyutu vardır ve bütün insanlara ikna edici gelmeyeceği bilinmelidir. Bu soru yerine, daha nesnel bir mantığa dayanan şu soru sorulursa üzerinde daha fazla uzlaşma sağlanabilecek bir "evet" cevabına rahatlıkla ulaşılabilir: 31. ayette *zīnet* kelimesinin bulunması ve onunla ilgili söylenenler, tefsir literatürünün neden bu denli geniş yer kapladığına ilişkin makul bir fikir vermekte midir?

[50] Asıl ismi Aḥmed 'Abdurraḥmān el-Bennā olan bu şahıs Ḥasen el-Bennā'ın (1367/1948) babasıdır. O, Ḥasen el-Bennā vefat ettiğinde hayatta idi.

[51] Sā'ātī, *Minḥatu'l-ma'būd fī tertībi musnedi'ṭ-ṭayālisī ebī dāvūd*, el-Maṭba'atu'l-munīriyye, Kahire 1372, II. 351-362; Muhittin Uysal, *age.*, s. 6.

[52] 2. Baḳara, 198. Ayrıca Allah cahiliye devrinde ihramlı iken icra edilen diğer bazı anlamsızlıkları da açıkça yasaklamaktadır. Bkz. 2. Baḳara, 189.

[53] 2. Baḳara, 187

[54] 25. Furḳān, 67; 6. En'ām, 141. Ayrıca bkz. 16. Naḥl, 116.

[55] 30. Rūm, 30.

MEHMET BAYRAKDAR
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Allah Kur'an'da yalnızca nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara mı hitap etmiştir yoksa aynı zamanda sonraki bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da mı hitap etmiştir? Kur'an yalnızca nüzûl dönemi insanlarına hitap ettiyse, buna rağmen tarih üstü bir boyut içermekte midir? Bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da hitap ettiyse, Kur'an metnindeki nüzûl dönemine özgü tarihsel-toplumsal öğeler ne anlam ifade etmektedir?

Nüzûl döneminin tarihsel, toplumsal, coğrafî koşulları ile nüzûl dönemi insanlarının kültürel ve dilsel durumları Kur'an ahkâmı üzerinde belirleyici/sınırlayıcı bir rol oynamış mıdır, yoksa Kur'an ahkâmı bütün zamanlar ve bütün mekânlar için geçerli olmak üzere mi gönderilmiştir?

Kur'an'ın ilk muhataplarının bilinçsel durumu Kur'an vahyi karşısında edilgen midir? Yoksa, ilk muhatapların entelektüel faaliyetleri Kur'an metninin oluşumunda belirleyici bir öğe olmuş mudur?

Kur'an vahyinin belli tarihsel-toplumsal koşullarda nazil olmuş olması, Kur'an metninin anlaşılması ve yorumlanmasında göz önünde bulundurulması gereken bir olgu mudur?

Ben bu dört soruyu ayrı ayrı sorular değil, birbirleriyle iç içe olan sorular olarak gördüğüm için, hepsini tek bir cevapla yanıtlamayı düşünüyorum.

Her şeyden önce şunu söylemeliyim ki, bu soruların asıl cevabı, vahyin içeriğini teşkil eden Allah'ın ilminin ve ilmini bize hitapla bildirmesi olan kelamının ne ve nasıl olduğuyla ilgili metafizik ve kelami bir meseleye verilecek cevapla ilgilidir; yani kısaca, Allah tasavvurumuzla ilgilidir. Konu bu boyutuyla uzun bir cevabı gerektirdiği için, burada teferruatına girmeye imkân yoktur. Kısaca ancak şu söylenebilir: Allah'ın tabiatının zamanlı ve mekânlı olmadığını düşünürsek, O'na ait hiçbir niteliğin de zamanlı ve mekânlı olamayacağını düşünmemiz gerekir. Aynı şekilde, vahye muhatap olan insanın doğası ve doğal nitelikleri de, insanın doğası değişmedikçe değişmeyeceğine göre, vahyin zamanlı ve mekânlı değişken olabileceği de doğru olamaz.

Meseleye önce Kur'an'ın kendi açısından bakacak olursak, Allah'ın Kur'an'da Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar geçen sürede, neredeyse Kur'an'ın yarısını oluşturan kıssaları bize anlatması, vahiy içeriğinin zaman ve mekân üstü olduğunu gösterir. Doğal ve toplumsal olaylar, olay olarak değişken olsa bile, onlar aracılığıyla iletilen vahiy hakikatleri ve anlamlarının onlar-

la sınırlı olacağı düşünülemez. Dolayısıyla vahiy, kime ve ne zaman gelmiş olursa olsun, hep tarih ve toplum üstü hitaptır; bu hitap dünün ve bugünün insanına olduğu kadar geleceğin insanına da hitaptır.

Kur'an'daki nüzûl dönemine özgü gibi görülen tarihsel-toplumsal öğeler, ferdî olarak bakıldığında öyle görünürlerse de, aslında geçmişte görülmüş ve gelecekte de görülebilecek, tekrarlanabilir insan ve tarih olaylarıdır. Bunun tek bir istisnası olabilir; o da peygamberlik (risalet ve nübüvvet) olayıdır; çünkü Allah bu olayı kendisi ortadan kaldırmıştır.

Allah'ın vahiy için belirli bir insani dili araç olarak kullanması, o dilin, o dilin konuşulduğu toplumsal ve coğrafi şartların, vahyin içeriğine hiçbir belirleyici ve sınırlayıcı müdahalesi olacağı düşünülemez. Aksi takdirde vahyin Allah'tan olması düşünülemeyeceği gibi, Allah'ın vahiy göndermesine de gerek kalmaz; çünkü insanların her türlü durumunun vahye müdahale edici ve sınırlayıcı bir rolünün olabileceğini düşünmek, insanlığın yanılmaz olduğunu düşünmek olur. Kur'an'ın ahkâmı bütün zamanlar ve mekânlar için elbette geçerlidir; aksi hâlde Allah'ın vahyinin şartlılığını ve en azından bir zaman gelince hakikat ifade etmediğini iddia etmiş oluruz. Aslında Zat'ın, sadece vahiy hakikatleri değil, insanların da keşfedebildiği hakikatlerin ne türlü olursa olsun zaman ve mekânla sınırlılığı düşünülemez.

Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında nazil olması, bizim Kur'an'ı anlamamız ve yorumlamamız için, o zamanın olaylarını bilmemizi aslında gerektirmez. Bana göre, sanki Kur'an şimdi inmişçesine anlama ve yorumlama imkânımız vardır. Çünkü tarih ve olaylar, insanlar ve kültürler, vahye anlam katmazlar; vahyin anlamlarının zuhuru için sadece vasıta olmuşlardır. Bununla birlikte, hiç şüphesiz, Hz. Peygamber'in Sünnet ile Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması en doğru yoldur.

Buraya kadar söylediklerimizi, örneklerle açıklayalım. Birçok ayette müşriklerin ve Müslümanların Peygamber'e çeşitli konularda soru sorduğu söz konusudur; sorulan sorular konusunda, aslında sorunların bir ön bilgisi veya beklentileri vardı. Allah, onların bilgisi hakikat ifade etmiyorsa, bekledikleri doğrultuda bilgi içeren vahiy göndermiyordu, doğru olanı vahyediyordu ki, çoğu zaman bundan memnun olmadıklarını da öğreniyoruz. Eğer Allah, insanların istek ve beklentilerine cevap olacak vahiy göndermiş olsaydı, vahyin anlam ve içeriğini insanlar ve kültürlerinin sınırlamış olabileceği iddia edilebilirdi. Bu sınırlama işini herkesten önce yapsa yapsa Hz. Peygamber'in yapabileceği düşünülebilirdi, hâlbuki Hz. Peygamber'in yaptığı bazı işler doğru değilse, uyarılıyordu ve vahiyle düzeltiliyordu.

Arap toplumuna has olan, örneğin cahiliye devri Kâbe ziynetinden sonra evlere arkadan girme olayından tutunuz da, çocukları özellikle de kız çocuklarını kuma gömerek öldürme âdetlerine varıncaya kadar birçok âdet, aslında her toplumda başka gerekçe ve şekilde olmuş ve hatta günümüzde olan olaylardır. Çocukları diri diri öldürme, cahiliye Araplarına has bir âdet değildi, Avustralya yerlilerinde, eski Mısır'da, Plutarkos'a göre Isparta'da ve eski Yuna-

nistan'da da görülen âdetti. Bu olaylara ilişkin ilahi öğreti, bugün de geçerli, yarın da geçerlidir. Hiçbir insani olay, aslında yerel ve zamani değildir; başka yer ve zamanda tekrarlanma imkânı olan olaylardır. Kim bilir günümüzde de kaç tane gayri meşru bebek, doğuda ve batıda kuma olmasa bile toprağa gömülerek öldürülmektedir, ki bunlar zaman zaman medyaya da yansıyan olaylardır.

Örneğin ribâ veya faizin yasaklanması, geçmişte, şimdi ve gelecekte de makûl ve bilimseldir. Zira, ribâ veya faiz, üretimsiz ve emeksiz kazanç veya sarftır; yani adalet prensibine aykırıdır. Bunun için, İslam'dan önce de başta Eflâtun ve Aristo olmak üzere, ortaçağda birçok düşünür; İslam'dan günümüze kadar başta Marksist ve sosyalist ekonomistler faize karşı olmuşlardır. Devletler ve hükümetler dünyanın her yerinde faizi düşük tutmaya çalışırlar. Faizsiz veya en düşük orandaki ekonominin en sağlam ve en âdil ekonomi olduğundan hiç kimse kuşku duymaz. Hakikatte de, bugün en güçlü ve zengin devletlerde faiz oranları en düşük orandadır. Örneğin Japonya'da, yıllık faiz, genel mevduat hesaplarında 0,5'tir. İslam faizi veya ribâyı yasaklamakla, Müslümanlardan sağlam bir ekonomik sistem vazını öngörmektedir. Fakat bugün Müslümanlardan Fazlur Rahman gibi kimseler, tarihselcilik ve hermeneutik anlayışa hapsolmuş zihniyet sorunlarıyla, her türlü ahkâm ayetinin akliliğini ve bilimselliğini anlamadan ve bu yönde de çaba harcamadan, dünyada genel geçer şeyleri hakikat kabul ederek, Kur'an'ın açık hükümlerinin tarihselliğini savunmaktadırlar.

Allah'ın Kur'an'da, sözgelimi deveyi misal vermesi, "Devenin nasıl yaratıldığına bakmaz mısınız?" eğer burada Allah devenin çok özel bir varlıksal niteliğine vurgu yapıyorsa, Allah, Kur'an'ı Kuzey Kutbu'na indirseydi yine deveyi misal verirdi; yok eğer, Allah sadece Kendisi'nin yaratıcı olduğunu bir hayvan misaliyle anlatmak istiyor idiyse, belki deve yerine beyaz ayıyı misal vermiş olabilirdi. Fakat, vahyin aracı durumunda olan deve veya beyaz ayı değişse de vahyin amacı olan Allah'ın yaratıcı olduğunu anlatma değişmezdi. Vahyin insana aktarılması ve anlatılması, elbette başta dil olmak üzere indirildiği bölgenin kültürel ve coğrafi özelliklerini araç olarak kullanmakla olabilir. Esas olan araçlar değildir; amaçlardır. Kaldı ki, Kur'an indirildiği o günkü Arap kültürünün ahkâma ve inanca konu ettiği araçların anlamlarını kabul ettiriyor; ya onların anlam referanslarını düzeltiyor ya da tamamen reddediyor. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, anlam ve anlam referansları itibarıyla ilahi ve evrenseldir; Araplıkla hiçbir ilgisi yoktur.

SADIK KILIÇ
PROF.DR., ATATÜRK Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Allah Kur'an'da yalnızca nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara mı hitap etmiştir yoksa aynı zamanda sonraki bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da mı hitap etmiştir? Kur'an yalnızca nüzûl dönemi insanlarına hitap ettiyse, buna rağmen tarih üstü bir boyut içermekte midir? Bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da hitap ettiyse, Kur'an metnindeki nüzûl dönemine özgü tarihsel-toplumsal öğeler ne anlam ifade etmektedir?

Hayır; Kur'an, nüzûl sürecinin tarihselliğine, belli zamanla koşullu olmasına rağmen, kelamının hedefi, doğrultusu, nihai gayesi bakımından, o bilinen zamansal ve mekansal çerçeveden 'taşmıştır'; bir bakıma, bütün zamanlara ve beşerî ortamlara doğru 'taşma'yı da sürdürmektedir. Bunun Kur'an sözüne dayalı, metinsel göstergeleri, temellendirmeleri olduğu gibi [mesela, "Bu Kur'an bana, hem sizi hem de ulaştığı herkesi uyarmam için vahy edildi" (6. En'âm, 19); "Resulüm! Biz seni bütün insanlığa müjdeci ve uyarıcı olarak görevlendirdik..." (34. Sebe', 28)], "vahiy süreçlerinin sonunda gelmiş olması dolayısıyla, tüm çağlar, koşullar için nihai mesaj olması gerekliliği..." gibi, doğrudan amaçsal bir dayanağı da söz konusudur.

Allah, Kendi uluhiyetinden bir yankı olarak, Kur'an-varlık buluşmasında, dünyasal akla bir 'paradoks' gibi gelecek şeyi tahakkuk ettirmiştir. Bu, belirli bir zamansal ve mekân içre vücut bulan, tecelli eden Kelamın, aynı noktada, ayrıca bütün zamanlara ve tarihsel konumlara da şamil olması; şayet denilebilirse, "herhangi bir zamandan özgür", muayyen bir zaman kesitinin ya da uzanımının kayıtlarına girmeyecek bir hür olması anlamını gösterir. Bu, onun, dünyasal anlamda sonsuz (*aeternita*) amaçlar ve buyrultular doğrultusunda, her zamana muvafık 'okumalar'a yatkın açıklamalar, çözümler, sunumlar Kitabı olması gerçeğini de gösterir. Böyle olunca da, Kur'an sözleri, Tanrısal ebedîlik ve anlamsal sonsuzluk istikametinde, her insani ve toplumsal koşula, değişik –aykırı, birbirini dıştalayan değil!– yansımaları olan bir kodlamalar rezervi olarak algılanır.

'Sınırsız tarihsellikler sularında yüzen bir anlamlar gemisi' Kur'an, sadece Tanrısal aşkınlık ve merhamet sütununa bağlıdır... Yani o, herhangi bir kimsenin, muayyen bir zaman ve tarih kesitinin fanî mendireğine bağlayıp, tarihin sonuna değin, statik ve kımıldamaksızın orada kalacak bir mavna değildir! Çünkü, salt 'varlık' ve 'var olan' ile kesintisiz bir akış içindedir o; varlığın ve var olanın bu akışı sürdükçe, Kur'an'ın ona paralel akışı da sürecektir. Bu perspektiften bakıldığında, onda, nüzûl çağına dair pek çok unsurun bulunması, onun, Tanrısal aklın/iradenin bir taşması ve varlığa ulaşması olduğunun kanıtı sayılmalıdır. Şu sebeple ki, 'ilahi düşünce', hep nesnel alandan, insan, ta-

rih ve toplumdan yola çıkmış, onlar aracılığıyla kendini izhar etmiştir... Ya da, Tanrısal dilemenin, bu şekilde insani nesnel gerçeklikler ortasında kendisini ifade etmesi, bir anlamda Kur'ani vahiysel bir 'teofani'dir...

Bundandır ki, "Kur'an metnindeki nüzûl dönemine özgü tarihsel-toplumsal öğeler", ilahi hoşnutluğu, insanlığın içinde gerçekleştirme çabamızda kendisine hep atıfta bulunacağımız ilk ve vazgeçilemez öğelerdir. İsterseniz buna, Tanrısal iradeden dünyaya dönük, 'Temel Anlam Arketipleri' de diyebiliriz.

Ayrıca bu unsurlar bize, dolayımlı bir yoldan, Kur'an mesajının toplumsallıktan ve tarihsellikten ayrılamayacağını; onun, tarih üstü, tarih öncesi ya da tarih sonrası bir metin değil, işlev ve hedefler bakımından daima tarihin, toplumun içinde, var olana en yakın noktada olduğunu, bundan böyle de olacağını gösterir.

Nüzûl döneminin tarihsel, toplumsal, coğrafi koşulları ile nüzûl dönemi insanlarının kültürel ve dilsel durumları Kur'an ahkâmı üzerinde belirleyici/sınırlayıcı bir rol oynamış mıdır, yoksa Kur'an ahkâmı bütün zamanlar ve bütün mekânlar için geçerli olmak üzere mi gönderilmiştir?

Şunu belirtmek gerekir ki, antropolojik bir metin ya da herhangi türden bir kurgu, senaryo bile, hangi bakımdan olursa olsun, kesin biçimde, az ya da çok, gerçekliğe tutulmuş bir ayna; birtakım tespitlerle bunların lazımı olarak birtakım talepler içeren bir kayıt kütüğü, bir 'sicil' ise, Kur'an da 'Ebedî El' tarafından, Kendi eserine tutulmuş bir ma'kes'tir... Yukarda dile getirilmiş olan, 'paradoksal olanın tahakkuku', işte tam bu noktada kendini göstermekte; bütün zamanlar ve mekânlar için olan Tanrısal ahlaki, toplumsal, insani, varoluşsal vb. evrensel kurucu ilkelerin kalıcı ve paradigmatik uygulamalarına, işte bu "nüzûl döneminin tarihsel, toplumsal, coğrafi koşulları ile nüzûl dönemi insanlarının kültürel ve dilsel durumları"ndan başlanarak girişilmektedir! Bu, zaman ve tarihten taşan Tanrı'nın Kelamının, koşullarla sınırlanması değil, tüm durumlara elverişli oluşunun, ilk ve örnek bir tarihsel boyutta temellendirilmesi sayılmalıdır; 'somut, nesnel ve bütün tezahürleriyle insanca' bir tarihsel kesitte test edilişi... Diğer yandan bu gerçek, Kur'an'ın, 'ayakları hep yere değmiş, insan ve toplumla ilgili bir kelam olduğu' niteliğini de öne çıkarır gibidir. Spinoza'nın *Ethik*'de, (V, 42) 'kıt olduğu kadar da zordur' diye nitelediği mükemmellik, insan ve toplum bilincine hep o başlangıç çağlarından şavkıyacaktır...

O hâlde, Tanrısal mesajın evrenselliği kabulüyle, bu kelamda lokal kültürel, tarihsel, dilsel, coğrafi öğelerin bulunması bir çelişki arz etmez!

İlk muhatap ve uygulayıcılar olarak seçilmişlik misyonunun ağır yükü altındaki toplumun perspektifinden, kuşkusuz, onun önemsediği figürlere, temalara, birtakım beklentilere, estetik ve zevk anlayışlarına, tarihî ve coğrafi konumlandırmalara yer verilmiş olması, son derece doğal olacaktır. Dil ile varlık arasındaki yadsınamaz mütekabiliyetten dolayı ("Dil, varlık evimdir", Heidegger), o toplumun varlık algılayışı ve seyri, metinde yerini alacaktı. İnsanın omzuna bırakılan evrensel ilkelerinin tahakkuku, 'din dili'nin sistematik bir şekilde örgülenmesi için, araçsal olarak 'Temel Metin Dili'nin seçilmesi; onun be-

yan ve ifade gücüyle, varoluşa projeksiyon tutma yetisinden yararlanılması, muhakkak ki kaçınılmaz idi... Bu itibarla, 'insan muhatap' karşısında 'salt Tanrıca bir dil' insanı aşacağından, Tanrı tarafından beşerî bir dilin seçilmesi de, mesajın insan ve toplum içinde yerleşmesi, iletişimi, ilahi bilgi ve zihin ile beşer arasında bir köprünün kurulması noktasında, son derece realist olacaktır. Nitekim Kur'an'ın kendisi de bunu, insani, teolojik ve varoluşsal gereklilik perspektifinden şöyle dile getirir: "Biz halkına bir güzel anlatabilsin diye, bütün elçilere kendi toplum diliyle hitap ettik" (14. İbrâhîm, 4).

Bu durum, örnek hükümlü ve modellemelerle taçlanmış Kur'an mesajının "bütün zamanlar ve mekânlar için olması" şeklindeki nihai hedefiyle çelişmez; aksine, değişmez bir başvuru kelamı, bir ilahi ebedî yediveren olarak, bu niteliğini güçlendirir.

Kur'an'ın ilk muhataplarının bilinçsel durumu Kur'an vahyi karşısında edilgen midir? Yoksa, ilk muhatapların entelektüel faaliyetleri Kur'an metninin oluşumunda belirleyici bir öğe olmuş mudur?

Özsel amaç bakımından insan ve onun dünyasını hedeflediğinden, tarihten münzevi olması ve kendisini soyutlaması düşünülmeyecek olan Kur'an, kendisinden önceki geleneğin kökten bir tashih ve yeniden bir inşâsı olarak, insan ile Tanrı arasındaki diyaloğun –bir Peygamber vasıtasıyla– tükenmeyen, pörsümeyen ve kesilmeyecek olan bir zeminidir. Bir tarafı aşkınlık, diğer tarafı da içkinlik olan bu diyalog, kesinlikle şeklîlikten uzaktır; yani, burada salt Tanrı konuşurken insan pasif bir alıcı konumunda değildir!.. Tersine, o ilk nüzûl çağı itibarıyla, insandan aşkınlığa doğru, gerek sözel (dua) gerekse durumsal, toplumsal arzlar olmakta; çözüm ya da açıklama veya tashih yönünde insandan, Yüce Tanrı'ya dilekler, düşünceler, sorular, beklentiler vasıl olmakta; bunun üzerine vahiy, bunlara bir cevap ya da yeni bir ilke vazedici olarak icabet emektedir... Bunu, Merhum Subhi Sâlih'in ifadelendirmesiyle, *tecâvubu'l-vahyi ma'a'l-muctema'* (Vahyin insan ve toplumla, onun durumuyla atbaşı gitmesi, karşılıklı olarak birbirlerine icabet etmesi) olarak niteleyebiliriz.

İşte, Kur'an'da gerek müşrik Araplara, gerekse diğer din ve kültürlere ait pek çok temanın yer alması bundandır. Yani bunlar, kendi paradigmasını, insan ve tarih kurgusunu ortaya koyarken Kur'an'ın yararlanmış olduğu işaret taşları veya birtakım istinat noktaları olmuştur. Örneğin, tevhid temel ve eksen ilkesi sıkça vurgulanırken, hem muasır şirk anlayışının: Kureyşî şirkin eleştirisi yapılmış, hem aşkınlığı beşeriyete indirgeyen içkinci Hıristiyanlık tenkit oklarının hedefi olmuş, hem de düalist tanrı anlayışı ile deistik telakkiler Kur'an metninin tematik dokusunda yer almıştır. Aynı şekilde uhrevi gerçekliğin biricik sonul hakikat olduğu açımlanırken, salt dünyayı ilgi alanına alan ve neredeyse onu ebedîlik konumuna yücelten ("Fakat o, onda ebedîliğe ereceği sanısıyla yeryüzüne saplandı da, uçucu heveslerinin ardına düştü" (7. A'râf, 176; "Ebedî kalacakmışsınız ümidiyle, üretim tesisleri kurmaktasınız!.." (26. Şuarâ, 129; "Ne acınılasıdır şu... mal biriktirip de saydıkça sayan, malının onu ebedîlere kataca-

ğını sanan..." (104. Hümeze, 1-3)) anlayış yerilmiş, varoluşsal olarak, dünyasal gerçekliğin gelip geçiciliği tezi ortaya konulmuştur...

Örnekleri çoğaltabileceğimiz bu konuyla ilgili olarak denilebilir ki, nasıl ilk muhataplar Kur'an karşısında edilgen bir konumda olmamış iseler, bundan böyle de olmamaları gerektir! Müteal iradenin tarihe son teması ve doğrudan yönelişinin bir göstergesi olarak Kur'an, bizi sürekli, bu irade karşısında bilinçli durmaya, O'ndan gelen ilahi ışımalara (tenezzulât-ı ilâhiyye) duyargalarımızı açık tutmaya; aynı şekilde, evrensel ve açılımcı bir cehd ve ruhla ona yönelip, bu yolla Tanrısal aydınlatma ve esinlerin idraklerimize ve dünyamıza indirilmesi çabasına davet etmektedir.

Kur'an vahyinin belli tarihsel-toplumsal koşullarda nazil olmuş olması, Kur'an metninin anlaşılması ve yorumlanmasında göz önünde bulundurulması gereken bir olgu mudur?

Kur'an vahyinin belli bir tarihsel-toplumsal koşulda nazil olmuş olması, ilahi olanla insani olanın karşılaşması bakımından, olmazsa olmaz bir durum olarak görülmelidir. Yani, uluhiyet alanından insanın dünyasına yönelecek ilahi dilekler, direktifler, tashih ve dersler, başka bir yer ve şey aracılığıyla değil, kesinlikle insani tarih alanına ve insanın beşer ufkuna inmek durumundadır. İnsanın, kendi evreninde ve kendinden olan bir elçi aracılığıyla aydınlatılması, uyarılması... Bu zorunluluk ise bize, sonuç olarak elimizde ilahi karakterli bir metin (*sacra scriptura*) olarak mevcut Kitabın arkaik: salt o ilk çağla sınırlı ve onda durdurulmuş olduğunu değil, tam aksine, Tanrı'dan gelen mesajlar bütünün ancak 'burada': dünyada, insanın varlık seferinde varlık kazanabileceğini gösterir. Elbette, ilk muhatap topluma ait hayat sahneleri, bize, pasajların ruhunu anlamada, kendi yeni ve değişik konumumuz bakımından zengin anlamlar üretmede büyük katkı sağlayacak, onu kendi tarihselliğimiz için 'daha anlamlı, açık ve sorun çözümleyici' kılmada bir zemin oluşturacaktır!.. Fakat, düşünceme göre, kesinlikle o ilk zuhur, yorumlama ve uygulama çağı; bilhassa da, onun kendi tarihselliğine uygun düşen uygulama modaliteleriyle sınırlamadan; bir başka anlatımla, metni, salt 'ilk çağların' kutsallığı ile sarıp sarmalamaksızın, geçmişin yorumsal ağırlıklarıyla 'kör topal' etmeden, diri ve devingen tarihin içinden onu sıyırıp almadan!..

Çünkü Allah, Kitapta, doğrudan son kez ve bütün zamanlar-mekânlar için konuşmuş, tarihe 'doğrudan' son kez müdahale etmiştir... Bu sebeple, şu kendi tarihimizde ise artık Allah bizimle doğrudan değil, kitabı Kur'an aracılığıyla konuşmaktadır. Böyledir, çünkü Allah'ın, Miladi 632'den sonra suskunluğa bürünüp, bir *Deus Otiosus* (tembel, çalışmayan Tanrı) ya da *Deus Absconditus* (iradesi, hükümleri insan tarafından hiç anlaşılmayacak, gizli Tanrı) hâline dönüşmesi(!) imkânsızdır; böyle bir hâl, O'nun "Daima ve kesintisiz etkin oluş..." (*Fa'āl*) (11. Hûd, 107; 85. Burûc, 16), "Her ân bir işte/etkinlikte bulunuş..." (55. Rahmân, 29) sıfatına aykırı düşer. O hâlde O, ezelî ve ebedî olarak *Deus Revelatus*'tur; bu sebeple, sonsuz lütfunu ve merhametini de Kur'an aracılığıyla devam ettirecektir.

MEHMET PAÇACI
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Allah Kur'an'da yalnızca nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara mı hitap etmiştir yoksa aynı zamanda sonraki bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da mı hitap etmiştir? Kur'an yalnızca nüzûl dönemi insanlarına hitap ettiyse, buna rağmen tarih üstü bir boyut içermekte midir? Bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da hitap ettiyse, Kur'an metnindeki nüzûl dönemine özgü tarihsel-toplumsal öğeler ne anlam ifade etmektedir?

Kur'an esasen nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara doğrudan hitap etmiştir. Onların kültür dünyasını esas alarak, onların sorunlarına dair konuşmuştur. Bu yüzden Kur'an onların bildikleri olaylara atıflar taşır. Kur'an'ın onların bilmediği, yabancı olduğu kültür dünyalarına ilişkin bir sözü olmamıştır. Mesela *esâtiru'l-evvelîn* olarak Zülkarneyn veya Ashab-ı Kehf kıssaları anlatılırken, Maya Uygarlığı (MÖ 2600-MS 900) veya Oğuz Han Destanı gibi dünyanın diğer yörelerindeki tarihler veya kıssalar söz konusu edilmemiştir. Bu Kur'an'ın doğrudan nüzûl dönemi insanlarına konuştuğunu açıklıkla ortaya koyar.

Ayrıca Kur'an'ın hitabı bütün zamanlarda yaşayacak insanları gözetmemiştir. Kur'an, nüzûl döneminin insanlarını dikkate almış ve aktarmayı hedeflediği ahlak ve inanç ilkelerini ve davranış biçimlerini onlara, onların bildiği bir dünyadan yola çıkarak yirmi üç yıllık bir süreç içerisinde aktarmıştır. Kur'an metninde nüzûl dönemine özgü tarihsel ve toplumsal öğeler bu bağlamda ele alınmalıdır. Başka bir değişle bu öğeler, belli bir tarihsellikte oldukça doğal olarak söylenmiş sözlerin, o tarihselliğe yansımasından ibarettir. Kur'an-ı Kerim 7. yüzyılda değil de, mesela 2. yüzyılda inmiş olsaydı, Kur'an'da Fil Vakasına bir atfın bulunması mümkün olmayacaktı. Aynı şekilde Kur'an'da Rumlardan söz edilmesi, kendi coğrafyasında, indiği dönemin bir olayı üzerinden Kur'an'ın siyasi söylemini ortaya koyması olarak görülmelidir.

Diğer taraftan beşer dilinin imkânları açısından konuya yaklaşacak olursak, bütün zamanlarda yaşayacak bütün insanları dikkate alan bir söz söyleyebilmenin imkânı bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle, hem 7. yüzyılda Mekke'de yaşayan insanlara hem de 21. yüzyılda Ankara'da yaşayan insanların tikel durumlarına aynı sözle 'doğrudan' hitap edebilmek, bir beşer dilinin (Arapça, İbranice, Türkçe vb.) kapsamı dışındadır. Bu bakımdan Kur'an, 7. yüzyıl Hicaz insanları dışındaki insanlara doğrudan konuşmamaktadır. Esasen sonraki yüzyıllardaki müminler kendilerini bu söze muhatap kıldıkları için, onunla bir metin ve okuyucu olarak diyalog içine girerler. Bu, insanların ve geleneklerin kendilerince önemli kabul ettikleri ve kendi hayatlarında yaşatmayı istedikleri baş-

ka tarihsel metinler için de böyledir. Kur'an iniş zamanından sonraki insanları doğrudan muhatap almamakta ve onların zaman ve mekânlarına doğrudan müdahale etmemektedir. Ancak onlar, Kur'an'a inanarak onu kendi tarihselliklerine almayı kabul etmektedirler. Onu okumayanlar ve inanmayanlar için ise, böylesi bir diyalog söz konusu değildir.

Böylesi bir diyalog ise yorum bilimsel (hermeneutik) sorunlar ortaya çıkarır. Bunun için Kur'an'ın anlaşılması, sonraki nesiller için İslam geleneği içinde geliştirilen disiplinler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bugün Kur'an'a, bu yorum biçemlerini, yöntemler ortaya koyarak formüle eden disiplinlerin aracılığına başvurmadan varılmasının imkânı yoktur. Mesela öncelikle Kur'an'ın sözlerinin tarih ve dil çalışmaları yapılarak birincil anlamlarının ortaya konması gerekmektedir. Diğer taraftan Kur'an'dan normatif hükümler çıkarılması da yine bir yorum biçeminin uygulanmasıyla gerçekleşecek bir işleme tâbidir.

Nüzûl döneminin tarihsel, toplumsal, coğrafi koşulları ile nüzûl dönemi insanlarının kültürel ve dilsel durumları Kur'an ahkâmı üzerinde belirleyici/sınırlayıcı bir rol oynamış mıdır, yoksa Kur'an ahkâmı bütün zamanlar ve bütün mekânlar için geçerli olmak üzere mi gönderilmiştir?

Genel olarak nüzûl döneminin tarihsel koşulları, Kur'an'ın normatif ifadelerinin şekillenişinin doğal ortamını oluşturmuştur. Bu, kaçınılmaz olarak böyledir. Kur'an'ın ahkâmı onun içine indiği ortama ait bütün izleri taşımaktadır. Kur'an'ın ahkâmının oluştuğu ortamın unsurları olarak, Kur'an öncesi Arap kabile örfü ve Ehl-i Kitap, özellikle de Yahudi şeriatı sayılabilir. Mesela, ukubatla ilgili ahkâm daha çok Arap örfünü, ibadat ahkâmı ise daha çok Yahudi hukukunu temel almış görünmektedir. Nitekim Kur'an, Yahudi Benî İsrail hukukuna bu anlamdaki atıflarda bulunmaktadır (16. Nahl, 118; 5. Mâ'ide, 15; 6. En'âm, 146. Krş. Tesniye 14: 3-8; Levililer 3: 14-17). Mesela, önce Yahudi oruç tarifi kabul edilmiş, daha sonra da yeni düzenlemelerle yeni bir oruç tarifine ulaşılmıştır. Bu örfler ve ahkâm, her hâlükârda aynı bölgenin genel kültür çerçevesi içerisinde yer alır ve birbirlerine yabancı değildir. Yüzyıllar boyunca birbirlerinden etkilenerek oluşmuşlardır ve Kur'an ahkâmı da bu kültür çerçevesinde yeni bir hukuk versiyonu olarak belirmiştir. Bu bakımdan Kur'an ahkâmı, bütün diğer hukuk sistemleri gibi tarihseldir ve onu diğer zamanlar ve mekânlara uygulamak için bir önceki cevapta da belirtildiği gibi, aracı yorum disiplinlerine gerek duyulur.

Kur'an'ın nüzûlü tamamlandıktan sonra, onun muhataplarına doğrudan konuşması da sona ermiştir. Kendilerini Kur'an'ın karşısında muhatap olarak kabul eden müminler, ondaki ahkâmı olduğu gibi ve doğrudan kendilerine emrediliyormuş gibi kabul ederek, kendi durumları için oluşturulmuş bir hukuk maddesi imiş gibi uygulayamazlar artık. Çünkü onun doğrudan muhatapları değildirler. Onun ahkâmını sonraki zaman ve mekânlara aktaracak bir aktarıcı yorum disiplini olan fıkıh zamanla oluşturulmuş ve geliştirilmiştir. Fıkıh, farklı zaman ve

mekânlardaki sayısız yeni durum için, Kur'an'ı ve onun yanı sıra Kur'an'ın ilk muhatabı Resulullah'ın anlayışını ve uygulamalarını ve onun oluşturduğu ilk mümin cemaatin anlayış ve yaşantılarını kaynak alarak, yeni hükümler üretmek görevini yerine getirmiştir. Fıkıhın ürettiği bu yeni hükümler, Kur'an'dakiyle aynı olmayabilmiştir. Bunu hırsıza verilen ceza biçimlerinin çeşitliliğinde görebiliyoruz. Esasen fıkhın ürettiği hüküm, görünüşte aynı olsa bile, artık o hüküm, Kur'an'ın değil, fıkıhın yeni tikel durum için ürettiği bir hükümdür.

Kur'an'ın ilk muhataplarının bilinçsel durumu Kur'an vahyi karşısında edilgen midir? Yoksa, ilk muhatapların entelektüel faaliyetleri Kur'an metninin oluşumunda belirleyici bir öğe olmuş mudur?

Kur'an vahyi, 7. yüzyıl Hicaz'ının gündemine giren önemli bir öğedir ve giderek en önemli öğe hâline gelmiştir. Kur'an, başarılı bir iletişim örneği ortaya koyarak bunu sağlamıştır. O hâlde Kur'an vahyinin muhataplarıyla olan ilişkisi 'etkin iletişim' modeliyle açıklanabilir. Kur'an vahyi bu iletişimde muhatapların şartlarını her açıdan dikkate almış, ancak başından sonuna kadar inisiyatifi elinde tutmuş ve onu yönlendirmiştir. Muhatabın kültürel yapısının, kavram dünyasının, onun yaşadığı coğrafi şartların, toplum ve birey olarak ruh hâlinin, entelektüel düzeyinin vb. dikkate alınması bir iletişimin başarısında rol oynayacak unsurlardır. Bunlar arasından, sorudaki ifadesiyle "muhatapların entelektüel faaliyetleri"nin diğer belirleyici öğelere göre bir ayrıcalığı olmamak gerekir. Bir 'ifk hâdisesi'nin oluşturduğu duygusal gerilim de Kur'an'ın içeriğini belirleyen bir öğedir. Aynı şekilde, Medine'de cemaatler arası güç mücadelesinin sonuçlarından birisi kıblenin değişmesi olarak yansımıştır. Bu konudaki ayetlerden Resulullah'ın böyle bir kararı ayetin kendisini onaylamasından önce verdiği anlaşılmaktadır (2. Bakara, 144). Ancak, onay ve belirleyici karar Kur'an vahyiyle gelmiştir. Bu süreçte kıblenin en başta Resulullah'ın ictihadı ile Beytu'l-Makdis olarak belirlenmesinde olduğu gibi, belirleyiciliğin sessiz bir onay şeklinde gerçekleştiği de vakidir.

Kur'an vahyinin belli tarihsel-toplumsal koşullarda nazil olmuş olması, Kur'an metninin anlaşılması ve yorumlanmasında göz önünde bulundurulması gereken bir olgu mudur?

Kur'an metninin yorumlanması, tarihsel bir sözün anlaşılmasının ve yorumlanmasının kurallarına tâbidir. Bu bakımdan, Kur'an metninin birincil anlamlarını tespit etmek için geliştirilen tefsir disiplini, esasen tarihsel bir lafzın anlaşılmasının kurallarıyla çalışır. Temel olarak tefsir, Kur'an'ın dilsel ve tarihsel çözümlemesini gerçekleştirir. Herhangi bir tarihsel metnin anlaşılması da ilk aşamada bu çalışmaların yapılmasını gerekli kılar. Kur'an metni özelinde bu çalışmayı yapan disipline 'tefsir' diyoruz.

Ancak Kur'an gibi, bir cemaatin ve geleneğin kurucusu olan metinlerin yorumlanması bu aşamada sonlanmaz. Onların geleneğin devam etmesi için sürekli olarak yeni tarihselliklerde yorumlanması, yeniden anlamlandırılması gerekir. Onlara tâbi olan cemaatler, onun hayatlarına yön vermesini bekler. Hayatlarındaki yeni tikel durumlara ilişkin dinsel kaynakların ne söyleyebileceğini öğrenmek isterler, ona hayatlarında yer verirler ve böylece gelenek devam eder. Bunun için normatif yorumların üretilmesi gerekir. İslam geleneğinde Kur'an, kaynaklardan (*uṣūl*) birisi olarak bu normatif yorumların önemli bir öğesini oluşturur. Yorumsamanın bu aşamasında metnin birincil anlama ve geleneğin dünya görüşüne ters düşmeden olası bütün anlamlarını tüketmek gerekliliği bulunmaktadır. Bu, tarih içinde beliren tikel durumları gelenek içinde kalarak karşılamak için yapılması gereken bir işlemdir. Yorumun bu aşaması, İslam geleneğinde fıkıh ve kelam disiplinleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu aşamada metnin tarihsel nesnel belirleyiciliğinden belli ölçüde uzaklaşma ve belli ölçülerde fakihin veya mütekellimin öznelliğine yer açma gerekliliği ortaya çıkar. Müctehidin illet tespitinin belli bir yöntemsel tutarlılık içinde gerçekleşmesinin çerçevesi fıkıh usûlünde geliştirilmiştir. Ancak bir müctehidin bu yöntemsel ve mantıksal çerçeve içinde başka bir müctehidden farklı bir illet tespit etmesi diğer müctehidin illetini nefyetmez. Burada belli bir öznelliğin bulunduğu görülmektedir. Ancak, bu öznellik, ilk olarak İslam geleneğinde metne birincil anlamını veren tarihselliği dikkate almaktadır. Ayrıca, yorumdaki bu öznellik, geleneğin kurucu neslinin oluşturduğu bu tarihsellikten üreyen bir dünya görüşü çerçevesinde kalmalıdır. Başka bir ifadeyle, Sünnet'i ve ilk Müslüman cemaatin uygulamalarını dikkate alarak gelişmiş olmalıdır. Bunlara ek olarak, bu normatif yorumlarda yöntemsel tutarlılık ayrıca dikkate alınmalıdır.

İLHAMİ GÜLER
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Allah Kur'an'da yalnızca nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara mı hitap etmiştir yoksa aynı zamanda sonraki bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da mı hitap etmiştir? Kur'an yalnızca nüzûl dönemi insanlarına hitap ettiyse, buna rağmen tarih üstü bir boyut içermekte midir? Bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da hitap ettiyse, Kur'an metnindeki nüzûl dönemine özgü tarihsel-toplumsal öğeler ne anlam ifade etmektedir?

Allah, Kur'an'da yalnızca nüzûl döneminde ve coğrafyasında 'yaşayan' Araplara hitap etmiştir (6. En'âm, 92; 36. Yâsîn, 6; 42. Şûrâ, 7). Bu, real politik olarak böyledir. Kur'an'da Hz. Muhammed, mesajın dinsel ve ideolojik içeriğini kendi toplumuna örnek olarak gösterilmiş (*şehiden 'aleykum*); Araplardan da bu örnekliği ulaşabildikleri toplumlara göstermeleri ve tebliğ etmeleri istenmiştir (*ve tekūnū şuhedā' 'ale'n-nās*, 22. Hacc, 78; 6. En'âm, 19). Yalnız, Hz. Muhammed'in son peygamber olması hasebiyle (33. Ahzâb, 40), bu mesajın Hz. Âdem'den beri tekrar eden evrensel özünün (*dīnu'llāh, el-islām*) bütün insanlığı rahmet ve uyarı olarak kucakladığı, Kur'an'da vurgulanmaktadır (34. Sebe', 28, 21. Enbiyâ', 107).

Kur'an'ın rasgele herhangi bir sayfasına bakan bir insan, –eğer Kur'an hitabının evrensel olduğuna şartlanmamışsa– bütün zamirlerin –kıssalar hariç– yaşayan Arapları işaretlediğini görür. "Ey insanlar...", "Ey inananlar..." tarzında nisbeten az sayıdaki ifadeleri Kur'an hitabının evrenselliğine delil olarak ileri sürenler, muhtemelen Arapça bilmeyenlerdir. Zira erbabı bilir ki, Araplar üç kişiden fazla bir topluluğa hitap ederken *Eyyuha'n-nās...* diye 'söze' başlar. Ayrıca herkes bilmektedir ki Kur'an, 610 ile 632 tarihleri arasında yaklaşık 450'ye yakın toplumsal (ahlaki, hukuki, ekonomik ve politik) duruma, olguya istinaden parça parça (*muneccemen*) hutbeler (*ḫiṭāb*) olarak nazil olmuştur (*esbāb-ı nuzûl*). Kur'an hitabının evrensel olduğunu iddia edenler, yedi düvele birden hitap ettiğini söyleyenler, Kur'an'ın söylem sorunsalının (örneğin şirk, kölelik, cahiliye, Yahudiler ve Hıristiyanların itikad ve davranış bozuklukları vs.) ve politik-ideolojik karşıtlarının [müşrikler, Yahudiler, münafıklar ve bir atıfla da Rumlar (Romalılar) (30. Rûm, 2)] neden Cezînetu'l-Arab'ı aşmadığını izah edememektedir.

Sorunun ikinci şıkkına gelince, Kur'an mesajı elbette tarih üstü bir boyut içermektedir. Bu da, Allah'ın daha önce, Nuh, İbrahim, Musa, İsa'ya (as.) iletiği (42. Şûrâ, 13) mesajdır. Yani evrensel İslam'dır. Bu din, içerik olarak şirke karşı tevhidi, yalnız dünyaya saplanma körlüğüne (dünyevileşme, felsefi anlamıyla sekülerizm) karşı ahiret hayatını, zulme karşı adaleti, köleliğe karşı öz-

gürlüğü ve Allah'ı unutma ve O'na nankörlüğe karşı şükür ifadesi olarak tapınmayı (ibadet) içerir. Yalnız, tapınma ritüellerinin formu tarihî süreç içinde nisbî bir değişim gösterebilir. Bu evrensel ve umumi yol (*sebîlu'llâh, ṣıratu mustaḳîm, ṣıbğatu'llâh, ḥizbu'llâh*) yani Allah, ahiret, ahlak ve ibadet hususi bir yol ile (*şerî'at*) tarihe ve topluma girer ve girdiği toplumun tarihsel, toplumsal, kültürel, iktisadi, siyasi şartlarına göre şekillenir. Real politika ve pozitif hukuk şeklinde somutlaşan bu boyut, selef ulemasının da dediği gibi dinamiktir (şeriatlerin birbirini neshi). Bu dinamiklikten son Şeriat (Şeriat-ı Muhammedî) da müstağni değildir. Hz. Ömer'in ictihadları, –Mâturîdî'nin dediği gibi– 'ictihadi nesh' olarak bu dinamizmin ilk ve son örnekleridir.

Nüzûl döneminin tarihsel, toplumsal, coğrafi koşulları ile nüzûl dönemi insanlarının kültürel ve dilsel durumları Kur'an ahkâmı üzerinde belirleyici/sınırlayıcı bir rol oynamış mıdır, yoksa Kur'an ahkâmı bütün zamanlar ve bütün mekânlar için geçerli olmak üzere mi gönderilmiştir?

Kur'an'ın Araplara, Arapça olarak inmesi, zorunlu olarak soruda sayılan koşullarla sınırlıdır (*ḥukmen 'arabiyyen*, 13. Ra'd, 37). Şâtıbî'nin dediği gibi, Kur'an'da Allah, o günkü Arabın toplumsal ve kültürel dünyasında olmayan, Arabın bilmediği bir şeyden bahsetmemiştir.

Sözün düşünsel ve ideolojik özünü belirleyen şey, sadece 'kimin' sözü olduğu değil; aynı zamanda 'kimin için' söylendiğidir. Söz tamamen konuşucu ile dinleyici, gönderen ile gönderilen arasındaki karşılıklı ilişkinin ürünüdür. (Vologinov, *Marksizm ve Dil Felsefesi*, çev. M. Küçük, İstanbul 2000, s. 147) Dili var eden toplum (ırk, etnisite) ile dil ve düşünce (akıl) arasındaki kopmaz ilişki, Hamann, Herder, Humbolt ve Heidegger tarafından yeterli açıklıkta ortaya konulmuştur. Aydınlanmacıların sandığı gibi dil, dilden bağımsız olarak ortaya konmuş düşünceleri belirten bir şey değildir. Aksine dil, bireylerin ve insan toplumlarının iç ruhunun dolaysız taşıyıcısıdır ve bu ruhun kendiliğinden ifadesidir. Dil, aklın kurucu unsurudur; dil en ince liflerine kadar ulusal tinin içine kök salar. Akıl yetisi, dilden önce, bağımsız ve tümel bir varoluşa sahip değildir. Bir ulus için dil, kendi tarihinin, yapıp etmelerinin, sevinç ve üzüntülerinin bir yansımasıdır (Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul 2001, s. 59 vd.).

Bireysel öznelciliğin ve metafizik öznelciliğin tezlerinin aksine herhangi bir sözcelemin (ifadenin, hitabın, sözlü cümlenin) herhangi bir yaşantının (vahiy tecrübesi de dahil. İ.G.) örgütleyici merkezi (anlamlı hâle getiren etkenler) bireyin içinde değil, dışarıdadır: Bireysel varlığı kuşatan ortamda. Yalnızca dilsiz bir hayvanın haykırışı gerçekten bireysel bir yaratığın fizyolojik aygıtı (bedeni) içinde örgütlenmiştir. Böyle bir haykırış, fizyolojik tepki karşısında herhangi bir pozitif ideolojik etkenden yoksundur. Oysa bireysel organizma tarafından üretilen en ilkel sözcelem (ifade, söz, cümle) bile... toplumsal ortamda örgütlenmiştir. Özetle söylem, her zaman tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından kuşatılır (Voloşinov, *Marksizm ve Dil Felsefesi*, s. 157).

Metafizik öznelcilik, bu gerçekleri görmeksizin Kur'an hitabının (sözcelemlerinin, tek tek ayetlerin) ideolojik-düşünsel evrenselliğini Tanrı'nın, vahiy cümlelerinin kurucu öznesinin mutlaklığı üzerinden dogmatik olarak kurar. Oysa Tanrı'nın mutlaklığını; dilin, toplumsal bilincin tarihsel yapısı tarafından sınırlandığını ve Tanrı'nın –tabir caiz ise– bundan gocunmadığını göremez. Tanrı'nın mesajının evrenselliğini kuran şey, kendisinin mutlaklığı değil; mesajının Araplar dahil insanlığın değişmeyen tabiatına ve değişmeyen konumuna, durumuna, sorunlarına ilişkin önerilerinin metanetidir: "Yönünü kararlı bir şekilde Allah'ın insanlarının fıtratını (tabiatını) kendisine uygun olarak yarattığı dine döndür. Allah'ın yaratmasında (insan tabiatında) bir değişme yoktur. İşte değerli-doğru din budur" (30. Rûm, 30).

Yalnız Kur'an'da şeriatlaşan evrensel İslam, Arap toplumunun 7. yüzyıldaki tarihsel-toplumsal koşullarına göre şekillenmiştir. Kur'an'daki toplumsal teşri tarihseldir. Kur'an'da Mısır'ın, İran'ın, Roma'nın ve Hind'in dinî, ahlaki, hukuki ve siyasal pratik sorunları yoktur. İnsan olmaklığın ortak paydasında evrensel sorunlara evrensel dinî (İslami) çözümler vardır. Örneğin, kadın konusunda Kur'an adım atarken cahiliyenin toplumsal yapısında bağımsız bir kişilik oluşturmayan; sadece babaya nispetle 'kız', erkek kardeşe nispetle 'bacı', kocaya nispetle 'karı' olarak var olabilen ve ata binemediği, ev geçindirmediği, kılıç çalamadığı için kendisine miras verilmeyen bir statüyü göz önünde bulundurmuştur. Dolayısıyla, kadın konusunda Kur'an'ın tüm zamanlar için geçerli olacak nihai adımları attığı söylenemez. O toplumsal gerçeklikte atılabilecek en uygun ve en doğru adımları atmıştır. 7. yüzyılın Arap toplumsal gerçekliğinde ancak o adımlar atılabilirdi. Aynı şeyler kölelik için de geçerlidir.

Kur'an'ın ilk muhataplarının bilinçsel durumu Kur'an vahyi karşısında edilgen midir? Yoksa, ilk muhatapların entelektüel faaliyetleri Kur'an metninin oluşumunda belirleyici bir öğe olmuş mudur?

Geleneksel vahiy anlayışı, vahyi insan aklının alternatifi olarak mahiyeti ayrı bir öz şeklinde kurar (akıl-nakil). Oysa İbn Teymiyye'nin vurguladığı gibi, sarih akıl sahih nakil ile aynıdır, çelişmez. Çünkü Allah, ilahi akıl ile değil, insan aklı ile insana hitap etmiştir. Vahiy ile insan aklı arasında mahiyet farkı yoktur, sadece derece farkı vardır. Allah vahyini inşâ ve inzal ederken, Arap toplumunun toplumsal göstergeler stokunu, kelime hazinesini, cahiliyenin ahlaki vokabülerini kullanmıştır. Allah, vahiy ve Kur'an'ı oluştururken, Arapların toplumsal yaşantısını örgütlerken, onların bilincini yönlendirirken cahiliye toplumunun olumlu değerlerini sürdürmüş, olumsuz olanlarını da yasaklamıştır. Kur'an, bazı müşriklerin talep ettiği gibi, birden inip bir 'devrim' yapmamıştır. Yirmi üç senede toplumu parça parça 'ıslah' etmiştir. Musa Carullah'ın dediği gibi, Hz. Muhammed arkadaşlarıyla beraber kendi ictihadları ile önce 'sünnet'ler oluşturuyorlardı; daha sonra ayetler inip bu uygulamaları 'farz' kılıyordu (Cuma namazı, oruç, gusül abdesti vs.). Bazı ayetler, Hz. Ömer'in öngörü-

lerini (örneğin tesettür) kanunlaştırmıştır (muvâfakât-ı Ömer). Hz. Muhammed, Hz. Ömer hakkında "Allah, hakkı Ömer'in kalbi ve dili üzerine oluşturdu= *ce'ala'llâhu'l-ḥaḳḳa 'alā lisānī 'Umer ve ḳalbih*" demiştir. Allah, kocasının ilkel Arap âdetlerini (*ẓıhār*) Hz. Muhammed'e şikâyet eden kadını dinlemiş, desteklemiş ve onun şahsında bu ilkel uygulamayı yasaklamıştır (58. Mücâdele, 1-5). Hudeybiye'de toplanan Müslümanların Hz. Muhammed'e kendi iman ve iradeleriyle sundukları kesin bağlılık yeminini (Rıdvan biati) Allah ayet indirerek övmüştür (48. Fetih, 10). Müslüman olduğunu söylediği hâlde Mekke yürüyüşüne katılmayanlar ise (*muḫallefūn*) eleştirilmiş ve kınanmıştır (48. Fetih, 11-15). Kur'an, soyut muhataplara hitap eden mücerred-düşünsel bir metin değildir; Arap toplumuyla diyalojik olarak oluşmuştur. Hanefî'nin deyimiyle o sadece gökten inmemiştir, aynı zamanda yerden bitmiştir. O yağmura benzer, yerden göğe çıkmış, gökten 'rahmet' olarak yere inmiştir.

Kur'an vahyinin belli tarihsel-toplumsal koşullarda nazil olmuş olması, Kur'an metninin anlaşılması ve yorumlanmasında göz önünde bulundurulması gereken bir olgu mudur?

Kur'an'ın inmiş olduğu topluma "Ne demiş" olduğunu tespit etmek için inmiş olduğu toplumun tarihsel-toplumsal koşullarının elverdiği oranda bilinmesi zorunludur. Çünkü 'anlam' daha önce değindiğimiz gibi, tarihsel-toplumsal ortamda oluşur. Metnin oluştuğu tarihsel-toplumsal olaylar, koşullar (dış bağlam), kelimelerin o günkü anlam delaletleri bilinmeden metnin ne demiş olduğu tam olarak anlaşılamaz. Bunlar bilinmeden de, söz konusu edilen birçok konu anlaşılabilir. Ancak, toplumsal teşrîde hükümlerin niçin öyle oluştuğunun doğru anlaşılması için, metnin dış bağlamının bilinmesi zorunludur. Kur'an edebî bir metin olması hasebiyle, Arap dilinin ve edebiyatının da bilinmesi, metnin o günlerde 'ne dediği'nin anlaşılması için zorunludur.

Kur'an'ın ne demiş olduğunu, yani anlamını, mantukunu, nassların delaletini doğru anlama gayretini (tefsir) doğru bir davranış, doğru bir çaba olarak görebiliriz. Yalnız onun 'yorumlanmasını' doğru olarak göremeyiz. Çünkü, yorumlamayla ayetler, birer 'anlamlar' hazinelerine dönüştürülür. Maden ocaklarına benzer şekilde ayetler kazdıkça yeni anlamlar fışkıran birer kaynağa dönüşürler (istinbat, istihrac, istismar). Kur'an'ın oluştuğu tarihsel ufuk ile onu yorumlayan insanın tarihsel ufku kaynaştığında, her kaynaşmadan yeni anlamlar türetilir. Bu yaklaşım, Kur'an'ı sürekli ışıyan bir güneş gibi görür. Oysa Kur'an metni nüzûl döneminden sonraki insanlar için geceleri yolumuzu aydınlatan dolunaya benzer (hidayet). Yolu ayın rehberliğinde biz bulup yürüyeceğiz. Ayın ışığı güneşten geldiği gibi Kur'an'ın ışığı da (*nūr*, 64. Teğâbün, 8) Allah'tan gelir. Ay sönmüş, Kur'an inmiştir. Mânâsı sınırlı ve sabittir; ancak, ışığı kıyamete kadar yolumuzu aydınlatacaktır. Yolu kolay yürümek için, kendi el fenerimizi –ve elektriğimizi de– kullanacağız (akıl). El fenerini ve elektriği kullanmayanlar ayı güneşe çevirmek istemektedirler.

Her Kur'an ayeti için ufukları 'örtüştürmeye' ve 'kaynaştırmaya' çalışmak, aslında ufukları taşımaya kalkışmaktır (anakronizm); ayetleri zorlamak, sündürmek ve sömürmektir. Kur'an'ı 'yorumlama'ya kalkışan müfessirlerin bu bakış açısıyla ayetlere nasıl yüzlerce anlam yüklediklerini ve bunu ilahi metnin 'anlam zenginliği' olarak gördüklerini tarihte ve günümüzde ibretle izlemek mümkündür.

Oysa biz metni yorumlamakla mükellef değiliz; biz metnin indiği dönemde muhataplarına 'ne dediğini' doğru anlamakla ve bu anlamla anlayışımızı, karakterimizi, kimliğimizi oluşturduktan sonra olayları, ilişkileri yorumlamakla (*te'vîl*, aslına götürme) mükellefiz. Hz. Ömer iyi bir Kur'an yorumcusu değildi; Kur'an'ı iyi anlamış bir ilişki ve olay te'vilcisiydi. İlk ve son ilişki ve olay te'vilcisi Hz. Ömer'di. Ehl-i Sünnet, koymuş olduğu 'fıkıh usûlü' tekniği ile (kıyas) 1400 senedir hep Kur'an'ı 'yorumluyor' (*ta'lîl*). Kur'an'da geçen ve birden çok anlama gelen kelimelerin bütün anlamlarını vererek tüketmek marifet ve 'yorum' sanılıyor. Hüküm koymaktan, hüküm değiştirmekten korkanlar, önce Kur'an'daki toplumsal teşrîi dondurdu (Mevrid-i nassda ictihâda mesâğ yokdur); sonra da sırasıyla Sünnet'i, icmâı ve ictihadı (edille-i şeriyye). Şâtıbî'nin 'makasıd' teorisi, Hz. Ömer'in bakış açısına bir dönüş çabasıydı, fakat Sünni dünyada yankı bulamadı. Kur'an nassı, vakıayı evrensel İslam'a göre yorumladı. O günkü vakıanın sorunlarını direkt çözdü (*Yes'eluneke 'ani'l-enfâl*... Sana ganimetleri soruyorlar... 8. Enfâl, 1; *Ḳad semi'a'llâhu ḳavlelletî tucâdilûke fî zevcihâ*... Eşi hakkında seninle tartışan kadını Allah duydu... 58. Mücâdele, 1...) Nassa uyduğunu söyleyene düşen, nassın çözümlerini istismar etmek değildir. Nassı okuyup unuttuktan sonra geriye kalanla (perspektif, mentalite, mantık, bakış açısı) kendi sorunlarını kendi gözleriyle görmek ve kendi aklıyla çözmektir. Dolayısıyla, 'edille-i şeriye'de sonda olanı (ictihadı) başa almaktır.

Sonuç olarak, Müslümanlar Kur'an'ı yorumlamaktan (istismar etmekten) vazgeçip, Kur'an'ı doğru anladıktan sonra olup-biteni ve görüleni (*ru'yâ*) aslâ (dine) göre –Hz. Yûsuf, 12. Yûsuf, 36, 37, 45 ve Hz. Ömer gibi– doğru te'vil (yorumlama) etmeye çalışmalılar.

ÖMER ÖZSOY
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Allah Kur'an'da yalnızca nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara mı hitap etmiştir yoksa aynı zamanda sonraki bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da mı hitap etmiştir? Kur'an yalnızca nüzûl dönemi insanlarına hitap ettiyse, buna rağmen tarih üstü bir boyut içermekte midir? Bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da hitap ettiyse, Kur'an metnindeki nüzûl dönemine özgü tarihsel-toplumsal öğeler ne anlam ifade etmektedir?

Sanırım, Kur'an'ın, nüzûl dönemi insanlarına hitap ettiği, yani beliğ olduğu, kimsenin itiraz etmediği bir gerçektir; ancak, onun aynı zamanda sonraki zamanlarda yaşayacak insanlara da hitap edip etmediği konusunda, hem hitap kelimesine farklı anlamlar yüklenmesine, hem de yaklaşım farkına bağlı olarak, görüşler de farklılık arz ediyor. Bu nedenle, 'hitap'tan neyi anladığımı açıklayarak başlamak istiyorum. Örneğin, bu soruşturma için hazırladığınız soruları ele alalım. Bu soruları muayyen bir isme, mesela bana yöneltmek üzere hazırlamış olsaydınız, muhtemelen bu durum, soruların formülasyonuna yansırdı: Mesela sorularınız "Sayın Özsoy" diye başlayabilirdi, benim metinlerime atıflar içerebilirdi veya bu konuda daha önce beyan ettiğim görüşlerimle ilgili bazı tasrihler talep edebilirdi vs. O zaman, bu sorularda hitabın bana yöneltildiğini, yani soruların yalnızca bana hitap ettiğini söyleyebilirdik. Böyle bir durumda, bana yöneltilmiş olan soruların içerdiği özün başka birilerine de yöneltilmeye elverişli olup olmadığı kuşkusuz tartışılabilir; ancak, bunu tartışmak, "Sayın Özsoy" hitabıyla başlayan soruların Sayın Özsoy'a yönelik kurgulandığını reddetmeyi gerektirmez. Kur'an hitabıyla ilgili olarak da, müsellem olanı, yani Kur'an'ın, nüzûl dönemindeki muhataplarına hitap ettiği olgusunu hareket noktası kılarak, bu birinci hitap aşamasının, tartışmalı olan ikinci hitap aşamasına imkân vermeyen özellikler taşıyıp taşımadığını; biraz önce başvurduğumuz örnekte soruların bana yöneltildiğinin ipuçlarını teşkil eden unsurlarla aynı işlevi üstlenen unsurlar içerip içermediğini sorgulamanın uygun bir çözümleme olacağını düşünüyorum.

Kur'an'ın, nüzûl dönemindeki muhataplarına hitap etmesi, hitabın onların algı düzeylerine uygun olmasını gerektirir. Bu ise, muhatapların zihin dünyaları ile Kur'an hitabı arasında bir diyalektiğin varlığını gündeme getirir. Şayet insanların algı düzeylerinin ve zihinsel faaliyetlerinin, tarihsel, kültürel, dilsel vs. bağlamlara bağlı olarak farklılıklar taşıyabileceğini kabul ediyorsak, nüzûl dönemindeki insanların algı düzeyleri ve zihin dünyaları ile irtibatlı olduğunu kabul ettiğimiz bir hitabın, farklı bağlamlara ait insanların algı düzeyleri ve zihin dünyaları ile irtibatının aynı düzeyde olmayacağını da kabul etmiş oluruz. Bu düzey farklılaşmasının boyutlarını belirleyecek olan, kuşkusuz, bağlam farklı-

laşmasının boyutları olacaktır. Belirli bir bağlamda yaşayan insanlara yöneltilen bir hitabın, farklı bir bağlamda yaşayan insanlara aynı ölçüde hitap etmesi, insani iletişim imkânlarının taşıdığı sınırlılıklar nedeniyle mümkün değildir. Ve yine aynı nedenledir ki, Kur'an'ın nüzûlüne tanık olan insanlardan farklı olarak, biz sonrakiler, onu anlayabilmek için metnin içermediği pek çok bilginin takviyesine ihtiyaç duyarız. Örneğin, Tevbe Suresindeki "Mescid-i Haram'da antlaşma yaptıklarınız" şeklindeki niteleme, hiçbir tarih bilgisine başvurmadığımız takdirde, mutlak anlamda kendileriyle Kâbe'de antlaşma yapılanları tanımlar; oysa, Kur'an'ın bu nitelemeyi yaparken Kâbe'de yapılan antlaşmalara özel statü tanımak gibi bir kastı yoktur; o sadece kendileriyle Kâbe'de antlaşma yapılan kabilelerin isimlerini tadat etmek yerine, olgusaldan hareketle böyle bir nitelemeyi tercih etmiştir. Bu ise, hitabın, bu antlaşmayı kendileri yaptıkları için "Mescid-i Haram'da antlaşma yaptıklarınız" nitelemesiyle kimin kastedildiği konusunda zorluk çekmeyecek olan nüzûl dönemi Müslümanlarına yöneltildiğini göstermektedir. Bu antlaşmaların, nüzûl dönemi Müslümanları için taşıdığı anlam ile biz sonrakiler açısından ifade ettiği anlam arasındaki düzey farklılaşmasını irdelemek suretiyle, sorgulamayı daha da derinleştirmek ve başka örnekle üzerinde durmak da mümkündür.

Kanaatimce, Kur'an'ın yalnızca nüzûl dönemi insanlarına hitap etmiş olması, onun tarih üstü bir boyut içermesine mâni değildir. Kur'an, daha önceki vahiylerle aynı mesajı iletmiştir ve bu mesaj tarih üstüdür. Tarihsel olan, bu tarih üstü mesajı taşıyan hitaplar, yani peygamberlerin farklı tarihlerde, farklı toplumlara, farklı dillerde tebliğ ettikleri vahiylerdir; tıpkı Kur'an gibi... Bilindiği gibi, Kur'an, önceki peygamberlerin mesajlarından farklı bir şey getirmediği konusunda ısrarlıdır; o da, önceki kitaplarla aynı özü, mevcut şartlar ve imkânlar muvacehesinde dile getirmiştir. Bu öz (*el-islâm*), Allah'ın insanlara bahşettiği tabiatın (*fıtrat*) kendisidir. Tarih boyunca, insanlar tabii hâllerinden uzaklaşarak kendilerine ve dolayısıyla Rablerine yabancılaştıkça, peygamberler vasıtasıyla yeniden bu öze doğru çekilmişlerdir. Dolayısıyla, İlahi kitapların ve peygamberî öğretilerin hepsinde müşterek olan bu özün tarih üstü olduğu, mü'minler açısından tartışma götürmez bir gerçektir.

Toparlayacak olursak, Kur'an hitabının tabiatını ve müteakiben bu hitabın tarih üstü bir boyut içerip içermediğini tahlil edebilmek için, mânâ-mağzâ veya hitap-mesaj ayrışmasını temel almak durumunda olduğumuzu düşünüyorum. Benim açımdan Kur'an evrensel bir mesaj içermektedir ve bu evrensel mesaj, Kur'an'ın tarihsel hitabından bağımsız olmamakla birlikte, ondan farklı bir şeydir. Dolayısıyla, Kur'an'ın hitabının tarihsel olduğu; fakat bu hitabın tarih üstü unsurlar içerdiği kanaatindeyim.

Nüzûl döneminin tarihsel, toplumsal, coğrafi koşulları ile nüzûl dönemi insanlarının kültürel ve dilsel durumları Kur'an ahkâmı üzerinde belirleyici/sınırlayıcı bir rol oynamış mıdır, yoksa Kur'an ahkâmı bütün zamanlar ve bütün mekânlar için geçerli olmak üzere mi gönderilmiştir?

Saydığınız unsurların her biri Kur'an ahkâmı üzerinde etkili olmuştur. Bu etkinin mutlak anlamda 'belirleme' şeklinde nitelenmesini pek çok açıdan doğru bulmuyorum; ancak, bir sınırlamadan söz etmek pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla, Kur'an ahkâmı, bu tarihsel, toplumsal, kültürel, dilsel vb. sınırlanmışlıkları ölçüsünde tarihseldir; yani bütün zamanlar ve bütün mekânlar için geçerli olmak üzere gönderilmiş olamaz. Bu noktada, nüzûl döneminin verili durumu olarak ifade edebileceğimiz saydığınız unsurların Kur'an ahkâmının belirlenmesinde ne tür bir etkiye sahip olduğunu veya ne türden sınırlamalar getirdiğini sorgulamak, uygun bir başlangıç olabilir.

Bu sorgulamayı somut bir hüküm üzerinden denemek üzere, örnek olarak *sirḳat* haddini, yani el kesme cezasını ele aldığımızda, ilk elden şu sonuçlarla karşılaşırız: Türkçeye 'hırsızlık' olarak çevirdiğimiz eylem, Kur'an'da *s-r-ḳ* fiil köküyle ifade edilmektedir. Nüzûl dönemi Araplarının zihniyet dünyalarında, *sirḳat*, yalnızca herhangi bir malı çalınan kişinin bir imkândan mahrum bırakılmasıyla sınırlı bir davranış olmayıp, aynı zamanda o kişinin onurunu zedeleyen bir cürüm anlamına gelmektedir. Bilindiği gibi, fıkhen, *sirḳat* haddinin infaz edilebilmesi için, çalınan malın koruma altında olması (*ḥırz*) şartı aranır; koruma altında olmayan bir malın çalınması *sirḳat* haddini gerektirmez. Bu şart, Arapların *sirḳat* algılarının İslam hukukunda sürekliliğini koruduğunu göstermektedir. Kuşkusuz, Araplar nezdinde *sirḳat*in insan onuruna yönelik bir tecavüz olarak algılanmasını, Arap örfünde bir insanın koruması altındaki herhangi bir kişiyi veya nesneyi koruma yükümlülüğünün taşıdığı değer ve anlamı bilmeden takdir edemeyiz. İşte Kur'an'ın nüzûl döneminde *sirḳat*, bizim yabancısı olduğumuz, ancak tarihî veriler yardımıyla aşinalık kesbedebileceğimiz böyle bir kültürel bağlama sahiptir. Bu nedenle, Kur'an'ın *sirḳat* dediği cürüm, bizim 'hırsızlık' olarak bildiğimiz fiille pek çok müşterek yön taşımakla birlikte, aynı şey değildir. Buna ilaveten, Sami kültürde, dolayısıyla da Arap örfünde de, insan onuruna yönelik suçların (*zinā*, *ḳatl* ve *sirḳat* gibi) bedensel cezalarla tecziye olunduğunu tarihen biliyoruz. *Sirḳat* suçunun tecziyesi için el kesme cezasına başvurulması, bu bağlamın ürünü bir uygulamadır ve kaynaklarımızın tanıklığına göre, nüzûl dönemi insanlarının yabancısı olmadıkları bir ceza biçimidir. *Sirḳat* suçunun ve tecziyesi için emredilen el kesme cezasının mahiyetine ilişkin bu sorgulamayı daha da ilerletmek mümkündür.

Kanaatimce, Kur'an'ın yalnızca nüzûl dönemi insanlarına hitap etmiş olmasının doğal sonucu olarak, Kur'an'daki ahkâm da yalnızca onlara yöneliktir ve Kur'an'daki örnekleri sayesinde bildiğimiz üzere, Kur'an'ın vazettiği bazı hükümler Kur'an'ın nüzûl dönemi zarfında bile değişiklik gösterebilmiştir. Bu hususla ilgili olarak örnek vermek yerine, Kur'an'da neshin vukuunu kabul edenler için nâsih-mensûh hükümlere, neshin varlığını kabul etmeyenler için de tedricilik olarak gördükleri hüküm değişikliklerine atıfta bulunmakla yetinmek istiyorum.

Bu noktada, birinci soruyu cevaplarken ön plana çıkardığım mânâ-mağzâ ayrışmasını, hükümlerle ilgili olarak, hüküm-illet ayrışması şeklinde sürdürmek gerektiğini düşünüyorum. Kur'an'ın nüzûlüne yakın dönemlerde Kur'an ahkâmının harfiyen tatbik edilmesi, Kur'an'ın bu hükümlerle hedeflediği sonuçların oluşmasını sağlamaya devam ettiği için, Kur'an hükümlerinin vazediliş amacına hizmet

edip etmediğini izleme ihtiyacı büyük ölçüde hissedilmemiş olabilir. Ancak, örneğin, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbun zekat gelirlerindeki payıyla ilgili Kur'an belirlemesini değiştiren ictihadı, bu hükmün harfiyen tatbikinin artık vazediliş amacına hizmet etmediği, yani menatını kaybettiği tespitine dayanıyordu. Erken dönemlerde istisnai durum olarak görülen bu ayrışma, günümüz için genel durum hâlini almıştır. Dolayısıyla, Kur'an hükümlerinin harfiyen uygulanmasının, Kur'an'ın bu hükümleri vazederken gözettiği hedefleri bugün gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceğinin sorgulanması, meşru olmakla kalmayıp, Kur'an'ın mesajının tarih üstü olduğuna inananlar açısından bir zorunluluktur da... Aksi takdirde, Kur'an'ın somut belirlemeleri konusunda partizanca bir inat uğruna Kur'an'ın asli hedeflerini heba etme riskiyle karşı karşıya dahi kalınabilir.

Son olarak şunu ifade etmek isterim: Gerek önceki şeriatlarla Kur'an ahkâmı arasındaki, gerekse Kur'an ahkâmının kendi içindeki değişiklikler (*nesḫ* veya *tedrîc*), İslam'ın mesajının tarih üstü olduğunun göstergeleri olmakla kalmayıp, aynı zamanda İslam'ın evrenselliğini tahakkuk ettirmenin de teminatıdır. Zira bu durum bize, önemli olanın form değil içerik, biçim değil öz olduğunu çok açık bir surette göstermektedir. Bu noktada, soruda temas edilmediği için girmeyeceğim bir başka sorunun gündeme geldiğinin farkındayım: Teşrî faaliyetinin beşerileştirilmesinin meşruiyeti sorunu. Ancak, sorularınıza verdiğim cevaplar, bu soruna yaklaşımımın ne yönde olacağının ipuçlarını da içermektedir.

Kur'an'ın ilk muhataplarının bilinçsel durumu Kur'an vahyi karşısında edilgen midir? Yoksa, ilk muhatapların entelektüel faaliyetleri Kur'an metninin oluşumunda belirleyici bir öğe olmuş mudur?

Soruda birbirinin alternatifi gibi takdim edilen unsurların ikisinin de eşit düzeyde doğru olduğunu, dolayısıyla birbirinin alternatifi olmadığını düşünüyorum: Kur'an vahyi hem muhataplarının zihin dünyalarından –en azından onların zihin dünyalarını göz önünde bulundurmak suretiyle– etkilenmiştir hem de –onların zihniyetlerinde köklü devrimler gerçekleştirecek derecede– onları etkilemiştir. Esasen, Kur'an vahyinin ilk muhataplar üzerinde yarattığı teessür, Kur'an hitabının onların zihniyet dünyalarında karşılık bulmasının bir sonucudur; yani Kur'an, muhataplarının zihin dünyalarının içinden konuşmasaydı, bu derecede bir teessürü yaratamaz, dolayısıyla da bu köklü değişimi gerçekleştirmelerine bu ölçüde katkı sunamazdı. Önceki sorulara verdiğim cevapları yinelemeksizin ifade etmek gerekirse, ilk muhatapların bilinçsel durumu veya entelektüel faaliyetleri dediğimiz zihin dünyası, Kur'an vahyinin dış bağlamını oluşturmaktadır. Kur'an'ın bu bağlam içinde ve bu bağlama hitaben inzal olunduğunu söylemekle, zaten bu ilişkinin iki taraflı olduğunu kabul etmiş oluyoruz.

Kur'an'ın Arap zihniyetinden etkilenmişliği, mesajın özünden bir şey kaybetmesi anlamına gelmez. Kur'an'ın bütün gerçekçiliğine rağmen bu özden ödün vermeme konusunda çok hassas olduğunu ve Hz. Peygamber'i de zaman zaman bu hassasiyete çağırdığını biliyoruz. Ancak, Kur'an, muhataplarının zihniyetlerine yönelik en köklü eleştirilerinde dahi, onların zihin dünyaları içinden

seslenmiştir. Yine somut bir örnek vermek gerekirse, müşrik Arapların melekleri "Allah'ın kızları" olarak nitelemelerine yönelik itiraz ve kınamaları içeren ayetleri tahlil ettiğimizde, bu eleştirilerin ataerkil ve erkek egemen Arap mentalitesi zemininde kurgulandığını fark etmekte zorlanmayız. Burada Cenab-ı Hakk'ın itirazı, Arapların kendi değer yargıları açısından kız çocuk sahibi olmak düşük değerde bir durum olduğu ve bu nedenle kendileri erkek çocuk sahibi olmaya heves ettikleri hâlde, Allah'a kız çocukları lâyık görmelerine; yani Allah'a karşı saygısızlık göstermelerine yöneliktir. Kur'ani söyleme yansıyan Arabi zihniyete dair bu tür örneklerin yanı sıra, nüzûl dönemi insanlarının tarihî ve kozmolojik tasavvurlarının ve bilgi düzeylerinin de Kur'an'ın söylemine zemin teşkil ettiğini biliyoruz. Kur'an'da nüzûl dönemi Araplarının hiç duymadıkları tek bir kıssa bile anlatılmadığı gibi, kevnî ayetler olarak nitelenen tabiat olaylarına atıfta bulunan ayetlerde de muhatapların bilgi ve algı düzeylerini zorlayacak, sonraki tarihlerde keşfedilecek bilimsel gerçeklere yer verilmemiştir. Öte yandan, gerek esbâb-ı nüzûl, muvâfakât-ı Ömer ve beşer sözlerini alıntılayarak nazil olan ayetler, gerekse Hz. Peygamber'e yöneltilen sorulara cevaben inen ayetler, nüzûl dönemi insanlarının yalnızca entelektüel faaliyetlerinin değil, onları kuşatan gerçekliğin tamamının Kur'an metninde yansımaları olduğuna tanıklık etmektedir.

Sonuç olarak, Kur'an metniyle nüzûl dönemi arasında, Kur'an 7. yüzyılda Arap Yarımadası'nda nazil olmuş olmasaydı bile, bütün içeriğiyle aynı olurdu, dememize imkân vermeyecek derecede yoğun ve derin bir ilişki olduğunu kabul etmek durumundayız. Fakat bu ilişki, aynı zamanda Kur'an'ın ilk muhataplar üzerinde gerçekleştirdiği köklü dönüşümü de anlaşılır kılmaktadır. Dolayısıyla, Kur'an metni ile nüzûl dönemi arasında karşılıklı, diyalektik bir ilişki vaki olmuştur.

Kur'an vahyinin belli tarihsel-toplumsal koşullarda nazil olmuş olması, Kur'an metninin anlaşılması ve yorumlanmasında göz önünde bulundurulması gereken bir olgu mudur?

Benim gelenek okuyuşuma göre, Kur'an vahyinin belli tarihsel-toplumsal koşullarda nazil olmuş olması, Kur'an metninin anlaşılması ve yorumlanmasında baştan beri göz önünde bulundurulmuştur. Gerek ulûm-ı Kur'an arasında esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh ve Mekki-Medeni gibi Kur'an'ın tarihle, dış bağlamla irtibatına dair bilgilere yer verilmiş olması, gerekse usûl-i fıkıhta ve tefsir ilminde Kur'an ayetleri arasındaki kronolojik irtibatın keşfine yönelik yorucu girişimlerde bulunulmuş olması, bu tarih bilincinin geleneğimizin özgün karakterini oluşturduğunu göstermektedir. Bence geleneğimizin zenginliği göz önünde bulundurulduğunda üzücü olan, bu bilincin yeniden keşfedilmesi gerekecek kadar örtülmüş olmasıdır. Dolayısıyla, bu soruya cevaben, hem önceki sorulara verdiğim cevaplara, hem de tefsir ve usûl-i fıkıh birikimimize atıfta bulunmanın yeterli olacağı kanısındayım.

Teşekkür eder, size ve okurlara selam ve saygılarımı sunarım.

MEHMET SAİT REÇBER
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Allah Kur'an'da yalnızca nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara mı hitap etmiştir yoksa aynı zamanda sonraki bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da mı hitap etmiştir? Kur'an yalnızca nüzûl dönemi insanlarına hitap ettiyse, buna rağmen tarih üstü bir boyut içermekte midir? Bütün zamanlarda yaşayacak olan insanlara da hitap ettiyse, Kur'an metnindeki nüzûl dönemine özgü tarihsel-toplumsal öğeler ne anlam ifade etmektedir?

Allah, Kur'an'da sadece nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara değil, daha sonraki zamanlarda yaşayacak insanlara da hitap etmiştir. (Kur'an'ın son vahiy, İslam'ın son din –veya Hz. Âdem'le başlayan dinin son halkası– ve yine Hz. Muhammed'in son peygamber oluşunun anlamı da bu olsa gerek.) Ancak, bu soruya daha ayrıntılı bir şekilde yanıt verebilmek için, belki 'hitap' sözcüğüyle tam olarak neyin kastedildiğini/edilebileceğini irdelemek gerekir. Kur'an vahyinin nüzûl süreci boyunca ilahi hitaba, kelimenin en dar anlamıyla 'muhatap' olan kuşkusuz Hz. Muhammed'dir. Allah'ın, resulü vasıtasıyla Kur'an'da bir anlamda *doğrudan* (vahyin nüzûlüyle bir anlamda eş-zamanlı olarak) hitap ettiği –veya deyim yerindeyse, hitap edebileceği– insanlar, kuşkusuz o dönemde yaşayan insanlardır. Yani, o dönemde yaşamayan –geçmişte veya gelecekte– insanların Kur'an vahyine bu anlamda muhatap olmaları zaten mümkün değildir.

Ancak, 'hitap' sözcüğünü geniş anlamda anladığımızda, Allah, Kur'an'da daha sonraki dönemlerde yaşayacak olan bütün insanlara hitap etmiştir. Burada vahyin nüzûlüyle bir yerde eş-zamanlı sayılabilecek bir hitap olmamasına karşın, bu 'hitab'ın muhatapları olmak koşullarına uyan insanlar vardır. Çünkü Allah'ın Kur'an'da hitap ettiği, sözgelimi, müminler, kâfirler, müşrikler, münafıklar vb. kavramların içeriklerine uygun düşen/düşebilecek olan insanlar vardır. Örneğin, nazil olduğu dönemde Kur'an vahyinin *mu'min* kavramına yüklediği içerik ve hangi koşullar altında bir kimsenin böyle bir içeriğe uygun düşeceği veya böyle bir vasfa sahip olabileceğinin önünde herhangi bir zamansal-mekânsal sınırlılık söz konusu değildir. Dolayısıyla, 'hitap' kavramını 'eş-zamanlılık' temelinde değil, 'semantik uygunluk (kapsamına dahil olmak)' çerçevesinde ele almak daha uygun olacaktır. Aksi hâlde, Allah'ın Kur'an'da sadece nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara hitap ettiğinin rasyonel bir şekilde gerekçelendirilebilmesi gerekir. Bunu yapmak için de, Kur'an'daki hitabın içeriklerinin doğruluk koşullarına sadece ve sadece nüzûl döneminin tarihsel dönem ve coğrafyasında yaşayan insanların uyduğunu ortaya koymak gerekir ki, kanımca bu, olanaksız olduğu gibi, İslam'ın en temel doğruluk iddi-

alarıyla da çelişir. Dolayısıyla, Kur'an vahyinin ihtiva ettiği semantik içeriklerinin ve doğruluk koşullarının nüzûl dönemin tarihsel-toplumsal koşulları/olgularıyla sınırlı olup, daha sonraki dönemlerin koşullarını/olgularını bu anlamda içeremeyeceği (hakkında herhangi bir yargısı olamayacağı) gösterilmeksizin, Allah'ın Kur'an'da sadece nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara hitap ettiğini düşünmek için herhangi bir neden olmayacaktır.

Diğer yandan, Allah'ın sadece nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlara hitap ettiğine dair dinî (İslami) bir nedenden de bahsetmek mümkün görünmemektedir. Kur'an vahyi, İslam inancına göre, ilahi vahyin son halkası olup, vahyin amacı da insanlara hak yolu göstermek, bâtıldan korumak olduğuna göre, Allah'ın hitabını nüzûl dönemi ve coğrafyasında yaşayan insanlarla sınırlaması düşüncesi anlamsız olacaktır. Aksi hâlde, Allah'ın belli bir tarihsel-toplumsal kesite hitap edip, diğer tarih ve coğrafyalarda yaşayan insanları bundan, bir bakıma, mahrum bırakması ilahi adaletle çelişecektir. Böyle bir sorun da, ancak Allah'ın bütün tarih ve coğrafyalarda yaşayan insanlara *sürekli* hitap etmesiyle izale edilebilir ki bu, makul olmadığı gibi gerçekçi de değildir. Benzer şekilde, Allah'ın hitabını sadece belli bir tarihsel-toplumsal kesitte yaşamış insanların ilgileriyle ve sorunlarıyla sınırlayıp, diğer tarihsel-toplumsal koşullarda yaşayan insanları da böyle bir hitaptan sadece *dolaylı olarak* kendileri için birtakım çıkarımlarda bulunmak üzere vahyetmesi de kanaatimce doğru olmaz. Çünkü bu durumda da, ilahi hitap ile ilahi adalet arasında bir gerilim söz konusu edilebilir. Öyleyse, nasıl ki matematiksel bir doğrunun aynı ânda herkes tarafından keşfedilmesi gerekmediği gibi, böyle bir doğru, keşfedenin içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal bağlamla sınırlı kalmıyorsa, benzer şekilde, ilahi vahyin bir peygamber tarafından daha sonraki dönemlerde yaşayacak insanlara da tebliğ edilebilecek şekilde nazil olması son derece doğaldır. Şu hâlde, Kur'an'daki hitabın belli tarihsel-toplumsal koşullarda nazil olması ve hatta bu döneme ait birtakım unsurları doğrudan konu etmesi böyle bir hitabın içeriğini ve doğruluk iddialarını o dönemle sınırlamayacağı için, Allah'ın Kur'an'da nüzûlünden sonraki dönemlerde yaşayacak olan bütün insanlara hitap ettiğini düşünmek kaçınılmaz görünmektedir.

Bu durumda, Kur'an vahyinde yer alan nüzûl dönemine ilişkin birtakım tarihsel-toplumsal unsurları nasıl açıklamalı? Kur'an vahyinin belli tarihsel-toplumsal bir kesitte nazil olduğu konusunda herhangi bir kuşku yoktur. Ancak, tartışmalı görünen bu olgunun, Kur'an vahyine ilişkin bir anlayış üzerinde ne tür sonuçlar doğurduğu veya doğurabileceğidir. Kur'an vahyinde genel niteliklere sahip kapsamlı ifadeler/yargılar olduğu gibi, doğrudan belli bir tarihsel-toplumsal olguya göndermede bulunan ayetler de vardır. Birinci tür ayetlerin içeriklerinin ve doğruluk koşullarının tarihsel-toplumsal bağlamlara indirgenmeden anlaşılabileceği dikkate alındığında, ilgili hitabın daha sonraki dönemlerdeki olguları aynı şekilde kapsayacağını düşünmek için bir engel görünmemektedir. Ancak, ikinci tür ayetlerin durumu farklılık arz ettiğine göre, bu ayet-

lerin ihtiva ettiği tarihsel-toplumsal unsurlar ve bir anlamda bu unsurlara dayandırılan yargılar, daha sonraki dönemlerdeki insanlar için ne ifade edebilir?

Evvela, Kur'an'da en spesifik bir hâdisenin veya unsurun bile kendi başına değil, ancak belli bir genel ilke/doğruluk açısından ilahi hitaba konu olduğunu vurgulamak gerekir. Bu nokta dikkate alındığında, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki tarihsel-toplumsal bazı olgulara yaptığı spesifik göndermeler, bu olgulara ilişkin genel ilke ve yargılara (doğruluk koşullarına) varmak için bir engel teşkil etmeyecektir. Bu özel hâdiseler veya unsurlar kanımca genel bir hüküm için verilen bilfiil durumlar veya örnekler olarak görülmelidir. Bunu Kur'an'daki spesifik bir olguyla açıklayabiliriz. Ebû Leheb belli bir tarihsel-toplamsal dönemde yaşamış olan bir zat olmasına rağmen, kendisine Kur'an'da doğrudan gönderme yapılmış ve hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunulmuştur. Tarihsel-toplumsal bağlam göz önüne alındığında ilgili ayetlerin göndermede bulunduğu 'Ebû Leheb' adını taşıyan kişi olmakla birlikte, burada ayetlerin ifade ettiği yargılar, Ebû Leheb'i aşan birtakım genel ilkeler/doğrulardan kaynaklanmakta veya böyle bir özel olgu üzerinden genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Yani, ilahi hitap açısından Ebû Leheb'in, deyim yerindeyse, neden kavramsallaştırabileceğine ve ilgili değerlendirmelere konu olacağına ilişkin genel doğruluk koşulları olup, bu durum söz konusu unsur/hâdisenin 'özel'liğini aşmaktadır. Burada *tip* ve *tek tek şeyler* (*type/token*) arasındaki ayırım açıklayıcı olabilir. Belli bir insan olmak noktasında, Ebû Leheb'in bireysel özünün başka bir insan tarafından paylaşılamayacağı ontolojik bir zorunluluktur. Ancak, Ebû Leheb'in ilahi hitaba konu olmasının nedeni onun belli bir insan tipini örneklemesi olduğundan, ilgili ilahi hitap onun şahsıyla sınırlı değildir. Bir başka ifadeyle, Ebû Leheb'den başka bir insan da ilahi hitaba neden olan koşullara sahip olabilir/di. Yani, bu durum Ebû Leheb'e ilişkin bir zorunluluk değildir. Bu durumda Ebû Leheb'e dair ilahi hitabın özel bağlamındaki anlamından hareketle, genel bir çıkarıma varılabilir: Herhangi bir *x* (Ebû Leheb veya bir başkası) *F* niteliğine (Ebû Leheb'in ilahi hitaba konu olmasına neden olan nitelikler kümesi) sahip ise, Kur'an'ın *H* hitabına/yargısına muhataptır. Kanaatimce benzer şekilde Kur'an'daki diğer nüzûl dönemine özgü tarihsel ve toplumsal unsurlar, genel ilke ve doğrulara dönüştürülebileceğinden gerek bu unsurlara ilişkin doğruluk koşulları ve gerekse ilgili hitaplar sadece nüzûl dönemiyle sınırlı değildir.

Nüzûl döneminin tarihsel, toplumsal, coğrafi koşulları ile nüzûl dönemi insanlarının kültürel ve dilsel durumları Kur'an ahkâmı üzerinde belirleyici/sınırlayıcı bir rol oynamış mıdır, yoksa Kur'an ahkâmı bütün zamanlar ve bütün mekânlar için geçerli olmak üzere mi gönderilmiştir?

Kur'an'ın nüzûl döneminin tarihsel, toplumsal, coğrafi, kültürel ve dilsel durumuna dair olguların onun ahkâmı üzerinde belirleyici veya sınırlayıcı bir rol oynayıp oynamadığı *dikey* ve *yatay* olmak üzere iki farklı düzlemde ele alın-

malıdır. Kur'an vahyi, belli bir tarihsel-toplumsal dönemde ve sıklıkla bu dönemdeki birtakım hâdiselere/olgulara referansla nazil olduğuna göre (*esbâb-ı nüzûl*, geniş mânâda) dönemin bu olgularının bir yerde etkili olduğunun kabul edilmesi gerekir. Dil açısından bakıldığında, her şeyden önce, Kur'an o dönemdeki toplumun kullandığı dil olan Arapçayla nazil olmuştur ve kullanılan bu dilin de o dönemin insanlarının anladığı/kullandığı dil olduğunda da bir kuşku yoktur. Allah'ın vahyini/mesajını (söz konusu toplum tarafından) bilinmeyen bir dille göndermesi de beklenmemelidir. Bütün belirleyici etkileri, salt dil olgusuyla sınırlamamak gerekir. Örneğin, Kur'an vahyinin 'şirk', 'putperestlik' vb. olgulara dair içeriklerinin nazil olduğu dönemdeki Mekkeli müşriklerin/puta-taparların varlığıyla yakından ilişkili olduğu ve hatta bu durumun bazı ayetlerin nüzûlünün nedeni olduğunu veya olabileceğini kestirmek güç değildir. Buna benzer diğer birtakım tarihsel, toplumsal, coğrafi ve kültürel etkilerden söz edilebilir ve bu tür bütün etkiler, 'yatay etkiler' olarak görülmelidir.

Ancak, nüzûl döneminin tarihsel, toplumsal, coğrafi, kültürel ve dilsel bu durumlarının Kur'an ahkâmının üzerinde 'dikey', yani onların *doğruluk değerleri* üzerinde bir etkiye sahip olduğunu veya özsel birtakım temel doğruların vahyedilmesine, deyim yerindeyse, bir sınırlılık getirdiğini düşünmüyorum. Diğer yandan, Kur'an vahyinin ihtiva ettiği bazı hükümlerin spesifik birtakım hâdiselere referansla indiği kabul edilmesi gereken bir olgu olmakla birlikte, kanımca, bu hükümlerin dayandığı daha genel hükümlerin varlığından dolayı onların doğruluk değeri, nazil olduğu dönemin tarihsel, toplumsal, coğrafi ve kültürel koşullarına bağlı değildir. Tahmin edilebileceği gibi, burada öngörülen şey, birinci sorunun yanıtında dile getirmeye çalıştığımız 'genellenebilirlik' ilkesidir ve kanımca spesifik bağlamlarda nazil olsa da, Kur'an ahkâmının böyle bir niteliğe ('genellenebilirlik') sahip olması, onu nazil olduğu dönemle sınırlı bırakmaz. En spesifik bir hâdiseye referansla nazil olan bir hüküm, bu anlayışa göre, genel bir ilkeye dayandığından benzer ('eşdeğer', ama 'aynı' değil) bir hâdisenin daha sonraki dönemlerde tekerrür etmeyeceğine dair bir garanti yoktur. Kaldı ki, vahyin spesifik bir hâdiseye/olguya referansta bulunan bir ayetinin/ hükmünün nazil oluşunu (*sebeb-i nüzûl*) o ayetin/hükmün varlık nedeni (*sebeb-i vücud*) olarak görmemek gerekir.

Bu bağlamda dile getirilebilecek en kayda değer güçlüklerden biri, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde bulunmayan/bilinmeyen ancak daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan birtakım hâdiselere/olgulara ilişkin bir hükümde bulunmadığı ve dolayısıyla bir dereceye kadar sınırlı kaldığı düşüncesi olabilir. Ancak, Kur'an'ın bu anlamda belli bir tarihsel-toplumsal dönemin (nüzûl döneminin) olgularını/sorunlarını önceleğini düşünecek olsak bile, o (Kur'an vahyi), hayli uzun sayılabilecek bir süreçte insani gerçekliğin temel bireysel ve toplumsal yönlerini dikkate alarak nazil olmuştur ve hükümleri, bu çerçevede çok yüksek bir oranda insani gerçekliğin değişmeyen yönlerine ilişkindir. Bu nokta dikkate alındığında, Kur'an ahkâmının nazil olduğu dönemden sonraki dönemlerdeki tek tek olguları *bilfiil* olarak kapsadığı düşünülmese de *bilkuvve* kapsadığı dü-

şünülebilir. Yani, daha sonraki dönemlerdeki olgulara ilişkin hükümler, mevcut hükümlerden bir dizi çıkarımsal yollarla elde edilebilir. Mantıksal bir ifadeyle, bu durumda, Kur'an ahkâmının içlemi (*intension*) aynı kalmakla birlikte, kapsamı (*extension*, hükme konu olan tek tek olgular) değişebilir, çoğalabilir. Bu da son derece doğaldır. Aslında, yukarıda değindiğimiz 'genellenebilirlik' olanağını sağlayan da Kur'an ahkâmının bu değişmeyen içlemidir ve bir hükmün içlemine/tanımına uyan her olgu/hâdise de söz konusu hükmün kapsamına girer. Bir hükmün içleminden hareketle hangi olguları/hâdiseleri kaplamına alacağı veya hangi ana hükümlerden hangi ikincil (çıkarımsal) hükümlere nasıl varılacağı/varılabileceği, İslam düşünce geleneğinde de ifadesini bulan değişik akıl yürütme yöntemleri ve yaklaşımlarıyla sağlanabilir.

Kur'an'ın ilk muhataplarının bilinçsel durumu Kur'an vahyi karşısında edilgen midir? Yoksa, ilk muhatapların entelektüel faaliyetleri Kur'an metninin oluşumunda belirleyici bir öğe olmuş mudur?

Kanımca "Kur'an'ın ilk muhataplarının bilinçsel olarak vahiy karşısında edilgenlik" düşüncesini, "muhataplarının entelektüel faaliyetlerinin oluşumda belirleyici bir öğe olup olmadığı" sorusundan ayrı düşünmek gerekir. Her şeyden önce vahyin muhataplarının bilinçsel durumlarının vahiy karşısında doğal olarak edilgen bir durumda olacakları bizzat 'vahiy' kavramının tahlilinden çıkarsanabilecek bir şeydir. Bu sadece, Allah'ın insanlara gönderdiği vahiy karşısında muhatapların 'alıcı' konumunda olmalarından değil, bizzat Allah-insan arasındaki ilişkinin getirdiği, deyim yerindeyse, ontolojik bir kaçınılmazlıktır. Tanımı gereği, mutlak ilim sahibi olan Allah karşısında sınırlı ve yanılabilen bir varlık olan insanın bilişsel yetilerinin edilgen olmasından daha doğal bir şey olamaz. Bu anlamda, bilgisi sınırlı ve yanlışlanabilecek olan insanın entelektüel yetilerinin her şeyi bilen Allah'ın kelamı olan Kur'an vahyi karşında etkin olması düşünülemez. Bu durumda, Kur'an vahyinin içerdiği bilişsel bir yargının doğruluk değerini muhataplarının bilinçsel faaliyetlerine borçlu olması olanaksız olduğundan, onların Kur'an vahyi üzerinde belirleyici bir etkisinden söz edilemez. Öyleyse, Kur'an vahyi varlığını bütünüyle Allah'a borçlu olup, Allah-insan karşılıklı etkileşiminin bir sonucu değildir.

Ancak, Kur'an'da tarihsel-toplumsal birtakım olgulara ve şahsiyetlere yapılan açık veya gizli atıflar, özel bir durum oluşturmaktadır. Bu atıflar, sadece nüzûl dönemindeki bazı olgulara veya kişilere yapılan ve 'esbâb-ı nüzûl' çerçevesinde değerlendirilebilecek şeylerle de sınırlı değildir. Kur'an, önceki dönemlerdeki olgulara/hâdiselere ve şahıslara bir dizi göndermeler yapmaktadır. Böylece, değişik dönemlerdeki peygamberlerden, onların hasımlarından ve yine gerek peygamberlerin ve gerekse hasımlarının değişik söz ve davranışlarından söz edilmektedir. Örneğin, Hz. Musa'nın söz ve davranışları Kur'an'da yer aldığı gibi, Firavun'un söz ve davranışları da aynı şekilde yer almaktadır

Ancak, bu söz ve davranışların bir kısmı doğru addedilip, tasvip görürken diğer bir kısmı yanlış görülüp, kötülenmektedir.

Peki, değişik şahıslara atıfla dile getirilen bu sözlerin Kur'an'daki statüsünü nasıl anlamalı? Onlar da Allah'ın kelamı olarak mı düşünülmelidir? Başka şahıslara atıfla dile getirilmelerine karşın, bunların Allah tarafından, deyim yerindeyse, dile getirilmesinin onları bir anlamda ilahi kelamın bir parçası yapacağı açık olsa da, bundan daha önemli olarak göz önünde bulundurulması gereken husus, aktarılan bu ifadeler hakkında Allah tarafından verilen açık veya kapalı doğruluk değerleri/yargılarıdır. Kâfirlerin, müşriklerin veya münafıkların söyledikleri birtakım şeylerin sırf Kur'an'da yer almalarından dolayı onlar hakkında olumlayıcı bir sonuca varmak veya onları ilahi doğrular olarak görmek saçma olacağı gibi, böyle bir şey, Kur'an'ın onları dile getirme amacıyla da bütünüyle çelişecektir. Dolaylı bir anlatımla dile getirilen bu sözlerin doğruluk değerleri, Allah'ın bu sözler hakkında verdiği (olumsuzlayıcı) yargılardan bağımsız düşünülemez ve onları ilahi kelamın bir parçası yapan da bu olsa gerektir. Bir başka deyişle, Kur'an'ın menfi bir bağlamda dile getirdiği ifadeler, gramatik olarak "....." şeklinde tırnak içine alındıktan sonra *yanlıştır* yargısıyla tamamlanan ifadelerdir. Dolayısıyla, bu tür ifadeler Kur'an metninde yer alsa da, burada özsel olan, Allah'ın Kur'an'da onlar hakkında vermiş olduğu yargıdır.

Kur'an'ın müspet bir bağlamda (örneğin, değişik peygamberlerden) aktardığı ifadelere gelince, bunların da, Kur'an metninde yer almalarına rağmen, Kur'an vahyi karşısındaki herhangi bir etkinliğinden söz edilemez. Ancak, olumlu bir çerçevede aktarılan bu ifadelerin statüsü yukarıda değinilen Kur'an'ın olumsuzladığı ifadelerden farklıdır. Kur'an'ın müspet bir bağlamda dile getirdiği bu ifadeler de, gramatik olarak "....." şeklinde tırnak içine alındıktan sonra *doğrudur* yargısıyla tamamlanan ifadelerdir. Bu durumda, 'doğru' olmak niteliğine sahip bu ifadeleri dile getiren insanların bilişsel faaliyetlerinin Kur'an vahyi üzerindeki bir etkinliğinden söz edilemez mi? Kanımca bu sorunun yanıtı yine, daha önce değindiğimiz, Allah ile insan arasındaki özsel ontolojik farklılığa referansla açıklanmalıdır. Kur'an'ın her şeyi bilen bir varlık olan Allah'ın kelamı olduğunu kabul ettiğimizde, insanlara malum olan ve yine onlar tarafından dile getirilen kimi doğruların, Allah tarafından Kur'an'da dile getirilmesinden onların Kur'an üzerinde bir şekilde etkin oldukları sonucuna varılamaz. İnsanların, sözgelimi, $7 + 5 = 12$ veya $Su = H_2O$ şeklindeki bir doğruyu keşfetmelerinin ve bunu dile getirmelerinin alim-i mutlak olan Allah için bir yenilik veya katkı ifade etmesi imkânsız olduğu için, bu tür şeylerin Kur'an vahyi üzerinde etkin olduğunu veya olabileceğini düşünmek anlamsızdır. Sonuç olarak, Kur'an'ın (ilk) muhataplarının entelektüel faaliyetlerinin bir sonucu olan bazı ifadelerin Kur'an'da yer almasının onun metni üzerinde bir şekilde etkide bulunduğu gibi bir sonuca varılsa da, onların bu entelektüel etkinliklerinin Kur'an'daki ifadelerin doğruluk değerlerini belirlemede etkin veya belirleyici bir rol oynadıkları düşünülemez.

Kur'an vahyinin ilk muhataplarının entelektüel faaliyetlerinin Kur'an metninin oluşumunda belirleyici bir öğe olup olmadığı bir başka açıdan da düşünülebilir: Kur'an vahyi muhataplarının (genel olarak hitap ettiği bütün insanların) bilinç ve biliş düzeyini dikkate alarak nazil olmuştur, denilebilir. Bu doğrudur, fakat Kur'an'da ifadesini bulan doğruların muhataplarının anlayabilecekleri şekilde, onlara malum olan birtakım şeylere dayandırılmış olması da, son derece doğaldır. Dolayısıyla, Kur'an'ın, ilk muhataplarının sahip olduğu değişik bilgilerini dikkate aldığını düşünmekte temelde bir sorun yoktur. Yalnız, bu olgunun Kur'an vahyinin ihtiva ettiği doğrulara dikey veya yatay anlamda herhangi bir sınırlama getirdiği söylenemez. Yine buradan, bazı müsteşriklerin zaman zaman dile getirdikleri gibi, Kur'an'ın, ilk muhataplarının, sözgelimi, kozmolojik inanç veya kanaatlerindeki doğruluk ve yanlışlığını dikkate almaksızın onları temel veri olarak kabul edip (doğru varsayarak) mesajını, daha sonraki dönemlerde yanlışlanabilecek bilgilere dayandırdığı düşünmek yanlıştır. Her şeyi bilen bir varlığın bir doğruyu yanlış bir inanç veya kanaate dayandırması veya böyle bir yolla açıklaması/desteklemesi beklenemez. Aynı şey, Kur'an'da yer alan çeşitli kıssalar için de geçerlidir. Kur'an'da aksi belirtilmedikçe, aktarılan kıssaların tarihsel gerçeklikle bağdaşmadığını ve bağdaşmayabileceğini düşünmek, Allah'ın tarihsel hâdiseleri/olguları olduklarından farklı bir biçimde aktarabileceği anlamına gelir; ki bu, İslam'ın Tanrı tasavvuruyla bağdaşmaz.

Kur'an vahyinin belli tarihsel-toplumsal koşullarda nazil olmuş olması, Kur'an metninin anlaşılması ve yorumlanmasında göz önünde bulundurulması gereken bir olgu mudur?

Evet. Kur'an vahyinin hitabının nüzûl dönemiyle sınırlandırılmaması olgusu, onun nazil olduğu tarihsel-toplumsal bağlamın göz ardı edilebileceğini ifade etmeyeceği bir yana, bu bağlamı dikkate almak onun doğru anlaşılması ve yorumlanması için kaçınılmazdır. Nasıl ki, Kur'an vahyinin belli bir tarihsel-toplumsal dönemde nazil olması onun hitabını böyle bir dönemle sınırlandırmıyorsa, aynı şekilde Kur'an'ın daha sonraki dönemlerdeki toplumlara hitap ettiği düşüncesi de onun belli bir tarihsel-toplumsal dönemde nazil olduğu düşüncesini geçersiz veya önemsiz kılmaz. Aksine, daha sonraki dönemlerdeki insanların Kur'an vahyini anlamaları, bir ölçüde kaçınılmaz olarak, nazil olduğu dönemin tarihsel, toplumsal, kültürel, dilsel ve coğrafi koşullarını dikkate alınmasıyla mümkün olabilir.

Evvela, Kur'an metninin göndermede bulunduğu birtakım olgular nazil olduğu döneme ilişkin olup, bu olguların tarihsel-toplumsal boyutları dikkate alınmaksızın, onlar hakkındaki hükümleri veya değerlendirmeleri anlaşılamaz. Örneğin, Kur'an'daki 'şirk' kavramını anlayabilmek için o dönemdeki putperestlik ve benzeri olguları dikkate almak kaçınılmaz olduğu gibi, 'şirk' bu ve benzeri olgulardan bağımsız bir şekilde kavramsallaştırılamaz. Ve böyle bir kavramsallaştırma yapılmaksızın da hangi olguların böyle bir kavramsal içeri-

ğe uygun düştüğü de gereğince saptanamaz. Benzer şekilde, Kur'an'ın göndermede bulunduğu, diğer birçok olgu ve hâdise ancak nazil olduğu bölgenin (Arap yarımadasının) tarihsel, toplumsal, coğrafi ve dilsel koşulları ve diğer bölgelerle olan ilişkileri dikkate alınarak anlaşılabilir: Kur'an'da ifadesini bulan yerler/yerleşim birimleri, bu yerlerin toplumsal, kültürel yapıları ve coğrafi koşulları vb. Benzer şekilde Kur'an'ın daha önceki topluluklara ilişkin değerlendirmelerini doğru anlayabilmek için, o toplulukların içinde yaşadığı tarihsel, toplumsal, coğrafi vb. dikkate almak gerekir; ki Kur'an'ın kendisi de zaman zaman bu koşullar hakkında bilgi vererek değerlendirmeler sunmaktadır.

Kur'an'ın nazil olduğu dönemin dilsel olgusu burada ayrıcalıklı bir yere sahip görünmektedir. Allah'ın bir topluma, ancak o toplumun kendi diliyle hitap edebileceğini temel bir doğru olarak göz önüne aldığımızda, Kur'an metninin anlaşılması ancak o dönemin dilsel (sentaktik, semantik, pragmatik vb.) olgularının doğru anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Kur'an'ın belli tarihsel-toplumsal koşullarda yaşamış insanların kullandığı dili esas alması, o dilin unsurlarına kendi içeriklerini yüklemediği/yükleyemeyeceği anlamına gelmez. Bu tür şeyler Kur'an'ın kendi bütünselliğinden ve Hz. Peygamber'in pratiklerinden çıkarsanabilecek şeylerdir. Bu bağlamda, etimolojik çalışmalar da son derece gerekli olmakla birlikte, böyle bir çaba kendi başına yeterli değildir. Bir kelimenin türediği/türetildiği kökün neyi ifade ettiği kadar, belki de daha önemli olan, o kelimeye hangi anlamın yüklendiği ve o dönemde onunla neyin anlaşıldığıdır.

Öyleyse, Kur'an sözcüklerinin semantik nitelikleri (içlemi), ancak o dönemde kurulması amaçlanan anlamsal bağın ortaya çıkarılmasıyla belirlenebilir ve bu anlamsal bağ da önemli ölçüde Hz. Peygamber'in anlayışı ve bireysel-toplumsal pratikleriyle kurulabilir. Bir başka ifadeyle, ilahi hitap ile insan anlığı arasındaki semantik bir içeriğin doğru kavranmasında Hz. Peygamber'in anlığı ve anlayışı hayati bir işlev görmektedir. Bu durum Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilen şeyi anlamama veya yanlış anlama ihtimalini ortadan kaldırdığından, onun Kur'an anlayışına ve yorumlayışına da *paradigmatik* bir statü kazandırmaktadır. Öyleyse, ilkesel olarak, Kur'an'ın daha sonraki herhangi bir doğru anlaşılması Hz. Peygamber'in anlayışıyla çelişemez. Dolayısıyla, Kur'an'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması, ancak ilahi hitabın öngördüğü anlamsal içeriklerin (içlemlerin) kavranmasıyla; bu anlamsal içerikler de temelde ancak o dönemde toplumun kullanıldığı dil ile Hz. Peygamber'in bu dil vasıtasıyla ilahi hitabı nasıl anlayıp, uyguladığına bağlı olarak anlaşılabilir. Temelde epistemik bir faaliyet olan Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması çabası, ancak bu yolla ilahi hitabın anlamsal içeriklerine nüfuz edebilir ve ancak bu yolla Kur'an metninin dilsel (sentaktik, semantik, pragmatik vb.) nitelikleri belirlenebilir.

islâmiyât VII (2004), sayı 1, s. 155-170

Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları

MUSTAFA DEMİRCİ
DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mustdemirci@hotmail.com

özet
Hz. Osman devrindeki fitne olaylarına ilişkin geleneksel yaklaşım; olayların Müslüman olmayan çevrelerin tertip ve tahriki olduğu şeklindedir. Hâlbuki hâdiselerin gelişim ve aktörlerine baktığımızda, sanılanın aksine, İslam toplumunun içinden geçtiği sosyal, siyasal ve iktisadi şartların değişmesinden kaynaklandığını ortaya koyar. Çünkü muhalefet merkezleri Kûfe, Basra ve Fustat gibi garnizonlar ve Medine idi. Tartışmaların odağında ise 'fey'in tekelleşmesi ve idari atamalardaki keyfilik konuları vardır. Hz. Ömer, Müslümanların fethedilen yerlere dağılmalarını ve mal edinmelerini sınırlandırmıştı. Hz. Osman ise daha serbest bir politika izleyerek daha önceki sınırlamaları kaldırmıştır. Daha önce cari olan 'ümmet feyi' anlayışının yerine, 'devlet feyi' anlayışını uygulamaya koymuştur. Bu olay, sosyal ve ekonomik alanda hızlı bir değişime yol açtı. Sonuçta fey ekseninde Müslümanlar arasında üç farklı eğilim ortaya çıktı: Fetihlere katılan ve garnizonlarda yaşayan kabileler feyi, 'ganimet'; Medine'deki Hz. Peygamber'in ashabı ise feyi, 'ümmet malı' olarak görüyordu. Hz. Osman'ın başında bulunduğu merkezî hükümet ise feyi, 'devlet malı' olarak görüyor, bundan dolayı da bu mallar üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunuyordu. Merkezî hükümetin fey üzerindeki bu tasarrufları muhalifler tarafından haklarının gasbı olarak algılanmış ve kabileciliği de tetikleyerek isyana dönüşmüştür.

anahtar kelimeler
Hz. Osman, Fey, İlk Fitne, Kabilecilik, Sosyal Devlet

Tarihte büyük yankı uyandırmış hâdiselerin gerçek sebeplerini anlamak için, olayların cereyan ettiği toplumsal zeminin ve iktisadi şartların etraflıca tanınması ve ortaya konması gerekir. Bu yapılamadığı takdirde sosyal yapıdan ve iktisadi şartlardan kaynaklanan pek çok olay, birtakım gizli ellerin tertibiymiş gibi algılanır. Hz. Osman devri olayları, sahabeyi koruma hassasiyeti içinde ele alınageldiğinden, bütün suç Abdullâh b. Sebe'ye yükletilmiş ve bu devirdeki fitnenin gerçek sebeplerine ilişkin sağlıklı değerlendirmeler yapılamamıştır.[1] Bu

[1] Bu konuda en ilginç yaklaşım Seyf b. Ömer'in rivayetidir. Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk* (11 cilt), thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut 1964, IV.

çalışmamızda geleneksel yaklaşımlara sosyal ve iktisadi konuları da katarak Hz. Osman devrindeki olayları anlamaya çalışacağız.

1. Ordugâhlarda Şikayetlerin Başlaması

Hz. Osman zamanında gerçekte neler olduğunun doğru bir tespitinin yapılabilmesi için şikayetlerin başladığı garnizon şehirlerin yapısının iyi anlaşılması gerekir. Çünkü muhalefet eski Bizans ve Sasanî idaresinin bâkiyeleri durumundaki sınıflar arasından değil, bilakis fetihleri gerçekleştiren kabilelerin yaşadığı Basra, Kûfe, Fustat ve Medine'den çıkmıştır. Hz. Ömer zamanında Basra[2], Kûfe[3] ve Fustat[4] şehirleri, savaşa katılan kabilelerin aileleri ile birlikte yaşamaları için ordugâh olarak kurulmuş; kabileler Hz. Ömer tarafından görevlendirilen nesep alimlerince belirlenen yakınlıklara göre yerleştirilmişti. Kuruluş yıllarında şehir görüntüsünden oldukça uzaktı; kamıştan yapılmış evlerde oturan gaziler, bahar ayı ile beraber savaşa çıktıklarında bu evleri sökerler, kamışları demetler halinde bırakırlar, döndüklerinde tekrar evlerini yeniden kurarlardı. Sık sık çıkan yangınlarda şehir birkaç defa toptan yok olduğundan Ebû Mûsâ el-Eş'arî zamanında kerpiç ve tuğladan evler yapılmaya başlanmıştır[5]

Bu şehirlerde yaşayanların çoğunluğu fetihler için çölden çıkmış, daha sonra da buraya yerleşmiş bedevi kabilelerden oluşuyordu. Hz. Ömer bunların dışarı çıkmalarını, ziraatçılıkla uğraşmalarını ve toprak edinmeleri yasaklamıştı. Geçimleri, savaş ganimetleri ve Dîvân'dan kendileri ile birlikte çocuklarına ve hanımlarına bağlanan maaşlardı.[6] Nüfusun çoğunluğu bedevilerden oluştuğundan; şehirde göçebelikten yerleşik hayata; hayvancılıktan devletin verdiği maaşa bağlı bir hayat tarzına dönüşen bir süreç yaşanıyordu. Bedeviler, ilk defa yönlendiren ve emir veren bir devlet otoritesi ile tanışıyorlardı. Bir kısmı İs-

240-254. Bu rivayetin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (3 cilt), çev. Komisyon, İz Yay. İstanbul 1993, I. 311-313. Seyf b. Ömer'in rivayetleri toplanarak kitap hâline getirilmiştir. Bkz. Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve vaḳ'atu'l-cemel*, thk. A. Ratip Armuş, Beyrut 1391.

[2] Basra, Utbe b. Gazvân tarafından H. 14 (635) yılında ordugâh olarak kurulan şehir, Irak fetihlerinde önemli bir üs vazifesi gördü. Fetihler tamamlandıktan sonra H. 16 (637) yılında yerleşime açıldı. Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'ẕ-ẕeheb* (4 cilt), thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhâmid, Mısır 1964, II. 328-329; Yâkut el-Hamevî, I. 432-433; Abdülhalik Bakır, "Basra", *DİA*, V. 109.

[3] Kûfe, Güney Irak'ta Fırat'ın batı kolu üzerinde Kâdisiye zaferinden sonra Müslümanların hem elde ettikleri topraklardaki halkı idare edebilmek, hem de Medine ile kolay irtibat sağlayabilmek için kurulan şehirlerden birisidir. Bkz. Zettersteen, *K.V.*, *İ.A*, "Kûfe", *İA*, VI. 964; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (5 cilt), Beyrut 1975, IV. 491.

[4] Fustat: Mısırın fethi sırasında askerî çadırların kurulduğu yerde sahabeler tarafından inşâ edildiğinden bu adı almıştır. Bkz. Abdurrahmân b. Abdullâh İbn Abdulhakem, (ö. 257/870), *Futûḥu Mışr ve aḫbāruhā*, thk. Muhammed Huceyrî, Beyrut 1996, 179 vd.; Ahmed b. Alî el-Makrîzî (ö. 845/1441), *el-Mevā'iz ve'l-i'tibār bi ẕikri'l-ḫıṭāṭ ve'l-āṯar* (2 cilt), Beyrut t.y, I. 296-299.

[5] Taberî, IV. 14-15; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzurî (ö. 279/892-3), *Futûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1987, s. 498-9.

[6] Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitābu'l-ḫarāc*, s. 84; Ebû Ubeyd, *Emvāl*, s. 258; Mustafa Fayda, "Hz. Ömer Devrinde Divan Teşkilatı", *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1989, II. 168 vd.

lam'la yeni tanıştığından kabile bağlılık ve alışkanlıkları özellikle siyasi ve sosyal olaylarda daha belirleyici olabiliyordu. Mu'âviye'nin Mâlik b. Eşter'e söylediği şu sözler onların Müslümanlıktan çok bedevi karakterlerini açıkça göstermektedir; "kabilenin sözcüsü olmana rağmen sen ne aptal bir adamsın. Ben sana İslam'dan bahsediyorum, sen ise bana câhiliyeden söz ediyorsun...". Onlar hakkında Halife'ye yazdığı raporda da şu değerlendirmede bulunur: "Bana gelenlerin ne akılları var, ne de dinleri. İslam onlara sanki ağır geliyor, adalet sıkıntı veriyor. Konuşurken ne Allah'tan bir arzuları var ne de herhangi bir delile dayanıyorlar. Bütün işleri fitne-fucür çıkarmak. Bunlardan insanlara ancak zarar gelir." Şehirde vali, kadı ve haraç görevlileri bulunsa da kritik zamanlarda esas söz sahipleri kabile reisleriydi. Hz. Osman'ın Kûfe valisi, şehirdeki durumu halifeye bildirirken "ben Kûfe'de Mâlik b. Eşter, Kurralar ve sefihler onunla birlikte olduğu müddetçe hiçbir şeye malik değilim. Emrimi reddediyorlar, doğru işlerimi ayıplıyorlar. Bunlar şehrin en belalı kimseleridir. Şurta görevlimi bile dövdüler" diye yazmıştı.[7]

1.1. Kûfe'deki Gelişmeler

Kronolojik olarak olaylar takip edildiğinde, Kûfe'deki ilk şikayetlerin daha Hz. Ömer zamanında başladığı görülür.[8] Hz. Osman zamanındaki Kûfelilerin ilk şikayetleri, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın azledilerek Hz. Osman'ın anne bir kardeşi olan Velîd b. Ukbe'yi vali olarak atanmasıyla başlamıştır. Bu atama için Kûfeliler: "Allah Resulünün sadık, tecrübeli ve mülayim bir dostunu azlederek fâcir, akmak ve serseri kardeşini görevlendirdi," demişlerdi. Bu atamadan sonra, Kûfe'de Halife'nin haktan saptığını, salih kimselerin görevden alınıp şerirlerin atandığını söyleyerek Osman'ın azledilip yerine Hz. Ali'nin halife olması gerektiğini ifade eden sesler yükselmeye başlamıştı.[9]

Vali Ukbe'nin Beytu'l-mâl'dan aldığı borçları geri ödememesi ve keyfî harcamalarından dolayı Beytu'l-mâl'dan sorumlu olan Abdullâh b. Mes'ûd ile arasında anlaşmazlık çıkmıştı. Vali, durumu Halife'ye bildirince, Hz. Osman, İbn Mes'ûd'a "sen ancak bizim hazinedârımızsın, hazineden aldığı şeyler konusunda valiye karşı çıkma" diye yazmıştı. Abdullâh b. Mes'ûd da "Ben kendimi Müslümanların hazinedarı zannediyordum, sizin özel hazine görevliniz isem buna ihtiyacım yoktur" diyerek hazine anahtarlarını atmıştır. İbn Mes'ûd, Medine'ye geldiğinde minberde konuşma yapan Halife onu görünce "İşte kara böcek geldi," diyerek hakaret ettiği, dövdürüp maaşını kestiği ve kindar bir tavır takındığı; bu yüzden başta Hz. Ali ve Hz. Âişe olmak üzere ashab ile Halife arasında sert tartışmaların yaşandığı nakledilir.[10] Daha sonra Kûfe valisinin na-

[7] İbn A'sem el-Kûfî (ö. 314/926), *Kitâbu'l-futûḥ* (8 cilt), Haydarâbâd 1967, II. 172.

[8] Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, s. 398, 400.

[9] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Suheyl Zekkâr, Riyad Zirikli, Beyrut 1996, VI. 139.

[10] Abdullâh b. Mes'ûd'un ölmeden (H.32) Halife'ye hakkını helal etmediğini ve cenazesine gelmemesini vasiyet ettiğini zikrederler. *Age.*, VI. 146-7; Ahmed b. Muhammed b. Abdurrabbih, *'İḳ-*

mazda sarhoş olduğunu anlayan cemaat, vali sarhoş hâlde iken elinden mührü almışlar ve Hz. Osman'a götürerek azlettirmişlerdi. Fakat Halife valinin cezalandırılması konusunda gevşek davranınca, Medine'de aleyhine tepkiler artmaya başlamış, sonunda cezayı uygulamak zorunda kalmıştı.[11]

Hz. Osman Velîd'in yerine vali olarak yine Emevi ailesinden Sa'îd b. el-Âs'ı atadı (H. 30/650-651)[12] Şehirde durum kritik olduğundan vâli Kûfe'nin önde gelenleri, kabile şeyhleri ve kurrâlarla oturur kalkardı. Bir tartışmada[13] vali Sa'îd kızgınlıkla "Irak arazileri (Sevâd bölgesi) Kureyş'in çiftliğidir," demesi üzerine, ortalık bir anda kızışmış; Mâlik b. Eşter sert bir şekilde; "Sen nasıl oluyor da Allah'ın bize kılıçlarımızla ihsan etmiş olduğu bu toprakları, senin ve kabilenin çiftliği olduğunu söylüyorsun?!" diye karşılık vermiş, aralarında kavga çıkmıştı. Kûfe valisinin "Sevâd Kureyş'in çiftliğidir" sözünün bu denli bir tepki doğurması, konunun daha önce birikmiş bir boyutunun olduğunu akla getirir. Konu üzerinde daha sonra durulacaktır.[14]

Bu olaydan sonra şehirdeki kabileler arasında kavgalar başlamış, muhalefet gün geçtikçe artmış ve valinin otoritesi tümüyle kaybolmuştu.[15] Valiye muhalif olanlar huzuruna giderek; "Allah'ın fey olarak verdiklerini senin ve adamlarının özel çiftliği olmasını istiyorsun. Unutma herkese ne düşerse sana da o düşecektir" demişlerdi. Ayrıca Kûfe'deki kabile şeyhleri, eşraftan kimseler ve kurrâ toplanarak Halife Hz. Osman'a yazdıkları mektupta: "Seni fitneye karşı uyarıyoruz. Hayırlılarımızı sürdün, dedenin oğullarından şerli insanları başımıza bela ettin, feylerimizi düşmanlarımıza dağıttın, imtiyazları tekelleştirdin, gökyüzünün yağdırdığını, yeryüzünün bitirdiğini tekeline aldın. Ülkemize ve feylerimize bunu yapmaya devam edersen, aramızdaki hükmü Allah verecektir," diyerek Halife'yi uyarmışlardı.[16]

Mes'ûdî, başlarında Mâlik b. el-Eşter'in bulunduğu 70 kişilik bir heyetin vali ile ilgili şikayetlerini bildirmek için Medine'ye geldiklerini, günlerce Medine'de kaldıklarını, fakat Halife Hz. Osman'ın Kûfe valisi hakkındaki şikayetleri dikkate almadığını aktarır. Bir dizi tedbir ve önemli kararın alındığı vâliler toplantısı da bu esnada yapılır. Bu toplantıda alınan kararlar Kûfe'deki isyanın fitilini ateşlemiştir.[17] Validen önce Kûfe'ye dönen Mâlik b. Eşter, Cuma günü mescitte şöyle bir konuşma yapar: "Ey ahali! Ben, Halife Osman'ın yanından geliyorum. Sa'îd onunla kadınlarınıza ve çocuklarınıza verilen maaşların 100

du'l-ferîd (7 cilt), nşr. A. Emîn-İ. Ebyarî-A. Zeyn, Kahire 1971, IV. 306; Ebî Hilâl Hasan el-Askerî, *el-Evâ'il*, nşr. A. Gâlib Mekkî, Beyrut 1997, s.136.

[11] *Age*., VI. 140-145; Mesûdî, II. 341.

[12] Taberî, IV. 279; İbnu'l-Esîr, III. 113.

[13] Bkz. Taberî, IV. 323; Belâzurî, VI. 152; İbnu'l-Esîr, III. 143-144.

[14] Bu ıktâ'larda kime hangi bölgelerin verildiğine ilişkin bkz. İbn Abdurabbih, *'İḳdu'l-ferîd*, IV. 283; Askerî, s.129.

[15] Taberî, IV. 323; Belâzurî, VI. 152; İbnu'l-Esîr, III. 143-144.

[16] Mektubun metni için bkz. İbn A'sem, II. 178-182.

[17] Mes'ûdî, II. 342-343

dirhem eksiltilmesi ve İslam uğrunda güçlüklerle karşılaşmış olanların maaşlarının (2500 dirhemden) 2000'e indirilmesi, ganimetlerin de Kureyş'e peşkeş çekilmesi konusunda görüşmeler yaparken bırakıp geldim. Orada bu karara karşı çıkanlar oldu, ama aldırış etmediler. O, feylerinizi Kureyş'in çiftliği sanıyor."[18] Bu haber duyulur duyulmaz şehir çalkalanmaya başlar ve Medine'den dönen vâli Sa'îd b. el-Âs şehre sokulmaz, yerine Ebû Mûsâ el-Eş'arî atanır.[19]

1.2. Basra'daki Gelişmeler

Basra'daki gelişmelerle ilgili bilgiler oldukça azdır. H. 29 yılında Halife Osman'ın halasının oğlu, henüz 24 yaşlarındaki Abdullâh b. Âmir b. Kureyz'in[20] Basra'ya vali olarak atandığı haberini alan eski vâli Ebû Mûsa el-Eş'arî yaptığı konuşmada şöyle der: "Size Kureyş içinde çok sayıda dayıları, amcaları ve dedeleri olan bir veled vali olarak geliyor."[21]

Vali Abdullâh zamanında Basra küçük bir ordugâh olmaktan çıkarak doğu eyaletlerinin idari ve iktisadi merkezi hâline geldi. Özellikle Kureyş ileri gelenlerinin burada toprağa yatırım yapmasına izin verilmesi, bölgede zenginliğin ve ticaretin gelişmesine yol açtı. Başta Zubeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullâh olmak üzere çok sayıda yatırımcı bölgede geniş topraklar ele geçirdiler.[22] Öte taraftan Basra'daki tepkinin temelinde, muhtemelen bu zenginleşmenin ortaya çıkardığı farklılık ve Hz. Osman tarafından burada verilen iktâ'lar vardır. Tarihçiler Basra'daki muhalefetin sebebini İbn Sebe'ye bağladıklarından, buradaki esas şikayet sebepleri kaynaklara yansımamıştır.[23]

1.3. Fustat'taki Gelişmeler

Mısırlıların şikayetlerine geniş yer veren Ömer b. Şebbe'nin rivayetine göre, problemin baş müsebbibi, Hz. Osman'ın azatlısı Muhammed b. Huzeyfe'dir.[24] İbn Şebbe, Kûfe'de olduğu gibi, Fustatlıların da Halife'ye yazdıkları bir mektubu aktarır. Halîfe b. Hayyât, bu mektubun maddelerinin Medine görüşmeleri sonunda yazıldığını nakleder. Her iki mektubun muhtevaları aynı değilse de, ana konuları benzemektedir. Benzer şikayetler Ammâr b. Yâsir tarafından da Medine'de dile getirilmiştir.[25]

Buna göre Mısır'da toplanan vergi geliri Amr b. Âs'ın yerine atanan (27/648) Abdullâh b. Sa'd Ebî Serh zamanında, eski vergiye göre 2.000.000 dir-

[18] Taberî, IV. 331; İbnu'l-Esîr, III. 152-3.
[19] Taberî, IV. 331-332; İbnu'l-Esîr, III.151-3.
[20] Abdullâh b. Âmir'in hayatı için bkz. Mustafa Fayda, "Abdullâh b. Âmir", *DİA*, I. 84.
[21] Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târîḫu'l-Ya'ḳûbî* (2 cilt), thk. Abdulemîr Muhennâ, Beyrut 1993, II. 61; Taberî, IV. 264.
[22] Bkz. Belâzûri, *Futûḥ*, s. 504, 506, 522.
[23] Sâlih Ahmed Alî, *et-Tanẓîmâtu'l-ictimâ'iyye ve'l-iḳtiṣâdiyye fi'l-Basra*, Bağdat 1953, s. 25-28, 30-32.
[24] Ömer İbn Şebbe (ö. 235/849), *Târîḫu'l-Medîneti'l-munevvere* (2 cilt), thk. A. M. Dendul Yâsîn, S. Beyân, Beyrut 1996, II. s. 191.
[25] Ammâr'ın Mısır'a gönderilişi, şikâyetlere katılışı konusunda daha geniş bilgi için bkz. İbn Şebbe, s. 193-5.

hem daha artmıştı. Bu haber üzerine Hz. Osman: "bizim tohum bu yıl daha çok verdi," deyince, Amr b. Âs "süt sağılan meme kuruyacak" diye karşılık vermişti.[26] Gerçekten de valinin mali uygulamaları ve sert tavırları kısa zamanda halk nezdinde ve buradaki kabileler arasında geniş bir muhalefetin oluşmasına yol açmıştı.[27] Tâbiînden Sa'îd b. Museyyeb bu olaylarla ilgili bir soruyu cevaplarken, "Mısır'a Abdullâh b. Ebî Serh atandıktan iki yıl sonra (30/650), onun haksız tavırlarından şikayetler gelmeye başladı," demiştir.[28]

Hicrî 35 senesinde Kûfe'de olduğu gibi isyancılar, Vali Abdullâh Medine'deyken vekilini Fustat'tan çıkarırlar ve Halife aleyhine halkı tahrik etmeye başlarlar. Her yüz kişinin başında bir kişi olmak üzere, toplam 600 kişiyle Medine'ye doğru yola çıkarlar. Medine'den dönen valiyi de şehre sokmazlar.[29] İsyancılar Huzâa, Sa'd b. Bekr, Huzeyl, Cuheyne ve Muzeyne gibi en vahşi kabilelerin üyelerden[30] ve Enbat denilen Medineli çiftçilerden oluşmaktadır.

Mısırlıların şikayetleri daha çok Medine'de yapılan görüşmelerde gündeme gelir. Mısır'dan gelen isyancılar Halife Osman ile ilk karşılaşmalarında, 10. Yûnus suresi 59. ayetindeki "Size Allah mı izin verdi, yoksa Allah'a karşı yalan mı uyduruyorsunuz?" ifadelere dayanarak, Hz. Osman'a; "el koyduğun topraklar konusunda sana Allah mı izin verdi, yoksa Allah'a karşı yalan mı uyduruyorsun?" dediler. Hz. Osman da, bu ayetin konuyla ilgisi yok, dedi. Himâ konusunda ise, "benden önce Ömer, zekât develeri için himâ yapmıştı. Benim zamanımda zekâttan toplanan hayvanların sayısı arttığı için, mecburen himâ alanlarını artırdım," dedi. İsyancılar Medine ehlinden ehl-i zimmenin itadan maaş almamasını, çünkü bunun savaşa katılanlar ve ashabdan ihtiyaç sahiplerine verilmesi gerektiğini söylediler.[31] Halîfe b. Hayyât, aynı görüşmeyi ehl-i zimmetle ilgili kısma kadar aktardıktan sonra, Hz. Ali'nin başkanlığında 20 kadar sahabi ile Mısırlılar arasında yapılan görüşmenin sonucu olarak şu bilgileri aktarır: 1. Sürgün edilen kimseler geri dönecek, 2. Yoksul kimselere yardım edilecek, 3. Feyler artırılacak, 4. Dağıtımda eşitliğe riayet edilecek, 5. Güvenilir ve güçlü kimseler vali olacak."[32]

1.4. Şam'daki Tartışmalar

Şam, diğer şehirlerden farklı olarak bir garnizon değil, bilakis yerleşik sakinleri olan eski bir şehir idi. Bizans'ın askerî ve bürokratik kurumları, bu bölgede daha yerleşik bir devlet yapısı ortaya çıkarmıştı. Şehrin fethinden itibaren

[26] Makrîzî, I. 78.

[27] Suheylî, *Tarîḫ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih bölümü nr. 4356, varak 89a'dan naklen Ahmet Önkal, *Hz. Osman Döneminin Siyasi Problemleri* (yayınlanmamış proje çalışması), Konya 1994, s. 28.

[28] İbn Abdurrabbih, *'İḳdu'l-ferîd*, IV. 287-8.

[29] Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbu vulât-ı Mışr*, nşr. Rhuvon Guest, Kahire, ty., s. 14 vd.; Makrîzî, *age.*, I. 300; II. 334-335.

[30] İbn Abdurrabbih, *'İḳdu'l-ferîd*, IV. 300.

[31] Taberî, IV. 355, Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, trc. Abdulhalik Bakır, Ankara 2001, s.209-210.

[32] Halîfe b. Hayyât, s. 211.

de yaklaşık 15 yıl Mu'âviye tarafından yarı bağımsız bir şekilde kurumsallaşmıştı.[33] Buradaki tartışmanın niteliği diğer şehirlerden farklı olarak bir çevre hareketi değil, merkezin kendi içinde bir çatlamaydı. Diğer şehirlerde kabilevi sâiklerden kaynaklanan eleştiriler, burada, İslami değerler adına 'sosyal adaletçi' bir anlayışla, iktidarın 'asabiyetçi ve tekelci siyaset'ine karşı yapılıyordu. Muhalefet bayrağını, ashabın daha çok fakir kökenden ve kölelikten gelen Ubâde b. Sâmit ve Ebû Zerr el-Ğıfârî çekmekteydi. Bu durum Mekke dönemindeki davet sırasında oluşan ve kendilerini koruyacak kişiler bulamayan zayıfların saflarında belirginleşen İslami bilinç türünün bir uzantısıydı. Vaktiyle işkence gördükleri Kureyş önderleriyle bir defa daha karşı karşıya idiler. Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olan ve yirmi yıl sonra Osman'ın halifeliğiyle tekrar hakimiyeti ele almaya başlayan Ümeyyeoğulları, bu sahabiler arasında tekrar eski Mekke günlerine dönüş korkusu yaratmış olmalıdır. Emevi gençlerinin atanmasına, sürgündekilerinin geri getirilmesine ve ashabın yeni görevlerde yer almamasına yapılan vurgunun altında bu tür endişeler hissediliyor.[34]

Muhalefetin önderlerinden Ubâde b. Sâmit, Şam'da faiz uygulamalarına ve içki ticaretine karşı duyarsız kalan valiyi camide sert sözlerle eleştirmeye başlar. Bunun üzerine Ubâde, Halife'nin emriyle Medine'ye gönderilir.[35] O'nun bayraklaştırdığı slogan şuydu: "Resulullah'tan duydum; sizin maruf bildiğinizi münker, münker bildiğinizi de maruf görenler yönetici olacaklar. Allah'a isyan konusunda kula itaat yoktur."[36]

Bu sırada Mu'âviye, Hadrâ Sarayı'nı yaptırmıştı. Ebû Zerr, ona giderek; "Ey Mu'âviye! Bu yaptığın harcama Allah'ın malındansa bu hainliktir. Kendi malındansa israftır" dedi. Ebû Zerr'in özelde Mu'âviye'ye, genelde yönetime yönelik bu eleştirisi özde devlet anlayışındaki değişmeyle alâkalıydı. Sünni tarihçilerin İbn Sebe'ye bağlayarak aktardıklarına göre; İbn Sebe' Ebû Zerr'e gelerek Mu'âviye'nin "Mal, Allah'ın malıdır," dediğini aktarır. Bunu üzerine Ebû Zerr, Mu'âviye'ye giderek sen "Mal, Allah'ın malıdır diyormuşsun?" diye sorar. O da "Biz Allah'ın kulları değil miyiz? O hâlde mal da, yaratıklar da, emir de onundur," deyince; Ebû Zerr, hayır "Allah'ın malı" deme, ben o, "Allah'ın malı değildir" demiyorum; "Müslümanların malıdır" diyorum, der. Bundan sonra Ebû Zerr, Mu'âviye'nin bu sözle Müslümanların ismini yok ederek mallarına el koymak istediği yorumunu yapar.[37] Buradaki tartışma, önceki 'ümmet feyi' anlayışının Hz. Osman döneminde 'devlet feyi' anlayışına dönüşümünü simgelemektedir. Kûfe valisinin "Sevâd, Kureyş'in çiftliğidir" sözüyle Mu'âviye'nin sözü özde aynıdır. Ubâde b. Sâmit ile Ebû Zerr'in bu muhalefetlerini tarihçiler H. 30/650 yılı olayları içinde ve-

[33] İbn Şebbe, II. 177.

[34] Bkz. M. A. Câbirî, 438-9.

[35] Ebû'l-Kâsım Alî b. Hasan İbn Asâkîr (ö. 571/1175), *Tehẕību tārīẖi'd-Dımaşk el-Kebīr* (7 cilt), tehzib eden: Abdulkâdir Bedrân, Beyrut 1979, VII. 215.

[36] Askerî, s. 137.

[37] Ya'kûbî, II. 68; Mes'ûdî, III. 357-8;.

rirler. Bunun anlamı, henüz diğer garnizon şehirlerindeki büyük tartışmalar başlamadan Hz. Osman'ın siyaset biçimine karşı ilk muhalefetin, sahabilerin İslami ölçülerden sapıldığı ve adaletsizlik yapıldığı yönündeki muhalefetiyle olmuştur.

1.5. Medine'deki Muhalefet

Hz. Osman'a yönelen eleştirilerin önderleri, başta Hz. Ali, Talha b. Ubeydullâh, Zubeyr b. Avvâm, Abdurrahmân b. Avf, Abdullâh b. Mes'ûd, Hz. Âişe, Ammâr b. Yâsir, Ebû Zerr gibi ashabın önde gelen isimleridir.[38] Hz. Âişe'ye bu devrin yorumu sorulduğunda, "Osman'a üç konuda husumet güttük; gençleri ataması, himâ ve kırbaçla vurması" cevabını vermiştir.[39] Onun aleyhindeki eleştirilerin bir çoğu[40] gerçek sebepler değildi. Esas sebepler, yukarıda isimlerini saydığımız sahabilerin, yürürlüğe konan genel siyasete yönelik eleştirilerinde gizlidir. Mesela, Ammâr b. Yâsir ile bir grup Müslüman, yönetimdeki hoş olmayan uygulamaları Halife'ye ulaştırmak isterler. Diğerleri, Hz. Osman ve yanındakilerden sert bir tepkiyle karşılaşmaktan korktuklarından yolda Halife'nin huzuruna girmekten vazgeçerler. Ancak, Ammâr b. Yâsir elindeki kâğıt ile tek başına Halife'nin karşısına çıkarak şikayetlerini bizzat Halife'ye iletir. İbn Kuteybe mektubun içindekilere dair şu listeyi verir:[41]

1. Afrika'dan gelen ganimetin devlete verilen 1/5 hissesinin Mervân'a hibe edilmesi. Hâlbuki bunlar Allah, Resulü, miskinler, fakirler, Allah yolunda cihad edenler içindir.

2. Medine'de yaptırdığı yedi bina; Dâru Na'ile, Dâru Âişe, kendi çocuklarına ait olanlar ve Mervân'ın Zû'l-Haşeb'deki sarayı.

3. Devlet başkanının elindeki malların (*'imâretu'l-emvâl*) beşte biri Allah ve Resulü için vaciptir.

4. Ne tecrübesi ne de Allah Resulü ile yakınlığı (sahabi) olmayan genç Emevilerin önemli görevlere atamada öncelik tanıması.

5. Kûfe valisi Velîd b. Ukbe'nin sarhoş namaz kıldırmasına rağmen, cezalandırılmaması.

6. Hadd cezası gerektiren suçlarda ceza uygulamama veya geciktirme.

7. Ensar ve muhacirînin herhangi bir göreve atanmaması ve onlarla istişarede bulunulmaması, onun yerine kendi görüşleriyle yetinmesi.

8. Himâ arazilerinin genişletilmesi.

9. Devlet topraklarının (*ḳatā'i*) ve maaşların Allah Resulü ile birlikte olmayan ve fetihler sırasında savaşa katılmayan kimselere dağıtılması.

10. Hadd cezaları uygulanırken kamış yerine kamçının kullanılması.

Bu maddelerde, Medine'de Hz. Osman'ın uygulamalarından duyulan rahatsızlıklar kısaca özetlenmiştir. Mervân b. Muhammed, Halife'ye, Ammâr'ın hal-

[38] Taberî, IV. 283, İbnu'l-Esîr, III. 18-9; İbn Abdirabbih, IV. 307.
[39] Ahmed b. Hanbel, *Feḍâ'ilu'ṣ-ṣaḥâbe* (2 cilt), thk. V. Muhammed Abbâs, Medine 1983, I. 455.
[40] Ya'kûbî, II. 66; Askerî, s. 131-142.
[41] İbn Kuteybe, s. 50.

kı aleyhine kışkırttığını söylemesi üzerine Hz. Osman, "onu dövün" der ve Ammâr'ın aşırı bir şekilde dövüldüğü aktarılır. Mahzumoğulları Ammâr'ı alıp götürürken, "Ammâr ölürse, Ümeyyeoğullarından büyük bir kimseyi (muhtemelen Hz. Osman'ı kastederek) öldürecekleri" tehdidinde bulunurlar.[42] Ammâr'ın başına gelenler, Medine'deki herkesi Osman'dan nefret eder hâle gedirir ve mescitte ateşli tartışmalar yaşanır. Hatta ensardan bir kişi ayağa kalkarak; "Medine'de bir kısım insanlar, savaşmadıkları hâlde nasıl oluyor da maaş alıyor?" eleştirisine Hz. Osman, böyle bir uygulamanın olmadığı ve iddiaların asılsız olduğunu belirterek cevap verir.[43] H. 34/654 yılında Medine'de başta Talha ve Zubeyr gibi bazı sahabilerin garnizonlara mektuplar yazarak; "Allah'ın Kitabı, Peygamber'in Sünneti ve halifenin hükümleri değiştirilmiştir. Bu mektubu okuyanların bize gelmesini, hakkımızı alıp bize vermesini istiyoruz. Haklarımız gasp edildi, feylerimize el konuldu, işimiz engellendi," dedikleri rivayet edilir.[44]

Ayrıca Hz. Osman'ın Allah Resulü tarafından kovulan Hakem b. Ebî'l-Âs ve Abdullâh b. Sa'îd b. Ebî Serh'i geri getirdiği yetmezmiş gibi, bir de ibn Ebî Serh'i Mısır valiliğine ataması, Afrika ganimetlerinden 100.000 dirhemi Hakem b. Ebî'l-Âs'a ve oğluna bağışlaması, ayrıca Medine Pazarı'nı (*Mehrûz*) iki dirhem yevmiye ile geçimlik (*tu'me*) olarak vermesi tepkiyi büsbütün artırmıştır.[45] Halife'nin hazine mallarındaki keyfî tutumları yüzünden beytu'l-mâl görevlisi Abdullâh b. Erkâm, Halife minberde iken hazine anahtarlarını minbere asarak istifa etmiştir.

Hz. Osman ise bu tür eleştirilere; "Ömer sıkı davranmış ve ihtiyaç sahiplerini sıkıntı içinde bırakmışsa, ben ne yapayım",[46] "uygun bulduğum kararları uygulayamayacaksam ne diye halife oldum," diyerek cevaplamıştır.[47] Tarihçiler ise bu eleştirilere, onun mala mülke değer vermediği ve İslam için daha önce yapmış olduğu mali fedakârlıkları hatırlatılarak cevap verirken,[48] ashabın niçin bu kadar tepkisini çektiği sorusunu göz ardı etmişlerdir. İşin temelinde, devletin bütün zenginliklerini "ümmetin ortak malı" gören Müslüman toplumun; Hz. Osman'ın mali tasarruflarında ve siyasi önceliklerinde, önceki iki halife derecesinde hassasiyet göstermemesi karşısındaki tepkisi yatmaktadır.[49] Halife'ye karşı yükselen muhalefete ashabın aktif olarak katılması, olayların bir kışkırtma değil, Müslüman toplumun bilincinde kökleşen İslami değerler adına bir muhalefettir. Hz. Âişe'nin elinde Hz. Peygamber'in gömleği ile Mescid'de Hz. Osman'a "Peygamber'in gömleği eskimeden onun sünnetini ne kadar da hızlı eskittiniz," demesi, bu gidişata karşı bir tepkidir.[50] Ashabın Hz. Osman'a

[42] Mes'ûdî, III. 360; Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Alî Şîrî, Tahran 1992, s. 50; İbn Şebbe, II. 181; İbn Abdurrabbih, IV. 307.
[43] *Age.*, s. 52.
[44] *Age.*, s. 46.
[45] Askerî, s. 138; İbn Abdurrabbih, IV. 283.
[46] A. Önkal, s. 26.
[47] İbn Kuteybe, s. 46.
[48] İbn Şebbe, *Târîḫu'l-Medîne*, II. 189.
[49] A. Önkal, s. 26.
[50] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, VI. 209 (2477).

yönelttiği muhalefet, Hz. Peygamber ile başlayan, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile devam eden İslami siyasetten sapmaya karşı bir tepki niteliği taşır. Bu sebeple, rahatsızlık yaratan değişimin yönünü ve şeklini belirlemek için Hz. Ömer devrinde şekillenen ve Hz. Osman'ın devraldığı siyasi ve mali sistemi ortaya koymak gerekir.

2. Hz. Ömer'in Takip Ettiği İktisadi ve Sosyal Siyaset

Hz. Ömer, Müslümanların fetihlerle elde ettiği zenginlik ve siyasi gücün etkisiyle birtakım iç bunalımlara sürüklenmemesi için iki alanda sıkı tedbirler almaya çalışmıştı: Servet temerküzünün önüne geçmek ve sosyal değişimi zamana yaymak.

Birincisi, fethedilen topraklar konusu Medine'de tartışıldıkdan sonra (12/636-22/646), savaşa katılan ordu mensuplarının ve kabile reislerinin fethedilen arazilerin çiftçileriyle birlikte ganimet/enfâl olarak savaşa iştirak edenlere dağıtılması ısrarlarına rağmen,[51] Hz. Ömer bir dizi gerekçe sıralayarak bu toprakları eski sahiplerinin elinde bırakmıştır. Toprakların mülkiyeti ümmete vakfedildiğinden, alınan vergiler *fey'* adıyla Müslümanlara dağıtılmıştır.[52] Sahipsiz topraklar (savâfi) ise özel bir yönetime bırakılarak, geliri garnizonlardaki gazilere her yıl maaş (*'aṭā'*) olarak dağıtılıyordu. Halife Ömer bu toprakları, 'gazilerin feyi' olarak düşündüğünden[53] özel mülkiyete geçirilmesine (*iḳṭā'*) izin vermemiştir.[54] Bu gelirler, gaziler için ciddi bir gelir kaynağıydı.

Hz. Ebû Bekir bu tür dağıtımlarda herkese eşit hisse vermiştir. Hz. Ömer bunun için bir 'dîvân' kurdurarak 'İslam'ı kabul etmede öncelik' ve 'Peygamber'e yakınlık' prensibine göre dağıtım yapmıştı.[55] Bu dîvânın gelirleri fey malları olup maaşlar Basra, Kûfe ve Fustat'ta yerleştirilmiş olan gaziler ve ailelerine buradaki dîvânlar vasıtasıyla dağıtılıyordu.[56] Bedir'e katılanlara 5.000, Bedir ile Hudeybiye arasında Müslüman olanlara 4.000, Hudeybiye ile Ridde savaşları arasında Müslüman olanlara 3.000, Kâdisiye Savaşı ve Suriye'nin fethine katılanlara 2.500, bunun dışında kalanlara 1.000 dirhem tahsis edilmişti. Hz. Ömer'in ölümünden bir yıl önce, bu dağıtımın birtakım sakıncaları görülmeye başladığından, Hz. Ömer "Gelecek yıl yaşarsam maaşta herkesi eşit ya-

[51] Yahyâ b. Âdem, s. 41-43. Alî b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, Beyrut 1985 (Türkçesi: *el-Ahkâmü's-Sultâniye: İslâm'da Devlet ve Hilâfet Hukuku*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınları, İstanbul 1994, s. 161-162 (t. 242).

[52] İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, "fy'e" mad; Fîrûzâbâdî, *el-Ḳāmūsu'l-muhīt*, "fy'e" mad; Mustafa Fayda, "Fey'", *DİA*, XII. 511; Lokkegeard, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Lahor 1979², s. 40; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İstanbul 1989, s. 98-99.

[53] Taberî, IV. 30-31.

[54] Yahyâ b. Âdem, s. 79; Belâzurî, *Futūḥ*, s. 504-5.

[55] Gazilere katıldıkları savaşa göre maaş verilirken çocuklarına 100-200, hanımlarına 200-300 arası maaş veriliyordu. Şehre sonradan gelenlere (*revâfid*) ise 200 dirhem veriliyordu. Fakir ve miskinlerin aileleri için de ayda iki ceribe (yaklaşık 72 kg yiyecek) tahsis edilmişti. Bu miktarlarla ilgili kaynaklarda verilen bilgiler farklılık arz etmektedir. Krş. Ebû Yûsuf, s. 84, Ebû Ubeyd, s. 258; Ya'kûbî, *Tārīḫ*, II. 44-5; İbn A'sem, II. 176; İbnu'l-Esîr, III. 113.

[56] Ya'kûbî, II. 45-6.

pacağım. Kırmızıyı siyaha, Arabı aceme üstün tutmayacağım. Resulullah ve Ebû Bekir gibi yapacağım" demiş; fakat bu arzusunu gerçekleştiremeden vefat etmiştir.[57]

İkincisi ise Hz. Ömer, Müslüman toplumun fetihlerle ortaya çıkan yeni duruma intibakını belli bir sürece yayarak, zayıf durumdaki insanları, hızlı değişimin içinde ezdirmemek için Müslümanların fetihçi bir unsur olarak ziraatla uğraşmalarını yasaklamış, onları ordugâh şehirlere yerleştirmiş ve buradan çıkmalarını da engellemiştir. Bina ve ev yapımında, lüks malların kullanımında da birtakım yasaklar getirmiştir. Vali ve komutanlara mal beyanı zorunluluğu getirmiş, mallarında bilinmeyen bir artış olduğunda, mallarını müsadere etmiştir. Kısacası Hz. Ömer, yaşanılması kaçınılmaz gibi görünen büyük bir sosyal değişimin farkındaydı ve bunu zamana yayarak zararsız atlatmaya çalışıyordu.[58]

Bu çerçevede Hz. Ömer, Kureyşlileri Medine'de tutmuş, bütün ısrarlara ve baskılara rağmen Medine'den ayrılmalarına ve başka bölgelere göç etmelerine izin vermemiştir. İnsanların çoğunluğunun bedevi olduğu bir toplumda, ticarete son derece mahir olan Kureyş'e koyduğu bu kayıt, son derece anlamlıdır. Ölümünden sonra, "Kureyş ondan, o da Kureyş'ten usanmıştı," ifadesi, Ömer'in bu siyasetinin, Kureyş'in tüccar aristokrasisinin fetihler sonrası ortaya çıkan şartlar içindeki emel ve beklentilerinin önündeki yegâne engel olarak görüldüğünü açıklar. Hatta Muhammed Âbid el-Câbirî, Hz. Ömer'e yapılan suikastın arkasında bu tür ellerin olabileceğine dikkat çeker.[59]

Hz. Ömer devri ile Hz. Osman devri siyaseti karşılaştırıldığında da, bu iki devirde uygulanmakta olan siyasette köklü değişmelerin olduğu dikkat çeker, ki krizin sebeplerini burada aramak gerekir.

3. Hz. Osman'ın Sosyal ve Mali Siyasetindeki Değişmeler

Hz. Osman'ın uyguladığı siyaset bu sosyal ve iktisadi yapı üzerinde köklü değişimlere yol açtı. Bunların başında, fey toprak ve gelirlerinin satılmasına izin vermesi gelir. Yemenli savaş gazilerinden bazı kimseler Hz. Osman'a gelerek, Hicaz ve Tihame'de bıraktıkları topraklarına karşılık, Basra ve Kûfe'den toprak iktâ' etmesini istediler.[60] Ayrıca Kûfe'de feyle ilgili şikayetler de gelince, Hz. Osman "Ey Medineliler! İnsanlar fitneye dalıyorlar, uygun görürseniz size feylerinizi nakledeyim. Irak halkı ve fethe katılanlar, feylerini oturdukları bölgeden alsınlar mı?" diye sorar. Cemaat de "Peki ama, feylerimizi bize nasıl aktaracaksınız?" sorusunu sorarlar. Bunun üzerine Osman, "Hicaz'da bulunanlar karşılığında isteyenlerinkini satarız," der. Takas edilecek topraklar, eski devlet arazileri (*ṣavāfī*) olduğundan, en verimli ve gözde arazilerden oluşuyordu ve

[57] Geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Hz. Ömer Devrinde Divan Teşkilatı" *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi*, II. 168 vd.; Abdulazîz ed-Dûrî, "Divan" mad, *DİA*.

[58] Taberî, IV. 396-7.

[59] Muhammed el-Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 360.

[60] Yakut el-Hamevî, I. 209.

büyük bir rant söz konusuydu. Bu karar başlangıçta herkesi memnun eder.[61] Bunun üzerine Halife, fey topraklarının miktarlarının belirlenmesi ve merkeze bildirilmesi için eyaletlere mektuplar yazdı. Medine halkının hissesi ve arazisi ile gideceği yerdeki araziler karşılaştırıldı, kıymetleri takdir edildi, ücretleri ödendi. Buna karşılık Hicaz, Yemen, Hadramevt ve Mekke'deki toprakları satıldı.[62] Böylece fetihleri gerçekleştiren gazilerin gelir kaynakları kurutulurken, bu fırsatı iyi değerlendirenler kısa zamanda zengin oldu.

Hz. Osman'ın bu uygulaması bütün taşların yerinden oynamasına yol açmıştır. Çünkü toprağın kıymetini fark edemeyen ve ticari tecrübesi olmayan bedevilere karşı, Hz. Ömer'in Medine'den çıkmasını yasakladığı Kureyş bu fırsatı iyi değerlendirerek yaydan fırlamış ok gibi fethedilen bölgelerdeki verimli arazilere yatırım yapmaya başlamıştır. Bu durum hem iktisadi hem de siyasi gücün Kureyş'in tekeline geçmesini sağladı. Talha b. Ubeydullâh Hayber paylarının çoğunu ve Medine halkından Kâdisiye ve Medâ'in savaşına katılan fakat Medine'de ikamet eden gazilerin hisselerini satın aldı. Sevâd'daki Neşâsetec topraklarını da, Hicaz bölgesindeki topraklarla takas ederek ele geçirdi. Satın aldıkları arasında, Halife Osman'ın Eris Kuyusu karşılığında Irak'taki topraklarıyla, Mervân'a ıktâ' edilen yerler de vardı. Bunların çoğunu Yemen, Medine, Hadramevt, Mekke halklarından satın aldılar. Bunlardan Eş'âs b. Kays, Hadramevt'teki toprağına karşılık, Tizânabâd toprağını almıştı. Habbâb b. Eret'e ise eski topraklarına karşılık, Kûfe köylerinden İstîniya ıktâ' edilmişti.[63]

Hz. Osman'ın uygulamaya koyduğu bu uygulama hızlı bir sosyal ve iktisadi hareketliliğe yol açmış, buna bağlı olarak bir zenginler sınıfı ortaya çıkmıştır. Medine'de yaşayan Müslüman önderler ve bir kısım kabile reisleri, fırsatı iyi değerlendirerek büyük topraklar ele geçirdiler.[64] Öbür taraftan ümmete ait fey arazileri ve savâfî araziler bu yolla bir kısım şahısların eline geçti.[65] Talha b. Ubeydullâh'a dayandırılan bir yorumda, bu durum şöyle dile getirilmektedir:

> Bu yolla her kabileden bazı kimseler bulunduğu yerden bir şeyler satın aldı. Bunu oturduğu yerdekiyle değiştirmek istedi, bunu da yaptılar. Bu işlemi karşılıklı rıza ve hukuklarını gözeterek yaptılar. Fakat bu kabile üyelerinin İslam'a giriş önceliği ve çok payları olmadığından, önce Müslüman olanlar, idareciler ve sahabinin aldığı paraya ulaşmaları mümkün değildi. Bunlar maaş (*a'ṭā*) düzenindeki bu eşitsizliği içten içe eleştiriyorlardı, fakat karşı çıkacakları yeterli argümanları yoktu, genel hava da zaten aleyhlerine

[61] İbn Sa'd, III. 63

[62] Taberî, IV. 280-281; Ebû Ubeyd, s. 296 (t. 312); Humeyd b. Muhled b. Kuteybe b. Abdullâh b. Zenceveyh (ö. 247/861), *Kitābu'l-emvāl* (3 cilt), thk. Şâkir Zîb Feyyâz, Riyad 1406/1986, II. 632-633.

[63] Yakut el-Hamevî, ay.

[64] A. Önkal, s. 21.

[65] Taberî, IV. 280, 281; İbn Zenceveyh, II. 630. Ayrıca bkz. Habib Cenhânî, "İşkāliyyetu'l-mulkiyeti'l-'arḍ ve eseruhā fī taḥavvuli'l-iktişādī ctimā'ī fī muctema'i ṣadri'l-islām", *Dirāsātu't-tārihiyye*, XI. 35-36, s. 217-236.

idi. Karşılarına yeni kuşaktan birisi veya bir bedevi veya özgürlüğünü kazanmış birisi çıkarsa, onların sözleri hoşuna gider, onlar bolluk içinde diğer insanlar yoksulluk için de olunca sonunda kötülükler üstün geldi.[66]

Kaynaklar bu değişimden en çok faydalanan sahabilerin terekelerini verir. Mesela; Zubeyr b. Avvâm'ın, 59.800.000 dirhem para, 1000 köle, 1000 at (Hz. Ömer'in 500.000 dinarı çok gördüğünü hatırlayalım). Talha b. Ubeydullâh'ın, 30.000.000 dirhemlik servet, Irak'tan her gün için 1000 dinar gelir, Kûfe'de meşhur bir köşk, Medine'de inşâ edilmiş olan tuğla, kireç ve sacdan (abonaz) bir köşk. Öldüğünde hazinedarının yanında 2.200.000 dirhem para bırakmıştı. Abdurrahmân b. Avf öldüğünde kölelerinin çoğunu azat etti, Bedir ashabından kalan yüz kişiye 400'er dirhem verilmesini vasiyet etti, külçeler dolusu altın, 1000 deve, 100 at, 3000 koyun bırakmıştı. Dört hanımdan sadece birine düşen miras 80.000 dirhemdi. Medine'de geniş bir köşk bırakmıştı. Zeyd b. Sâbit öldüğünde geriye baltalarla parçalanabilen altın külçeleri bırakmıştı. Sa'd b. Ebî Vakkâs, 250.000 dinar miras bırakmıştı. Medine'deki yaptırdığı ev, teraslarla ve balkonlarla süslüydü.[67]

Çoğunluğu Mekkeli tüccarlardan oluşan ilk Müslümanlar servetlerini katlamak için yeni ufuklar elde ederken; Basra, Kûfe ve Fustat gibi şehirlerde yaşayan ve fetihlere iştirak etmiş olan bedevi kökenli gaziler, fetihler sırasında ele geçirmiş oldukları ganimet paralarının kıymetini bilmediğinden savurganlık içinde tüketmişler, bol ganimetli fetihlerin yavaşlamasıyla;[68] geçinmek için ellerinde sadece devletin tahsis ettiği maaş kalmıştı. Fırsatı kaçırdıklarını geç fark eden kabile üyeleri, kendilerinin mahrum bırakıldıklarını düşünmeye başladılar. Bu durum, yönetimi elinde bulunduran şehirli-Kureyş Arapları ile yönetilen durumundaki kabileler arasında bir gerginlik yarattı.

Tam bu gerginliklerin ortaya çıkmaya başladığı bir sırada Hz. Osman'ın ordugâh şehirlerdeki gazilerin maaşlarını kısmaya kalkışması, Kureyşli tüccarların Basra ve Kûfe civarında geniş topraklara sahip olmaya başlamaları, takas yoluyla devletin eline geçen *şavâfî* toprakların Ümeyye ailesinden bazı kimselere *ıḳṭâ'* edilmesi, öfkeyi büsbütün artırmıştır.[69] Bu şehirlerdeki kitleler zor koşullar içinde iken, Kureyşli Müslüman azınlığın olağanüstü servetler biriktirmiş olması, kabileler için dayanılmaz bir durum ortaya çıkarmıştır.[70] Bundan dolayı Kûfeliler, Vali Sa'îd b. el-Âs'ın huzuruna giderek: "Allah'ın fey olarak verdiklerini senin ve adamlarının özel çiftliği olmasını istiyorsun. Unutma herkese ne düşerse sana da o düşecektir," sözleri, bu gelişmeler karşısındaki tepkiyi gösterir. Aynı şahıslar, Hz. Osman'a yazdıkları mektupta şöyle diyorlardı:

[66] Taberî, IV. 281.
[67] Mes'ûdî, II. 350.
[68] Hz. Osman devrinde gerçekleştirilen fetihler için bkz. Adem Apak, "Hz. Osman Dönemi Fetihleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX (2000), sayı: 9.
[69] Taberî, III. 589, Ebû Yûsuf, s. 24.
[70] Abdulazîz ed-Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991, s.30.

> Seni fitneye karşı uyarıyoruz. Hayırlılarımızı sürdün, şerli insanları başımıza bela ettin, feylerimizi düşmanlarımıza dağıttın, imtiyazları tekelleştirdin, gökyüzünün yağdırdığını, yeryüzünün bitirdiğini tekeline aldın. Ülkemize ve feylerimize bunu yapmaya devam edersen, aramızdaki hükmü Allah verecektir.[71]

Bu ifadelerde, *fey'* ve *i'ṭā* siyasetindeki değişikliğe yönelik huzursuzluklar açıkça görülmektedir.[72] Hz. Osman'ın fey uygulamaları, haksız bir durum ortaya çıkarmıştı. Bu tekelleşmenin önüne geçerek, eski sosyal devleti yeniden geri istiyorlardı. Peygamber'in ve ilk iki halifenin çizgisinden sapmadan kastettikleri büyük oranda bu uygulamalardı. Yaşanan huzursuzluğun temelinde feyin bu şekilde, genelde devletin özelde ise Ümeyyeoğullarının elinde tekelleşmesi veya devletleştirilmesi yatmaktadır.[73] Takas sırasında fey toprakları devletin eline geçmiş, bu da devletin elinde büyük bir ekonomik rantın birikmesine, sonunda da bu imkânların iktidar yandaşlarınca paylaşıldığı görüntüsü ortaya çıkarmıştı. Fey anlayışında bir anlamda 'ümmetin feyi' anlayışından 'devletin feyi' anlayışına geçilmiştir.[74] Hz. Osman'ın savâfî arazilerini bazı şahıslara ıktâ' etmesi,[75] doğal olarak fey arazileri üzerinde bir devletleşme ve tekelleşme getirmiştir.[76] Bundan dolayı Hz. Osman, tarihe, "ilk defa ıktâ' veren kimse" olarak geçmiştir.[77]

4. Himâ (Koruluk) Toprakları Konusundaki Rahatsızlıklar

Himâ toprakları Mısır'dan gelen heyet tarafından dile getirilmişti. Hz. Âişe[78] ise bu olayları yorumlarken, "himâ yerlerini adamları için korudu, başkalarının faydalanamayacağı şekilde onlara öncelik tanımıştı." der.[79] Abdullâh b. Zubeyr zamanında (H. 64/683) Ezârika Haricilerinin Hz. Osman'a yönelik eleştirilerini sıralarken, "himâlar yaptı, yakınlarını kayırdı, gençleri atadı,"[80] sözleri, himâ topraklarının bu devirdeki fitne sebeplerinden biri olduğunu gösterir.

Himâ, hayvanların otlaması için ayrılan amme arazileridir.[81] Cahiliyede ise kabilelerin ortak mülkiyeti sayılır ve kabile şeyhleri tarafından yönetilirdi.[82] Do-

[71] Mektubun tam metni için bkz. Ahmed b. A'sem el-Kûfî, *Kitābu'l-futūḥ* (8 cilt), Haydarabad, ty., II. 178-182

[72] Hz. Ömer ile Hz. Osman'ın maliye siyasetlerinin karşılaştırması ve sonuçları için bkz. Habib Cenhânî, "İşkāliyyetu'l-mulkiyeti'l-'arḍ ve eseruhā fī taḥavvuli'l-iktişādī ve'l-ictimā'ī fī muctema'i ṣadri'l-islām", s. 217-236.

[73] Ebû Ubeyd, s. 291, ayrıca bkz. A. Dûrî "Fī tanzīmāti'l-iktişādiyye fī ṣadri'l-islām", *Mecelletu'l-'ulumi'l-ictimā'iyye*, (Kuveyt 1981), s. 77.

[74] Bkz. Abdulazîz ed-Dûrî, "Māliku'l-'arḍ ve'l-muḍāri' fī ṣadri'l-islām", *İctihād* 1/1989, s. 332-334.

[75] Dûrî, "Māliku'l-'arḍ", s. 332. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Edebu'l-kuttāb*, thk. Ahmed Hasan Besc, Beyrut 1994.

[76] Krş. İbrâhîm Harekât, *es-Siyāseh ve'l-muctema' fī 'aṣri'r-rāşidīn*, Beyrut 1985, s. 118.

[77] Sûlî, s. 220-221; Ebû Ubeyd, s. 296 (t. 312); İbn Zenceveyh, II. 632-633; Mâverdî, *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, s. 192-193.

[78] İbn Manzûr, XIV. 200.

[79] Taberî, IV. 448; Lokkegeard, s. 521.

[80] Taberî, V. 565.

[81] Mâverdî, s. 233 (t. 346); İbn Manzûr, XIV. 118-202; Semhûdî, *Vefā'u'l-vefā*, II. 221.

[82] Lokkegeard, 27, 29, 30; İbn Manzûr, XIV. 199.

layısıyla bu topraklar, kabileciliğin ve kabile şeyhinin sosyoekonomik temelini oluşturuyordu.[83] Hz. Peygamber'in, "Himâ, ancak Allah ve Resulü içindir,"[84] "İnsanlar, su, ot ve ateşte ortaktır; bunlar misafir ve yolcuların azığı, zayıfların kuvvetidir"[85] hadisleriyle bu topraklar Fey'de olduğu gibi ümmetin ortak malı hâline getirilmiştir. Bu değişim kabileciliğin ekonomik temelini yıkmış, kabile reislerinin hakimiyetlerine de son vermiştir.[86] İslami dönemde himâ toprakları, savaş atları, zekât develeri[87] ve fakirlerin hayvanlarının otlaması için kullanılarak, kabilciliğin yerini sosyal bir devlet almıştır.[88] Hz. Ömer himâ görevlisine, aslında bu toraklara herkesin ortak olduğunu, ancak zaruretten dolayı buradan sadece savaş atları, zekat develeri ve fakirlerin faydalanabileceğini tembihlemiştir.[89]

Hz. Osman zamanında himâ topraklarının niçin bu kadar şikayet konusu olduğu çok açık değildir. Görünürde devletin himâ alanlarını genişletmesinden şikayet edilmektedir. Hz. Âişe'nin sözlerinden fey'de olduğu gibi himâda da bir devletleşme ya da tekelleşme olduğu anlaşılıyor. Hz. Osman ise genişlemenin zekât develerinin sayısının artmasından kaynaklandığını söylemektedir.[90] Halbuki Hz. Osman'ın birtakım akrabaları ve valileri himâları şahsî menfaatleri için kullanması söz konusudur.[91] Nitekim Semhûdî "Valiler himâları genişletmeye devam ettiler. Oraları kendi arpalıkları hâline getirdiler, halkı sıkıntıda bıraktılar. Himâ etrafındaki savaşlar şiddetlendi ve işin içine kan girdi" demektedir.[92]

Burada eski bir kabile kurumu olan himâların devletleştirilmesi karşısında, statülerini ve iktisadi temellerini kaybeden kabileciliğin tepkisinden bahsedilebilir. Himâ konusunda, 'bedevi/cahilî' kültür ile 'medeni/İslami' kültür arasındaki mücadele sürmektedir.[93] Hz. Âişe isyancılar hakkında; "guruhun çoğunun garnizonlardan, su sahiplerinden, Medine'nin kölelerinden"[94] oluştuğunu dile getirmesi, Zubeyr b. Avvâm'ın, "(Halife,) çevredekilerin kavgası, kabilelerin muhalefetiyle öldürüldü. Bedeviler ve köleler de onlara yardım etti," sözleri, Hz. Ali'den katillerin cezalandırılmasını isteyenlere "Onlarla birlikte sizin köleleriniz ve bedeviler de vardı," diyerek verdiği cevap, muhalifetin kabilevi yönünün etkisine işaret eder. Hz. Âişe, muhaliflerin Kızıl Deniz sahil şeridinde yaşayan ve sonra Mısır'a göç eden Huzâa, Bukeyr, Huzeyl, Muzeyne ve Cu-

[83] Hamevî, III. 353; ayrıca bkz. Sâlih Ahmed Alî, "el-Ḥimâ fî ḳarni'l-evveli'l-hicrî", *Arabî*, VII (Riyad 1969), s. 578.
[84] Buhârî, *eş-Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*, "Cihad", 146; "Musâkât", 11.
[85] Ebû Yûsuf, s. 96 (t. 163); Ebû Ubeyd, s. 311.
[86] Lokkegeard, s. 32.
[87] Ebû Ubeyd, s. 311 (T. 324).
[88] İbn Sa'd, V. 6; Ebû Ubeyd, s. 308.
[89] Ebû Yûsuf, s. 105 (T. 174).
[90] Taberî, IV. 354; IV. 347.
[91] Lokkegeard, s. 21.
[92] Semhûdî, *Vefâ'u'l-vefâ*, II. 227-229 (1093-4); ayrıca bkz. Muhammed Nasrullâh, *Taṭavvuru nizâmu mulkiyyeti'l-arâḍiyye fi'l-islâm*, Beyrut 1985, s. 278.
[93] Muhammed Nasrullâh, s. 281, 283; A. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 15-16.
[94] Taberî, IV. 448.

heyne gibi en vahşi kabilelerle, Orta ve Güney Arabistan'dan fetihlere katılmak için çıkan, sonra da Kûfe ve Basra'ya yerleşen, Temim, Kinde, Ezd kökenli en bedevi kabilelerden oluştuğunu söyler.[95]

Sonuç olarak, şehirlerde 'kabilecilik' ile 'bölgecilik' anlayışının iç içe girdiği bir bilinç ortaya çıkmıştır. Esas gerilim 'bölgeci-kabileci' anlayışlar ile 'merkezi yönetim' arasında yaşanıyordu.[96] İsyancıların çoğu, fetihleri gerçekleştiren ve onun iktisadi imkânlarıyla geçinen kabilelerden müteşekkil ordu mensuplarıdır. Bir başka gerilim de, Medine'deki sahabilerin siyasi kadrolaşma ve iktisadi tekelleşmelerine karşı; adalet, eşitlik, liyakat gibi İslami değerler adına merkezî idarecilerle yaşanmaktaydı. Bütün tartışmaların merkezinde 'fey' meselesi bulunmaktadır. Bu tartışma etrafında, derinlerde üç farklı eğilimin çatıştığı dikkat çekmektedir: Hz. Osman'ın yönetici kadrolarının temsil ettiği 'asabiyetçi' eğilim; ordugâh şehirlerdeki kabile reislerinin önderlik ettiği 'kabileci-ganimetçi' eğilim ve Medine'deki ashabın çoğunluğunun öncülük ettiği 'eşitlikçi-İslami' eğilim. Devleti yönetmekte olan asabiyetçi eğilim, fey mallarını devlet malı olarak anlayıp, üzerinde tasarruf etmeye başlamasıyla, bu malları savaş ganimeti olarak gören kabileci-ganimetçi eğilimin temsilcileri tarafından haklarının gaspı olarak algılanırken, Medine'deki eşitlikçi-İslami eğilim taraftarlarınca ise, ümmetin feylerinin bir grubun tekeline geçmesi olarak yorumlanmıştır. Siyasal kavramlar üzerinde bir uzlaşma yoktur. Gerçekte ise asabiyetçi eğilimin kendi anlayışına uygun olarak feyler devletleştirilmiş, daha sonra da devlet başkanı tarafından yakınlarına dağıtılmıştır. Hz. Ömer'in koyduğu sınırlamaların Hz. Osman tarafından kaldırılmasıyla İslam toplumunda hızlı bir sosyal değişim meydana gelmiştir. Merkezî yönetime yakın olanlar, bu değişimden en kârlı çıkarken; çevreyi oluşturan kabileler, kaybetmişlik duygusu içinde merkezî yönetimin başında bulunan halifenin üzerine yürümüşlerdir. Bunlarla başa çıkması gereken siyasi sistemin ise üç zaaf noktası vardı: 1. İktidarın yetki alanı tam olarak belirlenmediğinden halifenin tabii tasarrufları dahi tehlikeli tartışmalara dönüşmüş; 2. Yönetimden memnun olmayanların eleştirileri, yerleşik bir muhalefet geleneği olmadığından kabileciliği de harekete geçirerek tehlikeli bloklaşmalara yol açmış; 3. Bu krizleri kontrol altına alarak atlatabilecek kurumlar gelişmediğinden sorunlara makul çözümler üretilememiştir. Sonuçta ise taraflara güç kullanmaktan başka çare kalmamıştır.

[95] İbn Abdurrabbih, *'İḳdu'l-ferîd*, IV. 300; Nasr b. Mezahîm el-Minkârî, *Vaḳ'atu'ṣ-ṣiffîn*, thk. Abduselâm Hârûn, Kahire 1981, s. 188.

[96] Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, s. 32.

islâmiyât VII (2004), sayı 1, s. 171-186

Annemarie Schimmel

NİMETULLAH AKIN
YRD.DOÇ.DR., ONSEKİZ MART Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
nakin@comu.edu.tr

"İyi bir Hıristiyan olduğumu iddia edemem.
İslam'da beni büyüleyen yön, inanma ve inandığına tamamen teslim olmadır.
Gerçek İslam'ı harikulâde buluyorum.
Öyle hissediyorum ki bizim gitgide Hıristiyanlıktan kopup
dinden uzaklaşmamız, beni gerçekten cezbeden ve
kendimi ona ait hissettiğim, İslam'ın lehine.
Bu, Müslüman olduğum anlamına gelmez.
Ancak, bu son derece güçlü Allah varlığı duygusu beni
sürekli İslam'a çekmiştir."
Annemarie Schimmel
(Auf den Spuren der Muslime, 2002, s. 26)

A. Hayat Hikâyesinden Başlıklar

İslam bilimleri ve tasavvuf alanında önemli çalışmaları bulunan oryantalist Annemarie Schimmel Almanya'nın Erfurt kentinde Protestan bir ailenin kızı olarak dünyaya geldi (7.4.1922). Yedi yaşlarında iken okuduğu "Padmanaba ve Hasan" isimli bir masal onun Doğu dünyasıyla ilk karşılaşmasıdır. Masala göre, Şam diyarından bir genç Hindistan taraflarından bilge bir zat ile karşılaşır ve bu bilge zatla sırlı bir âleme yolculuk yaptıktan sonra, içinde âlemlerin sultanı ve hâkimler hâkiminin yattığı bir katafalk bulunan geniş bir salona gelirler. Katafalkın üstünde asılı levhada şu vecize yer almaktadır: "İnsanlar uykudadır. Öldüklerinde uyanırlar."[1] Daha sonra hadis olduğunu öğrendiği bu vecize Schimmel'in çocuk dünyasında bir kapı aralar.[2]

Sonraki yıllarda Doğu hakkında okuduğu her hikâye ya da yazı onun ilgi ve merakını daha da artırdı ve nihayet liseyi bitirdikten sonra, henüz 15 yaşında iken Arapça öğrenmek amacıyla Hocası Dr. Hans Ellenberg ile Jena kentine gitti (1938). Çok kısa süren Arapça öğrenimi sırasında Ellenberg'in de öğrencisi olan Arap kökenli iki Müslüman gençle tanışan Schimmel, hatıratında Fâtiha sûresini burada ezberlediğinden keyifle bahsetmektedir.

[1] Schimmel, *Auf den Spueren der Muslime*, s. 10.
[2] Hadis hakkında bilgi için bkz. Aclûnî: *Keşfu'l-ḫafâ'*, Beyrut 1988[3], II. 312.

Savaş yıllarının Almanya'sında iş bulabilmek için, tabii bilimler ya da tıp okumak çok önemlidir. Bu yüzden fizik ve kimyayı ana branş, İslam bilimlerini (Arapça, Farsça, Türkçe ve İslam sanatları) yan branş olarak seçip Berlin'de üniversitesi öğrenimine başladı (1939).[3] Ancak, aradan üç ay geçmeden Hocası Ernst Kühnel'in[4] (1882-1964) Schimmel'i çağırıp, "Tabii bilimlerle uğraşma saçmalığından vazgeç, sadece İslam bilimleriyle meşgul ol ve benim derslerimi takip et. Doktoranı bitirirsen seni yanıma asistan olarak alırım." demesi üzerine, diğer bölümleri bırakıp sadece oryantalizmle ilgilendi ve iki sene gibi şaşılacak bir süre içerisinde hem yüksek öğrenimini hem de *Die Stellung des Kalifen und Qāḍīs im spätmamlukischen Ägypten* (Geç Dönem Mısır Memlüklerinde Halife ve Kadıların Konumu) isimli teziyle 19 yaşında doktorasını tamamladı (1941).

Ernst Kühnel dışında, Hans Heinrich Schaeder[5] (1896-1957), Richard Hartmann[6] (1881-1965), Hellmut Ritter[7] (1892-1971), Annemarie von Gabain[8] (1901-1993) ve Fritz Meier[9] (1912-1998) gibi hocaların da onun bilim dünyasının oluşmasında rolleri vardır.

Mezuniyetinin ardından (1941) Alman Dışişleri Bakanlığı'nda Türkçe telgrafların çevirisi işinde çalışmaya başlayan Schimmel, 4 yıl sonra İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Amerikalıların Marburg şehrinde oluşturduğu gözaltı kampına (*Internierungslager*) gönderildi (1945). Buradakilerle birlikte küçük bir Kamp Üniversitesi açarak, İslam dersleri verdiği sırada kampa gelip kendisiyle tanışan ünlü din bilimcisi ve dönemin Marburg Üniversitesi Teoloji Fakültesi Dekanı Prof.Dr. Friedrich Heiler'in (1902-1995) teklifi üzerine 1946 yılında Marburg Üniversitesi'ne geçerek, *Die Struktur der Militärschicht unter den späten Mamluken* (Geç Dönem Memlüklerinde Asker Sınıfının Yapısı) isimli doçentlik tezini ver-

[3] Almanya'da yüksek öğrenim görebilmek için ana branş dışında bir de yan branş okumak gereklidir.

[4] 1930'lu yıllarda Berlin Üniversitesi'nde İslam Sanatları Profesörü olan Kühnel, Schimmel'e öğrenimi sırasında özellikle Arap dünyası ve İslam sanatı konusunda önemli katkılarda bulunmuştur. (Schimmel, *age.*, s. 14-15).

[5] Schimmel'in Farsça hocası. (Schimmel, *age.*, s. 11-12.)

[6] *Im neuen Anatolien* isimli eseri ile 1926-27 yıllarındaki Türkiye'yi ve özellikle de Anadolu ve Konya'yı çok güzel bir şekilde analatan Richard Hartmann Türkiye'ye ilk gelen oryantalistlerden biridir. (Schimmel, *age.*, s. 14-15.)

[7] Ritter ile Schimmel'in ilk tanışmaları 1942 yılına rastlar. Schimmel *Ibn Iyas Tarihi*'nin indexini tespit etmek için İstanbul'a gitmek ister. 1928 yılından beri Türkiye'de yazma eserleri inceleyen Ritter bunu duyunca sevinir ve onu yanında asistan olarak çalışması için İstanbul'a davet eder. Ritter'le çalışmanın zorluğunu düşünerek bu davete icabet etmeyen Schimmel, savaş esnasında Ritter ailesinin sağlık durumları ile ilgili İstanbul'a bilgi gönderir ve savaş sonrası dönemde de Helmut Ritter'in Frankfurt Üniversitesi'nde verdiği yaz seminerlerini takip eder. Ritter yazma eserlerin tespit ve tahkiki, folklör ve mistisizm ve özellikle Feridüddîn 'Aṭṭâr üzerine uzmandı. (Schimmel, *age.*, s. 16-21.)

[8] Schimmel'in Türkoloji hocası. (Schimmel, *age.*, s. 16.)

[9] Fritz Meier filoloji konusundaki titizliği ve İslam bilimlerine vukufiyeti ile çok önemli bir şahsiyettir. Hellmut Ritter'den yazma eserleri katalog hâline getirme konusunda tecrübeler edinen Meier, aynı zamanda bir tasavvuf uzmanıydı. (Schimmel, *age.*, s. 21-22)

di.[10] Genç bir akademisyen olarak Arapça, Farsça, Türkçe ve İslam tarihi dersleri okuturken, bir yandan Doğu'nun mistik şiir ve metinlerine ilgi duyarak, bunlardan bir kısmını Almancaya tercüme etmeye çalıştı, diğer yandan Marburg Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nin Dinler Tarihi Bölümü'nde, Dinler Tarihi Doktoru unvanını almak üzere *Studien zum Begriff der mystischen Liebe in der früh-islamischen Mystik* (Erken Dönem İslam Tasavvufunda Mistik Sevgi Kavramı Üzerine Araştırmalar) isimli ikinci bir doktora tezini hazırlayıp sundu (1951).

Türkiye'ye ilk seyahati 1952 yılına rastlar. *Forschungsgemeinscahft* bursu ile Arapça ve Farsça el yazmalarını incelemek ve bunlarla ilgili araştırmalar yapmak için geldiği İstanbul'da, İslam'da ibadet ve ayrıca sufi İbn Hafîf üzerinde çalıştı ve dönüşte Marburg Üniversitesi'nde profesör unvanını aldı (1953).

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Mukayeseli Dinler Tarihi Profesörü olarak görevlendirildiği 1954 yılı, Schimmel'in uzun sürecek Türkiye ikametinin başlangıcıdır. Bu fırsatı iyi değerlendirerek hem Türkiye'yi, özellikle 18 yaşlarından beri meşgul olduğu ve araştırdığı Mevlânâ'nın yaşadığı Konya'yı gezdi, hem de başta Samiha Ayverdi ve Rifai Tarikatı çevresi olmak üzere birçok dost edindi. Bu dönemde hazırladığı *Dinler Tarihi* kitabı, mukayeseli dinler tarihi alanında Türkçe yazılmış ilk eser oldu.

Hint-Müslüman kültürü, Schimmel'in yakından ilgilendiği bir başka alandı. Muhammed İkbal'in *Cavidname*'sini önce Almancaya ardından 1958 yılında açıklamalı olarak Türkçeye çevirdikten sonra, tanışıp dostluk kurduğu Pakistan'ın Türkiye büyükelçisi tarafından Karaçi'ye davet edilince Pakistan'ı ilk defa görme fırsatını elde etti (1958). Sind kültürü hakkında ilk kaynaklardan bilgi edinmek ve bu kültürü kendi diliyle tanımak için Alman Misyoner Ernst Trummp'un (1828-1885) *Sind Grameri* isimli eserinden Sind dilini çalışmaya başladı ve zamanla kendi özel sözlüğünü oluşturarak 6 ay gibi bir zamanda Sind dilini öğrendi. Uzun süren bu Doğu seyahatinin ardından Almanya'ya döndükten (1959) kısa bir süre sonra, Bonn Üniversitesi'nde Arabistik ve İslam Sanatları Profesörü oldu (1961).

1967 yılı Schimmel'in hayatına bir başka gurbetin kapısını araladı. Harvard Üniversitesi'nden aldığı bir davet üzerine, uzun yıllar kaldığı hâlde "bir türlü benimseyemedim" dediği Amerika serüvenine çıktı. Mîr (ö. 1810) ve Gâlib'in (ö. 1869) şiirlerini İngilizce olarak yayımlamak için *Indo-muslimische Kultur* (Hint Müslüman Kültürü) adı altında kurulan kürsünün başına geçti ve 1970 yılında aynı kürsüde başta Muhammed İkbal ile ilgili eseri olmak üzere Pakistan ve Hindistan kültürü üstüne çok verimli çalışmalar yaparak profesör unvanını aldı. Amerika ikameti esnasında bir ara New York Metropolitan Müzesi'nin İslam Sanatı özel danışmanlığını da (*Consultant*) yaptı (1981) ve Londra'da bulunan İsmaili Enstitüsü'nde misafir profesör olarak dersler verdi (1982).

Artık yavaş yavaş bilimsel alanda olgunluk dönemini yaşayan ve yaptığı çalışmalar dünyanın dört bir yanında takdir toplayan Schimmel, Bonn Üniversitesi

[10] Bu tez çalışması, fotokopi olarak Freiburg Üniversitesi'nde bulunmaktadır.

Felsefe Fakültesi'nde onursal profesör (*honorarprofessorin*) unvanı ile onure edildikten sonra (1990), Edinburgh Üniversitesi'nde *Gifford Lectures*'e davet edildi (1992). Bu program çerçevesinde *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (Allah'ın Ayetleri: İslam'a Fenomenolojik Bir Yaklaşım) isimli çalışmasını okutarak, Seyyid Hüseyin Nasr'dan sonra burada İslam üzerine ders veren ikinci kişi oldu. Başta Arapça, Farsça, Urduca, Türkçe, Gucarati, Marathi, Keşmiri, Bengali olmak üzere birçok Asya dilini ve lehçesini çok iyi konuşan Schimmel aralarında İslamabad/Pakistan, Uppsala/İsveç ve Tahran/İran üniversiteleri olmak üzere dünyanın çeşitli üniversitelerinden birçok fahri doktora unvanı ve Batı ve İslam dünyasından birçok ödül alma onuru yaşadı. Bu ödüller içinde onun için en anlamlısı 1995 yılında Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü (*Friedenspreis des deutschen Buchhandels*) idi. Ödülün çeşitli nedenlerden dolayı Schimmel'e verilmesine tepki gösteren bazı çevrelere Alman Cumhurbaşkanı Herzog şu cevabı verdi: "Ben geçmişte ve günümüzde İslami hareketlerin bu kadar çok çeşitli olduğunu Schimmel'in eserlerinden öğrendim."

Doğumunun 75. yılı münasebeti ile Bonn Üniversitesi'nin de onuruna bir Hint-Müslüman Kültürü (*Indo-Muslimische Kultur*) kürsüsü açması üzerine (7.4.1997), Schimmel emekliliğinden sonra da, vefatına kadar (26 Ocak 2003) burada ders vermeye devam etti.

Çalışmalarındaki özveri ve hoşgörülü yaklaşımı, İslam dünyasında da kendisine ayrı bir değer verilmesine yol açmış ve içlerinde Almanya Müslümanları Merkez Konseyi'nin de (*Zentralrat der Muslime in Deutschland*) bulunduğu birçok İslami kuruluş onu şeref üyesi olarak meclislerine almıştır. Lahor'da bir caddeye adı verilmiştir. Son olarak Heidelberg Bilimler Akademisi'nin (*Heidelberger Akademie der Wissenschaften*) aday göstermesiyle, Nisan 2001 yılında Pforzheim doğumlu ünlü hümanist Johannes Reuchlin adına düzenlenen Reuchlin Ödülünü almıştır (2001).

B. Çalışmaları Hakkında Birkaç Söz

Tasavvuf şiir ve edebiyatının kültürlerarası etkileşimde yüklendiği işleve çok ehemmiyet veren Schimmel'in eserlerinin ağırlık noktasını klasik dönem tasavvuf metin ve şiirleri oluşturmaktadır. Ona göre Goethe'nin *Batı-Doğu Divanı*'nın Farsçaya çevrilmesi ya da Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin sözgelimi, Çinceye tercümesi çok önemli olaylardır. Homer, Mevlânâ, Goethe, Dante ve Shakespeare gibi kalemler ve klasik eserler olmadan bir değerler toplumundan söz etmek zordur. Çünkü sadece şiir ve edebiyat insanların yaratıcı kabiliyetlerini geliştirme ve ateşleme ve bu sayede zekâlarını uyandırma ve kalplerini yeni ve erdemli fikirlere açma gücüne sahiptir. Bu yüzden klasik dönem İslam kültürünün en iyi taşıyıcıları olan Mevlânâ, Hâfız, Sâdi, Yunus Emre gibi şair ve sufilerin eserlerini Batı dillerine aktarmak, bu kültürleri aracısız olarak tanıyarak onların güzelliklerinden ruhumuzu beslemenin en iyi yoludur.

İslam kültür ve geleneğini araştırmada Schimmel, başta Hafız'ın *Divân* adlı eserinin ilk Almanca tercümesini sunan diplomat ve filolog Josef von Ham-

mer-Purgstall, bu tercümeden ilham alarak *Batı-Doğu Divânı (West-Östlichen Divan)* isimli eserini yazan ünlü Alman şairi Goethe ve Doğu dillerinden Almancaya birçok tercüme yapan Friedrich Rückert (1788-1866) gibi isimlerin oluşturduğu romantik gelenek ve düşünceden etkilenmiştir.[11]

Avrupa veya Amerika'da ikamet ederek, Doğu'nun muhafazakâr dünyasını değişik ülkelerden üç beş solcu ve dinden uzak aydınlardan dinleyen ve okuyan ve çoğu kez sadece metinlerden yola çıkarak İslam'ı işine geldiği gibi inceleyen birçok oryantalistten farklı olarak Schimmel, kırk yaşlarından itibaren İslam ülkelerine bir nevi bizim hadis kültürümüzde önemli bir yer tutan ilim seyahatleri (*riḥle*) yaparak, eserlerinin bir kısmını seyahat esnasında yazdı ve Doğu'yu kendi içinden keşfetti. Onun bu ilim ve irfan aşkı ve İslam dinini objektif ve kendi temel dinamikleriyle anlamaya ve anlatmaya yönelik çabaları, dünyanın her kıtasında dostları ve öğrencilerinin olmasını sağladı.

100 civarında kitabı ve birçok makale, konferans ve yazıları ile İslam'ı ve Doğu kültürünü ele alan ve bu kültürün farklı birçok dilinden değerli hazineleri Batı dillerine tercüme ederek, okunmasını sağlayan Schimmel'in eserleri sayesinde özellikle Batı dünyasında sayısız insan, İslam'ı ve onun sevgiye dönük yüzünü tanıma fırsatı buldu. Çalışma alanı olarak ağırlıklı olarak iki konu seçmişti.

1. İslam Tasavvufu

Bilim çevrelerinin tasavvuf alanında temel eseri sayılan *Mystische Dimensionen des Islam* (*İslam Tasavvufunun Boyutları*) kitabında tasavvuf tarihine ve değişik tasavvufi cereyanlara dair mükemmel ve detaylı bilgiler yer almaktadır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin biyografisi ve özellikle *Fîhi mâ fîh* ve *Mesnevî*'den yaptığı tercümelerin yer aldığı *Rûmî*; Yunus Emre ve şiirlerini konu alan *Wanderungen mit Yunus Emre* (Yunus Emre ile Gezintiler); İranlı sufi Feridud-dîn Attâr'ın *Manṭıḳu't-ṭayr* isimli eserinden Almancaya tercüme ettiği *Vogelgespräche* (Kuş Sohbetleri); sufi şeyhlerden seçtiği değişik metinlerin yer aldığı *Gärten der Erkenntnis* (İrfan Bahçeleri); İbn 'Aṭâ'ullah'ın *Ḥikem* adlı eserinden Almancaya aktardığı *Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden* (Sıkıntılar Rahmet Dolu Kilimlerdir); mutasavvıfların Hz. İsa ve Meryem'e bakışlarını yansıtan *Jesus und Maria in der islamischen Mystik* (İslam Tasavvufunda Hz. İsa ve Meryem), Schimmel'in tasavvuf çalışmalarından birkaçını oluşturmaktadır.

[11] Bunlardan sonuncusu olan Friedrich Rückert ile Schimmel arasında onun deyimiyle çok değer verdiği zihnî ve fikrî bir akrabalık bağı vardır. İlk olarak, kendi memleketi Schweinfurt'ta klasik dil eğitimine başlayan daha sonra Viyana'ya giderek Hammer-Purgstall'ın talebesi olarak Doğu dilleri eğitimi alan ve rekor denilecek bir zaman dilimi içinde Türkçe, Farsça ve Arapçayı öğrenerek vatanına dönen Rückert şiir ve tercüme ile meşgul olmuş ve içlerinde Arapça, Türkçe, Farsça, Hintçe ve Çince olmak üzere birçok dilden Almancaya çeviriler yapmıştır. (Bu konuda bkz. "Weltpoesie: Übersetzung als Völkerverständigung", *Ibykus* (Wiesbaden), 80/3 (2002) [Schimmel'in 20 Nisan 2002'de Düsseldorf'ta ve 27 Nisan 2002'de Wiesbaden'de verdiği "Festival persischer und deutscher Dichtung" isimli konferans metni].

2. Yaşayan İslam Kültürü ve Günümüz Müslüman Halkları

Müslüman halklar arasında yaşayan, kültürel ve halk deyişleriyle şekillenmiş İslam'ı konu ettiği *Die Zeichen Gottes* (Allah'ın Ayetleri); İslam ülkelerinde Hz. Peygamber'e duyulan saygıyı, sevgiyi ve Müslümanların mütevazı ve samimi dinî yaşantılarını ele alan *Und Muhammad ist sein Prophet* (Ve Muhammed O'nun Peygamberi); Türkiye'de yaşadığı güzel günlerini anlatan *Mein Bruder İsmail* (Kardeşim İsmail); Pakistan'da geçirdiği yıllardaki gözlemlerini anlatan *Pakistan, ein Schloss mit tausend Toren* (Pakistan, Bin Kapılı Bir Saray); Hindistan ve Pakistan'a yaptığı daha sonraki seyahatlerini konu alan *Berge, Wüsten, Heiligtümer* (Dağlar, Çöller ve Tapınaklar) isimli eserleri, onun günümüz İslam dünyasını aktüel olarak Batı'ya yansıttığı önemli eserlerinden bazılarıdır.

26 Ocak 2003 Pazar günü vefat eden Annemarie Schimmel'i bir kez daha minnetle anarken, eserlerinin ondan doğan boşluğu doldurmasını dileriz.

C. Bibliyografya Listesi

Schimmel'in kitap ve makalelerinden oluşan bu liste, başta Harvard Üniversitesi'nin Web sayfası, Berlin, Bonn ve Marburg üniversitelerinin kütüphane katalogları, Fuat Sezgin'in *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* isimli bibliyografya çalışması, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergileri ve Millî Kütüphane olmak üzere değişik birçok kaynaktan istifade edilerek oluşturulmaya çalışıldı. Özellikle derli toplu bir kaynağın olmaması nedeniyle, bazı makalelerin tespit edilememiş olması muhtemeldir. Okuyucunun eserleri kronolojik bir bakış açısıyla takip edebilmesi için kitap ve makaleler yayın tarihi sırasına göre listelendi. Listede Schimmel'in önsöz ya da giriş yazdığı veya düzenleyip yayına hazırladığı eserler de yer almaktadır.

1942

- *Die Stellung des Kalifen und Qāḍīs am Ausgang der Memlukenzeit*, (Doktora tezi), Berlin 1942.
- "Kalif und Qāḍī im spätmittelalterlichen Ägypten", *Die Welt des Islams* (Leiden), 24 (1942), s. 1-128.

1945

- *Index zur Chronik des Ibn Ijas*, Istanbul 1945.

1947

- *Yakup Kadri. Flammen und Falter. Ein Derwischroman. Übersetzung aus dem Türkischen*, Gummersbach (Florestan) 1947.
- Köln 1986.
- "Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam", *Die Welt des Orients* (Stuttgart), 1 (1947), s. 495-499.

1948

- *Lied der Rohrflöte. Ghaselen*, Hameln (seifert) 1948.

1949

- *Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis*, Walldorf-Hessen (Verlag für Orientkunde) 1949.

- "Einsetzungsurkunden mamlukischer Emire", *Die Welt des Orients* (Stuttgart), 1/4 (1949), s. 302-306.
- *Das Geisterhaus. Ttürkische und ägyptische Novellen*, (Annemarie Schimmel/Otto Spies/Hans Joachim Kissling), Kevelaer 1949.

1951

- "Eine arabische Version der Transitus-Legende", *Ökümenische Einheit* (München, Basel), 2/2 (1951), s. 45-48.
- "'Ich folge der religion der Liebe.' Gedanken zur Toleranzidee in der islamischen Mystik", *Ökumenische Einheit* (München/Basel), 2 (1951), s. 46-53.
- *Ibn Chaldun. Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima. Aus dem Arabischen*, Tübingen (Mohr) 1951.
- *Die Religionen der Erde. Religionsgeschichte im Abriss*, Wiesbaden (Harrassowitz) 1951.

1952

- *Lyrik des Ostens. Gedichte der Völker Asiens vom Nahen bis zum Fernen Ostern*, (Hrsg. Wilhelm Gundert/Annemarie Schimmel/Walter Schubring), München (Hanser) 1952.
- *Pakistan Miscellany*, (Annemarie Schimmel/Ahmed Chagla/William Banks/R.E. Mortimer Wheeler/Leslie Alcock/M.A. Shakur/M. Shamsuddin Ahmed/M. Arshad Husain/Prof. A.S. Bokhari), Karachi 1952.

1953

- *Alman Gözüyle Divan Edebiyatı*, Ankara (Türk Tarih Kurumu Basımevi) 1953.
- "XIII: Asırda İslam Dini ile Hıristiyanlık Arasındaki Münasebetler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara), II/IV (1953), s. 71-82.
- "Müslümanlıkta Mutasavvıfâne Dua ve Niyazın Bazı Safhaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara), II/II-III (1953), s. 209-217.
- "Raymundus Lullus und seine Auseinandersetzung mit dem Islam", *Eine heilige Kirche* (München), 4 (1953/54), s. 64-76.

1954

- "Din'de Sembol'ün Fonksiyonu Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara), III/III-IV (1954), s. 67-73.
- "Garbın Mevlâna Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara), III/III-IV, (1954), s. 27-29.
- "'Numen' Internationel Review for the History of Religions", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara), III/III-IV (1954), s. 119-122.
- "Semâ-i Semâvî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara), III/III-IV (1954), s. 19-25.
- *Studien zum Begriff der mystischen Liebe in der frühislamischen Mystik*, (Marburg Üniversitesinde Yaptığı Doktora Tezi), Heidelberg 1954.
- "Wörterbuch der Religionen", (Annemarie Schimmel/Alfred Bertholet), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara), III/III-IV (1954), s. 122.
- "Zur Erinnerung an Yahya Kemal Beyatlı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* (Ankara), 1 (1954), 145-158.
- "Zur Biographie des Abū 'Abdallah Ibn Chafif aš-Šīrāzī", *Die Welt des Orients* (Stuttgart), 2 (1954-59), s. 193-199.

1955

- *Abu'l-Ḥasan ad-Dailami. Sīrat aş-Şayḫ al-Kabīr Abū 'Abdallāh Ibn al-Ḫafif aş-Şirāzī*, Ankara (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları) 1955.
- Tahran 1992.

- "Roma'daki Beynelmilel Din Bilginleri Kongresi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara), IV/I-II (1955), s. 16-22.
- "Zur Anthropologie des Islam", *Anthropologie religieuse*, Suppl. zu *Numen* Leiden, 2 (1955), s. 140-154.

1957

- "Der Beitrag der islamischen Mystik zur Einheit der Religionen", *Gemeinschaft und Politik* (Bad Godesberg) 5 (1957), s. 47-52.
- "Der Beitrag der islamischen Mystik zur Einheit der Religionen", *Zeitschrift für Politik und Geopolitik* (Heidelberg) 28/12 (1957), s. 47-52.
- *Muhammad Ikbal. Das Buch der Ewigkeit. Übersetzung aus dem Persischen*, München (Hueber) 1957.

1958

- *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara (Güven Matbaası) 1958.
- İstanbul (Kırkambar Yayınları) 1999.
- *Muhammad Iqbal. Cavidname*, Ankara (Türk Tarih Kurumu Basımevi) 1958.
- *Cavidname. Muhammed İkbal. Farsçadan Tercüme Annemarie Schimmel*, Ankara (Kültür Bakanlığı Yayınları) 1989/2000.
- İstanbul (Kırkambar Yayınları) 1999.

1959

- *Kleine Schriften Marburgischer Dozentin. Das Gelübde im türkischen Volksglauben*, Marburg (Universitätbibliothek Marburg, Signatur Nummer: VIII C 1) 1959.
- *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, (Friedrich Heiler/Kurt Goldammer/Franz Hesse/Günter Lanczkowski/Käthe Neumann/Annemarie Schimmel), Stuttgart 1959.
- "Schriftsymbolik im Islam", *Aus der Welt der islamischen Kunst. Festschrift Ernst Kühnel*, Berlin 1959, s. 244-254.
- *Zur erinnerung an Yahya Kemâl Beyatlı*, İstanbul (Osman Yalçın Matbaası) 1959.

1960

- *Aspetti spirituali dell' Islam*, Roma (Istituto Per La Collaborazione Culturale) 1960.

1961

- *Ernst Trumpp. A Brief Account of his Life and Work*, Karachi (The Pakistan-German Forum) 1961.
- *Ernst Trumpp. 1828-1885. Ein kurzer Abriß seines Lebens und Werks*, Karatschi (Pakistan-Deutsches Forum) 1998.
- "Islam und Katholizismus", *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* (Bensheim), 12 (1961), s. 1-6.

1962

- "Zum christlich-muslimischen Dialog", *Kairos* (Salzburg), 4 (1962), s. 56-57.

1963

- *Die Kulturen der asiatischen Großreiche und Russlands*, (Albert Schaefer (Hrsg.), Die Beiträge: Ernst Waldschmidt [Indien]/Walter Donat [Japan]/Hans O. H. Stange [China]/Annemarie Schimmel [Islam]/Werner Markert [Rußland]), Stuttgart 1963.
- *Mevlana Celalettin Rumi'nin Şark ve Garpta Tesirleri*, Ankara (Gutenberg Matbaası) 1963.
- *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden (Leiden) 1963.
- "Die islamische Kultur", *Die Kulturen der asiatischen Großreiche und Rußlands*, Stuttgart 1963, s. 69-94.

- *Muhammad Iqbal. Botschaft des Osten. (Als Antwort auf Goethes West-Östlichen Divan). Übersetzung aus dem Persischen,* Wiesbaden (Harrassowitz) 1963.
- *Botschaft des Ostens: Ausgewählte Werke / Muhammad Iqbal.* Herausgegeben von Annemarie Schimmel, Tübingen/Basel 1977.

1964

- *Maulana Dschelaladdin Rumi. Aus dem Diwan. Übersetzung aus dem Persischen,* Stuttgart (Reclam) 1964.

1965

- "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt During the Later Mamluk Period", *Islamic Studies* (Oxford), 4 (1965), s. 353-392.
- "Der Islam in unserer Zeit", *Die Herausforderung des Islam.* Hrsg. von R. Italiaander, Göttingen 1965, s. 11-39.
- "Übersetzungen orientalischer Poesie", *Übersetzen. Vorträge und Beitrag zum Internationalen Kongreß literarischer Übersetzer in Hamburg 1965,* Rolf Italiaander (Hrsg.), Frankfurt a. M. 1965, s. 90-99.
- *Pakistan: Ein Schloss mit Tausend Toren,* Zürich 1965.

1966

- "Der Islam und sein Verhältnis zu anderen Religionen" *Die Gefährdung der Religionen,* Hrsg. von Rolf Italiaander, Kassel 1966, s. 102-115.
- *Friedrich Rückert: Übersetzungen persischer Poesie.* Ausgewählt und eingeleitet von Annemarie Schimmel, Wiesbaden 1966.
- *Die Verwandlungen des Abu-Seid von Serug: 24 Makamen/Hariri.* (Aus dem Arabischen übertragen von Friedrich Rückert, Herausgegeben von Annemarie Schimmel), Stuttgart 1966.

1967

- *Iranische Kunst in deutschen Museen.* (Mit einem Vorwort von Annemarie Schimmel, Hanna Erdmann (Hrsg), Wiesbaden 1967.
- *Mystik und Yoga der Sikh-Meister. Mohan Singh.* (Mit einer Einführung von Annemarie Schimmel), Zürich 1967.
- *Weltpoesie ist Weltversöhnung,* Schweinfurt 1967.
- Würzburg 1996.

1968

- *Arabische Sprachlehre,* 2.Bde., Heidelberg 1968.
- *Modern Arapça Grameri,* çev. Ekrem Sarıkçıoğlu, İstanbul 1982.
- 15. unveränderte Auflage, Heidelberg 1983.
- *Al-Halladsch: Märtyrer der Gottesliebe. Leben und Legende. Übersetzungen aus dem Arabischen, Persischen, Türkischen, Sindhi, Siraiki, und Urdu,* Köln (Hegner) 1968.
- *Şind Halk Şiirinde Hallâc-ı Mansûr, Çev. Sofi Huri İbrahim Bin Edhem,* İstanbul (Redhouse Yayınevi) 1969.
- *Persischer Psalter / Muhammad Iqbal. Übersetzungen aus dem Persischen, Urdu und Englischen,* Köln (Hegner) 1968.
- "Sufismus und Heiligenverehrung im Spätmittelalterlichen Ägypten", *Erwin Gräf (Hrsg.), Festschrift für Werner Caskel zum siebzigsten Geburtstag am 5. März 1966. Gewidmet von Freunden und Schülern,* Leiden 1968, s. 274-289.

1969

- "Ibn Chaldun", *Zeitschrift für Kulturaustausch* (Stuttgart), 19 (1969), s. 113-117.

- *Die Träume des Kalifen: Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur*, München (C.H. Beck) 1998.
- *Kompass Islam*, Hannover 1998.
- *L'incendie de l'ame : l'aventure spirituelle de Rûmî*, traduit de l'anglais par: Sylvie Carteron, Paris (Albin Michel) 1998.
- *Die Reise nach Mekka. Eine deutsche Frau erzählt von ihrer Pilgrfahrt ins Herz des Islam.* (Hagar Spohr: Mit einem Geleitwort von Annemarie Schimmel), Bendorf 1998.
- *Panorama of India. Photographs by Jaroslav Poncar.* (Texts by Annemarie Schimmel) Neu Dehli 1998.
- *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Meditating Sufi Shaykh, Studies in Comparative Religion*, Chapel Hill 1998.
- *The Secrets of Creative Love: the Work of Muhammad Iqbal*, Wimbledon (Al Furqan Islamic Heritage Foundation) 1998.
- "Über die Mystik im Zeitalter der Kreuzzüge" *Marc-Edouard Enay (Hrsg.): Die Kreuzzüge. Ihre Zeit und Folgen. Mit Beiträgen von Joao Aguiar; Monika Dahncke; Udo Reinhold Jeck; Annemarie Schimmel nebst beschreibendem Katalog.*, Verlag im Orient-Antiquariat, Hamburg 1998.
- *Wiederholte Spiegelungen. Gedichte*, Köln (Önel) 1998.

1999

- *Gesang und Ekstase: Sufi-Texte des indischen Islam*, München 1999.
- "In memoriam Fritz Meier, *Die Welt des Islam* (Leiden/Brill), 39/2 (1999), s. 144-148.
- *Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen: Der Islam*, München 1999.
- *Farid-ad-Din Attar. Vogelgespräche und andere klassische Texte* (Vorgestellt von Annemarie Schimmel), München 1999.

2000

- *The Poets' Geography*, London 2000.
- *Çağın Mevlanası Muhammed İkbal*, çev. Senail Özkan, İstanbul (Kırkambar Yayınları) 2000.
- *Im Reich der Großmoguln. Geschichte, Kunst, Kultur*, München 2000.
- *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München 2000..

2001

- *Das Islamische Jahr. Zeiten und Feste*, München 2001.
- *The Family of Earth*, (Northword Press) 2001
- *Kleine Paradiese. Blumen und Gärten im Islam*, Reihe: Herder-Spektrum, Bd. 5192, Freiburg / Basel / Wien (Herder) 2001.
- *Rumi Meister der Spiritualität*, (Reihe: Herder-Spektrum 5093), Freiburg (Herder) 2001.
- *Das islamische Jahr. Zeiten und Feste*, C.H.Beck, München 2001.

2002

- *Islam und Europa: kulturelle Brücken*, Reihe: Schriften des Collegium Europaeum Jenense 26, Jena und Erlangen 2002.
- *Spiegelungen des Islam*, (Edition Q) 2002
- *Auf den Spuren der Muslime. Mein Leben zwischen den Kulturen*, Freiburg (Herder) 2002.
- *Vielfat der Religionen*, (Lutherisches Verlagshaus) 2002
- "Weltpoesie. Übersetzung als Völkerverständigung" (Muriel Mirak-Weißbach (Hrsg.), *Ibykus* (Wiesbaden), 80/3 (2002)
- *'Morgenland und Abendland' Mein West-östliches Leben*, München (C.H.Beck) 2002.

islâmiyât 7 (2004), sayı 1, s. 187-192

Kable'l-İslâm Arabların Tedeyyünü*

ŞEMSEDDÎN GÜNALTAY [1883-1961]**
YAYINA HAZIRLAYAN: ABDULMECİT İSLAMOĞLU

İslâm'dan evvel Arabların Şimâlî ve Cenûbî, ta'bir-i diğerle Adnânî ve Kahtânî olmak üzere iki enmûzec-i ictmâ'î arz etmekte olduklarını îzâh eylemişdik. İctimâî hayatın en canlı bir unsuru olan dîn husûsunda bu ikilik göze çarpmakdadır: İklîm ve muhît îcâbı olarak tamâmıyla bedâvet hayâtına sâha olan şimâlî Arabistân, ictimâ'î merhaleler gibi dînî merâhili de pek batî bir sûretde kat' etmiş olduğundan İslam'ın zuhûru hengâmında arz etdiği vaz'iyyet-i dîniyyede müteâkib tekâmül devirlerinin izleri vâzıhan seçilebilmekdedir. Câhiliyye devrinin dîni hakkında târîhin zabt edebildiği an'aneler bütün ibtidâî kavimler gibi şimâl Arablarının da totemizm, animizm ve fetişizm gibi merâhili geçirmek sûretiyle putperestliğe kadar çıkmış olduklarının derin izlerini muhâfaza etmekdedir. Arabistân'da peder-şâhîlik [ataerkillik] şekl-i ictimâ'îsinin zuhûr-i İslâm târîhlerine doğru nisbeten yeni bir müessese olduğu muhakkakdır. Arab heyet-i ictimâiyyesinin menşeine doğru çıkıldığı sûretde ilk şekl-i ictimâ'înin mâder-şâhî [anaerkil] ve totemî esâsa müstenid olduğu anlaşılmakdadır. Arab nessâblarının nisbeten muahhar zamânlarda mevcûd birer şahıs ve kahraman hâline kalb eyledikleri kabîle isimlerinden birçoğu üzerlerinde totem damgasını muhâfaza etmekdedir.

Demek ki kabîlelerin ilk nüvesi semiyyedir [klan]. İbtidâi insânların ilk kümesi olan semiyyenin iki vasf-ı müyeyyizi vardır ki bunlar eski Arab kabîlelerinde de görülmekdedir: Evvelâ her semiyyede, o semiyyeyi teşkîl eden ferdler kendilerini bir râbıta-i karâbetle yek diğerlerine merbût zannederler. Bu karâbet on-

* Dârul-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmû'ası, 3. sayı. Bu yazı, *İslam Öncesi Arablar ve Dinleri* (Sad. M. Söylemez, M. Hizmetli, Ankara 1997), kitabında sadeleştirilerek yayımlanmıştır.

** Erzincan, Kemaliye'de doğdu (1883). Vefâ İdâdîsini, Dârul-Mu'alimîni ve Lozan Üniversitesinin Tabiiyyât bölümünü bitirdi. Kıbrıs, Midilli İdâdîleri ile Gelenbevî ve İzmir Liselerinde müdürlük yaptı. İstanbul Dârul-Fünûn Edebiyat Fakültesine müderris oldu (1914). Aynı yıl İlâhiyat fakültesinin başına getirildi. Bilecek mebusu seçildi (1915). Sivas'tan TBMM üyeliğine seçildi (1923). Tek partili dönemin son devresinde Başbakan oldu (1949). Temsilciler meclisine seçildi (1960). İstanbul'da, kanserden öldü (1961). Eserlerinden bazıları şunlardır: *Mâzîden Âtiye*, *Zulmetden Nûra*, *Târîh-i Edyân*, *İslâm Târihi*, *İslâm'da Târîh ve Müverrihler*, *Mufassal Türk Tarihi*.

ların aynı ismi taşıdıklarından neş'et eder. Semiyye efrâdı kendilerini akraba tanıdıkları için birbirlerine karşı mu'âvenet, ahz-ı sâr [öç alma] mâtem... gibi vezâifin îfâsını mecbûrî görürler. Semiyyenin bu ilk vasf-ı müyeyyizinin izleri eski kabîlelerde vâzıhan seçilebilmekdedir.

Sâniyen, her semiyyenin kendine mahsûs bir totemi vardır. Aynı kabîlenin muhtelif iki semiyyesi aynı toteme mâlik olamazlar. Arab kabîlelerinin muhtelif batınları arasındaki münâsebete dâir târîhin verdiği ma'lûmât bu ikinci vasf-ı mümeyyizin vücûdunu da tasdîk etdirecek bir mâhiyetdedir. Devr-i câhiliyyede yaşayan Arab kabîle ve batınlarının taşıdıkları totem damgası, taşıdıkları isimlerdir. Esâsen totem, bir semiyyenin taşıdığı isim demekdir. Totemler hayvânî veya nebâtî olurlar. Fakat, ekser ahvâlde hayvânîdir. Câmid şeyler nâdiren totem olmakdadır. Bu hâl aynen Arab kabîlelerinde de görülmekdedir. Filhakîka Arab kabîle ve batınlarından birçoğunun ismi hayvânî bir kısmının nebâtî ve pek azının da hayvân ve nebâtdan ayrı şeylerdir.

Totemîzim bidâyetde semiyyenin toplanması ve teşkilatı ile alâkadârdır. Bu i'tibarla hem ictimâ'î hem de dînî bir mâhiyeti hâizdir. Esâsen ibtidâi cemâ'atlerde ictimâi ve dînî mes'eleler birbirleriyle sıkı bir sûretde mütesâniddir. Totemî semiyye bir âile kümesi olduğu kadar da totemî bir manzûme-i dîniyyenin sâha-i inkişâfıdır. Anlaşıldığına göre ana üzerine müesses olan eski Arab hey'et-i ictimâ'îyyelerinden mu'ayyen bir mevki'de sâkin olan bir veya müteaddid mevzîî gruplar aynı toteme merbût olduklarından onun ismini almış ve bu isim bilâhire o kümelerin kan itibarıyla ilk cedleri telakki olunmuşdur. Kabîleye ismini veren totem ya bir hayvan ya bir nebât veyâhûd sâir tabiî bir şeydir. Fakat ekseriya bu totem bir hayvandır. Filhakîka kabîle isimlerini tedkik etdiğimiz zamân bunların (arslan, kaplan, köpek, köpek balığı, keler, çakal, sırtlan yavrusu, tilki, yılan, ada tavşanı, müshil otu, ebu cehil karpuzu, çakıl taşı, keskin sirke) ma'nâlarını ifâde etdikleri görülmekdedir. Demek ki bunlardan Benî Esed kabîlesinin totemi arslan, Benî Nemr kabîlesinin kaplan, Benî Kelb kabîlesinin köpek, Benî Kureyş kabîlesinin köpek balığı, Benî Dâbbe kabîlesinin dişi keler, Benî Deil [Düil?] kabîlesinin çakal, Benî Behdel kabîlesinin sırtlan eniği, Benî Sa'lebe kabîlesinin kancık tilki, Benî Vebre kabîlesinin ada tavşanı, Benî Sa'saa kabîlesinin müshil otu, Benî Hanzala kabîlesinin ebu cehil karpuzu, Benî Fihr kabîlesinin küçük bir taş, Benî Sakîf kabîlesinin de keskin sirkedir.

Fakat Arablarda ictimâ'î hayat inkişâf etdikce totemcilik teşkilatı da tedricen bozulmuş. Totemî âyinler ğâib olmuş, mevkilerini pes-zinde izlerini taşıyan yeni âyinlere bırakmışlardır. Bu ikinci merhale-i dîniyye ervâhcılıkdır.

Animizm denilen bu şekl-i dînî kâinatın ervâh ile mâlî olduğuna ve bütün tâbiî hâdiselerin ervâhın eseri bulunduğuna inanmakdır. İbtidaî insanlar inkişâf-ı dînînin bu devresinde her hâdiseyi isnâd eyledikleri ervâh için birtakım âyinler uydurmuş tedricen kemmî bir mâhiyet alan ervâha karşı bir hiss-i hürmet ve itâ'at beslemeye mecbûr olmuşlardır. Çünkü yaşamak için muhtâc oldukları eşyâya can veren ve onlarda tahavvülât-ı muhtelifeye sebeb olan avâmilin ervâh olduğuna i'tikâd ediliyordu. Animizmin inkişâfı naturizm yani, tabî'at-perestlik ile neticelenmişdir.

Câhiliyye devrine âid bize vâsıl olan ma'lûmata göre kabîle, fasîle ve batn isimleriyle totemizm damgasını taşıyan Arablar, ölen bir adamın rûhu cesedini terk ederek kabirden çıkdığına inanırlardı. Hattâ bu adam şâyed maktûlen ölür ve kâtilinden

intikâm alınmazsa kuş şekline giren rûhu mezârının başıda dâima (*usḳūnī! usḳūnī!..*) yânî "beni suvarın!" [diye] bağıracağına i'tikâd ederlerdi. Rûhun istihâle etdiği bu kuşa 'hâme' derlerdi. Câhiliyye Arablarında ervâhdan bir kısmının hayır-kâr, bir kısmının da şerîr olduğu hakkındaki akîdenin umûmî olduğunu te'yîd eden birçok emâreler vardır. Ervâh-ı latîfe ve ervâh-ı habîse akîdesinin Arab muhayyelesinde sâir kavimlerde olduğundan ziyâde inkişâf etmiş olması sebebsiz değildir. Arabistân iklîminin şerâ'it-i husûsiyyesi vaz'iyyet-i coğrafiyyesi, şibh-i cezîrenin o bî-pâyân, korkunç ve sâkit çölleri bu akîdenin inkişâfı için en mühim avâmildir. Câhiliyye devrinde pek nüfûzlu olduğu anlaşılan 'kehânet' müesseseleri bu akîdenin hâricî bir ifadesi olduğu gibi şâirlere atfedilen hârikulâdelikler de bu akîde ile münâsebetdârdır.

Arablarca pâyansız çölleri dolduran ervâh mevzîî birer ulûhiyyet olub herbiri husûsi bir vâdide ikâmet ederlerdi. Bunun için esnâ-i seyahâtlerinde birtakım felâketlere uğramamak fikriyle mevkîlerin husûsi ervâhına dehâlet ederlerdi.[1]

Câhiliyye Arablarının totemizm ve animizm eşkâl-i dîniyyelerinin pes-zinde enkâz arasında bir de fetişizm teressübâtı seçilmekdedir. Afrika vahşilerinde görülen bu şekl-i dînî taş ve kum gibi maddî şeylere tapınmakdan ibâretdir. Tapınılan taşlara 'fetiş' denildiğinden bu şekl-i dînîye de fetişizm nâmı verilmişdir.

Fetiş, alelâde taş değildir. Bunlar ibtidâi insânların nazar-ı dikkatlerini celb edebilecek mücellâ taşlardır. Fetişizm şekl-i dînîsi ervâh akîdesiyle yakından alâkadârdır. Ta'bîr-i diğerle fetişizm anîmizden doğmuşdur. Ervâha muayyen mevâki' tahsîsi hakkındaki kanâ'at, tedrîcen bunlara birer mukarrer kabûlü ile netîcelenmiş ve bu sûretle fetişizm zuhur etmişdir. Filhakîka fetiş bizâtihî bir mâhiyet-i ta'abbudiyyeyi hâiz değildir. Fetişe atf edilen kudsiyet onun ervâhdan birine makarr olması akîdesinden neşet eylemişdir. Demek ki fetiş bizâtihi bir ma'bûd değil, belki ilâhî kuvvetin yani ervâhın makarrıdır ve fetiş aynı zamânda sihrî bir mâhiyeti de hâizdir.

Afrika vahşilerinin dînî hayâtlarını nâfiz bir nazarla tedkîk eden Sharl de Brus diyor ki: "vahşiler arasında fetişlerin mikdârı pek çokdur. Eşhâsa, ailelere, kabîlelere, yurdlara âid fetişler olduğu gibi muvakkat fetişler de vardır. Bu sonuncular bir maksad-ı mahsûsa göre bir zamân için fetiş ittihâz olunur ve sonra terk edilirler."

Cahiliyye Arablarının tedeyyünü hakkında mevcûd olan ma'lûmât arasında bunların animizm ile beraber fetişizm şekl-i dînîsini de yaşamış olduklarını te'yîd eder vesâik pek mebzûldür. Hattâ Arabların ahcâra (fetişlere) ibâdetleri hakkında şöyle bir menkabe bile rivâyet edilmekdedir: "Arabda ibtidâ, ahcâra (fetişlere) ibâdet etmek ebnâ-yı İsmâ'îl neslinde vukûa gelmişdir. Sebebi de şudur: İsmâ'îlîler düşmanlarının tasallut ve tazyikiyle Mekke'de barınamayacak bir hâle geldiklerinden bi'l-mecbûriyye etrâfa hicret etmiş ve giderken berâberlerinde derîn bir hiss-i hürmet besledikleri Ka'be'den birer taş götürmüşlerdi. İsmâîlîler yeni yurtlarında Ka'be'yi tavâf eder gibi bu taşları tavâf eylemeyi âdet edinmişlerdir. Fakat bu âdet git gide her beğendikleri taşa ibâdet etmekle netîcelenmişdir.[2]

Arablarda fetiş-perestliğin bu menkabede nakledildiği tarzda vukû' bulup bulmadığı meselesi o kadar hâiz-i ehemmiyyet değildir. Hattâ diyebiliriz ki menkabenin

[1] İbn Hişâm, s. 13.
[2] *el-Mustazraf*, II. 781.

ibâdât-ı ahcârı ta'lîl için sonradan tertîb edilmiş olması ihtimâli daha çok kuvvetlidir. Fakat, menkabe bir vâkı'adan doğmuşdur ki o da İslâm'dan evvel Arablarda fetişperestliğin umûmî bir şekilde bulunmasıdır. Hicretden on bir sene evvel tevellüd eden Ebû Recâ Ul:ıân el-Attâr'ın Müsned-i Dârîmî'de nakledilen ifâdesi iddiâmızı te'yîd eden pek kuvvetli bir delildir. Ebû Recâ diyor ki: "Biz, kable'l-İslâm taşlara secde ederdik. Daha güzel bir taş bulduğumuzda evvelkini terk ederek yeni bulduğumuza tapardık..." Hicrî 255 senesinde irtihâl eden Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. Behrâm ed-Dârîmî'nin İbn Hacer gibi bî-emân bir hadîs münekkidi tarafından *Sünen-i İbn Mâce*'ye tercîh edilen *Müsned*'indeki bu satırlar, İslam'ın zuhûruna yakın devirlerde bile bir kısım Arabların fetiş-perest olduklarını isbât etmekdedir.

Müverrih İbnu'l-Esîr, bidâyet-i İslâm'da Hz. Muhammed ile çok istihzâ edenlerden biri olub vâlidesine nisbetle İbnu'l-Antala diye anılan Hâris b. Kays b. Adiyy b. Sa'd es-Sehmî'den bahsederken şöyle bir fıkra ilâve etmekdedir: "Bu adam daha güzelini buluncaya kadar bir taşa tapardı. Daha güzelini bulunca eskisini bırakır, beğendiği bu yeni taşa perestiş ederdi..." Bu fıkra zuhûr-i İslâm esnâsında bile erkân-ı Kureyş arasında fetiş-perestler bulunduğunu göstermek itibarıyla şâyân-ı ehemmiyyetdir.

En eski ve şâyân-ı i'timâd bir müverrih olan İbn İshâk'dan naklen İbn Hişâm, Benî Milkân b. Kinâne batnının kendi arazilerinde vâki' sa'd-ı sahra isminde bir kayaya ta'abbüd etdiklerini haber vermekdedir. Bu kayanın bir fetiş olduğu şübhesizdir. Yine aynı müellif Devs, Has'am, Becîle kabîlelerinin de Tiyâle denilen mahalde Zü'l-Halasa denilen beyaz renkde murabba' bir kayaya tapındıklarını kaydeylemekdedir. Afrika fetişistlerinin yapdığı gibi bunlar da Zü'l-Halasaya, deve kuşu yumurtasından kılâdeler ta'lîk ederlermiş. İbn İshâk câhiliyye Arablarının tedeyyününden bahsederken şu satırları yazmışdır: "Câhiliyye Arablarına her hânenin kendine mahsûs bir veya müteaddid fetişleri vardır. İçlerinden biri sefere gidecek olursa fetişi mesh eder, avdetinde her şeyden ve herkesden evvel ilk işi yine fetişi mesh etmek olurdu."

Şimâl Arabları gerek Sûriye ve Irak bâdiyelerindeki ırkdâşlarıyla ve gerek daha medenî olan cenûb Arablarıyla temâsları netîcesinde tedrîcen fetişperestlikden sanem perestliğe yükselmişler, yani fetişlerini az çok muntazam şekilde yontarak insân sûretine sokmuşlardır.

Ma'bûdu insân şeklinde tahayyül, ibtidaî kavimler için büyük bir merhale-i tekâmüldür. Ana'ane, Arablarda bu merhalenin hâricî te'sîr tahtında kat' edildiğini göstermekdedir. Bu an'aneyi kaydeden İbn Hişâm diyor ki: "Ka'be, Beni Huzâ'a yedine geçdikden sonra reisleri olan Amr b. Luhay ba'zı umûrun tesviyesi için Sûriye'ye gitdi. Şâm a'mâlinden Belkâ kasabasında halkın sanemlere ibâdet etdiklerini gördü. Bu ibâdetlerinin sebebini sordu. Onlar da, "bu putlar heyâkil-i ulviyye ve suver-i beşeriyye üzere yapılmış ma'bûdlardır, bunlara ibâdet ediyoruz. Çünkü ne vakit yağmur istersek yağdırırlar. Bir hususda istiâne etsek yardım ederler." cevabını verdiler. Amr, bu putları pek beğendi Mekke'ye götürmek üzere onlardan bir sanem istedi. Belkâlılar da kendisine Hubel isminde bir sanem verdiler. Amr b. Luhay Hubel'i Mekke'ye götürdü. Bi'r-i Zemzem'in üst tarafında Ka'be'ye karîb bir mahalle vaz' ederek herkesi buna ibâdet etmeye teşvîk etdi. Rivâyete göre Hubel insân şeklinde yontulmuş kırmızı akik taşı idi. Fakat sağ eli kırılmış-

dı. Amr ona altından bir el takdı. Halk da ibâdete başladı ve Hacer-i Esved derecesinde ihtirâm gösterdi. Bilâhire Kusay Hubel'i Ka'be dâhiline nakl eyledi.

İbn Hişâm'ın nakletdiği bu menkabenin tafsilâtı şübheli görülebilir. Fakat menkabe Arabların Hubel ma'bûdunun hâricden ve Benî Huzâ'a devrinde geldiği hakkındaki kanâ'atlerinin mahsûlüdür ve bu, hakîkate mutâbık görülebilir. Fî'l-hakîka an'ane Huzâ'alıların Yemen'den geldiklerini yani Kahtânilerden olduklarını nâtıkdır. Ahîren Yemen havâlisinde vukû bulan keşfiyâtdan bu havâlî sekene-i kademesinin ilâhları arasında Aştâr, Ba'l ve Îl isimleri bulunduğu anlaşılmışdır. Ba'l eski Sâmî kavimlerin Tevrât'da ismi geçen müşterek ma'bûdudur. Buna kadîm Bâbilliler Îl, Fenikeliler'le İbrâniler de Ba'l diyorlardı. Arabların Hubel'i de İbrânilerin Hâba'l ifadesinin bir şekl-i muharrefi olduğu şübhesizdir. Demek ki Hubel Mekke'ye menkabenin tasvîri gibi Belkâ'dan gelmiş değildir. Belki Yemen'den hicretle Mekke'ye giderek orada tavattun eden Huzâ'aların birlikde getirmiş oldukları eski Ba'l ma'bûdlarıdır.[3]

Hz. Muhammed neşr-i dîne başladığı esnâda Kureyş'in en büyük ma'bûdu Hubel idi. Hubel'in önünde kurbân zebhine mahsûs bir hazne vardı. Hubel nâmına kesilecek kurbânların kanı bu hazneye akıtılırdı. Hubel'in önünde dâima birtakım oklar bulunurdu. Bu oklar Arabların 'meysir' dedikleri tefe'ül oklarıydı. Arablardan birinin müşkül bir işi olsa derhâl Ka'beye gider bu oklarla tefe'ül ederdi.

Hicâz'ın yerli Arablarına nisbetle daha medenî olan Huzâ'aların Şimâl kabîleleri üzerinde kuvvetli te'sîr bırakmış oldukları tahmîn edilebilir. İhtimâl ki Mekke hâricindeki kabîlelere âid putlar Hubel'den sonra rekz edilmişlerdir. Kureyş'in Hubel'den başka İsâf ve Nâile nâmlarıyla iki sanemleri daha vardı. Bunlardan İsâf erkek, Nâile de kadın şeklinde idi. Kadın olduğu kabul edilen Nâile'nin ma'bûdlar arasında bulunması şâyân-ı ehemmiyyetdir. İsâf ile Nâile hakkında rivâyet edilen mâcera şâyân-ı kabûl görülemez.[4] Bunun bilâhere uydurulmuş olması ihtimâli pek kuvvetlidir. Nâile'nin ma'bûd sanemler arasında bulunması ictimâ'î teşkilâtın mader-şâhîlikle başlamış olduğu iddiasını te'yîd eden bir vesîka addolunabilir. Arabların, ismi târîhe intikâl eden kadın ma'bûdları yalnız Nâile değildir. Hüzeyl kabîlesinin Kur'an'da bahsedilen Suvâ' ismindeki sanemleri de kadın şeklinde idi. Zemzem kuyusu civarında olan İsâf ve Nâile sanemleri nâmına da kurbânlar kesilirdi. Eşhur-i Haram'da Ka'be ziyareti merâsimi icrâ edilirken bu iki sanem daha çok ehemmiyyet kazanırlardı. Çünkü Ka'be'yi tavâfa İsâf'dan başlamak ve Nâile'de itmâm etmek usûl-i âyinden idi. Mekke ma'bûdları arasında bunlardan başka Zü'l-Kefeyn ve Zü'ş-Şerâ isimlerinde iki ma'bûd vardı.

Yesrib'deki (Medine) Evs ve Hazrec kabîlelerinin ma'bûdu Menât ve Benî Abdi'l-Eşhel'in Eşhel, Benî Kelb k..bîlesinin Vedd isimlerinde oldukları târîhen

[3] Yemen Arablarının ilk cedleri Irak Amelikası'ndan olub Mezopotamya'dan gelmiş olduklarını te'yîd eder birçok karâin vardır. Bu husûsda *İslam Târihi* ünvânlı eserlerimizin birinci cildinde tafsilât verilmiştir.

[4] İsâf'ın erkek, Nâile'nin de kadın itibar edilmesi bunlar hakkında bir menkabe doğurmuşdur. "Güya İsâf ile Nâile Cürhüm Arablarından imişler. Birgün Ka'be dâhiline girerek orada mücâma'atda bulunmuşlar. Makâm-ı Mukaddes'e karşı gösterdikleri hürmetsizliğin cezâsı olarak taşa kalb edilmişler!.." Fakat bu menkabenin bilâhire uydurulmuş olması zannolunabilir. Çünkü Makâm-ı Mukaddes'e karşı hürmetsizliklerinden nâşi taş olduklarına i'tikâd edilen iki günâhkârın sonradan ma'bûd telakkî edilmeleri için bir sebeb gösterilemez. Nâile'nin mader-şâhilik devrinin pest-zinde hâtırası olması ihtimâli daha kuvvetli görülebilir.

ma'lûmdur. Rivâyete göre Menât sâhil-i bahrda Müşellel dağında bulunuyordu. Câhiliyye Arablarının sürü sürü sanemleri arasında eski totemlerin timsâli de bulunduğunu görüyoruz. Kur'ân'da bahsedilen Yağûs, Ya'ûk ve Nesr sanemleri bu mâhiyyetde idi. Bir totem hâtırası olan bu sanemlerden Yağûs arslan şeklinde olub Tayy kabîlesinin ma'bûdu idi. Ya'ûk da at sûretinde idi. Buna da Hemdân kabîlesi tapınıyordu. Kartal şeklindeki Nesr ise Zü'l-Kilâ'a kabîlesinin ma'bûdu idi. Arablarda gerek eski totemciliğin ve gerek çöl hayatının îcâbâtı olarak kabîlecilik yerleşmiş olduğundan her kabîlenin ma'bûd-i sanemi ayrı idi. Bir sanem hangi kabîlenin ma'bûdu ise ancak o kabîle efrâdının hâmîsi telakkî olunurdu. Sanemler birer âlihe-i hâss oldukları içindir ki, Mekke'nin hîn-i fethinde yalnız Ka'be dâhilinde muhtelif kabîlelere âid 360 sanem bulunmuşdu.

Câhiliyye devrinin putlarından başka bir de o puların muhâfaza edildiği mukaddes beytler vardı ki, bunlara tâğût nâmı veriliyordu. Âlihe-i hâss sisteminin cârî olduğu Arabistân'da sanemler kadar da tâğûtların bulunduğu haber verilmekdedir. Her kabîle efrâdı kendi tâğûtlarını mukaddes bir buk'a tanır; etrâfını hürmetle tavâf ederlerdi. Tâğûtların muhâfız ve hâcibleri bulunurdu. Bunlar tâğûtları bekler gelen hediyeleri alır, verilen kurbânları keserlerdi. Tâğûtlar mukaddes oldukları için etrafında harb ve cidâl edilmezdi.

Tâğûtlar hakkında eski Arab menâbi'inde görülen ma'lûmât, merkezi Avustralya'da totemizm teşkilâtı için en müsâit tedkîk sâhası olan Arventa'ların 'Ertnatulunga' dedikleri mukaddes yerleri andırmakdadır. Ertnatulungalar üzerlerine totem tersîm ve hakk edilmiş olan taş veya ağaçdan ma'mûl Şuringaların hıfz edildiği mukaddes buk'alardır. Düşman tarafından tâkib edilen bir ferd Ertnatulunga'ya iltică ederse ölümden kurtulmakdadır. Çünkü Ertnatulunga civâr ve etrafında harb memnû'dur. Bu havâlî hakîki bir melce-i huzûr ve emândır. Ertnatulunga'nın dâima klan reisinin taht-ı nezâretinde bulunan muhâfız ve hâcibleri vardır.

Câhiliyye Arablarının tâğûtlarıyla Avustralya Arventalarının Ertnatulungaları arasıdaki şu esâslı müşâbehetlere nazaran Arab tâğûtlarının da bir nev'i Ertnatulungalar olduğuna hükmedilebilir. Eski müelliflerin câhiliyye tâğûtlarının adedini 500'e kadar çıkardıklarını görüyoruz. Bunlardan en mühimlerinden biri Kureyş ile Benî Kinâne'nin Mekke hâricinde Batn-ı Nahle denilen mahalde içindeki saneme nisbetle yâd edilen Uzzâ tâğûtu idi.[5] Bu tâğûtun yani Uzzâ'nın içinde bulunduğu beytin asıl ismi Bess idi. Uzzâ tâğûtunun sidânet ve hicâbeti Benî Suleym'den Şeybân kabîlesinde idi.

Tâif'de mukîm Benî Sakîf kabîlesinin tâğûtu da meşhûrdu. Bu tâğûtda Lât isminde bir sanem vardı ki ismini tâğûta da vermişdi. Lât sanemi hakkında verilen ma'lûmâtdan bunun ahcâr-ı semâviyyeden bir sahre olduğu anlaşılmakdadır. Lât tâğûtunun sidânet ve hicâbeti Sakîflerden Benî Muğîs'e âid idi. Bu iki meşhûr tâğûtdan sonra Benî Rebî'anın Rıdâ, Yemen Arablarının Riâm, Benî Bekr ve Benî Tağlîb ile Iyâd kabîlelerinin Zü'l-Ka'bât isimlerindeki tâğûtları Arablar arasında şöhret kazanmıştı.

[5] *Kāmūs*'da lüğaten azîz ve şerîf kadın ma'nâsını ifade eden Uzzâ'nın bir Sanem ismi olduğu söylenildikden sonra 'Semre' dedikleri bir şecer olduğu da ilâve edilmiştir. Bu iki rivâyete göre Uzzâ'nın Semre ağacından ma'mûl üzerinde totem taşvîri mahkûk bir sanem olduğu kabûl edilebilir.

Ezeli Hikmet ve Dinler

Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif

Hüseyin Yılmaz
İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 412 s.

Gelenekselci Yaklaşımlar ve Dinsel Gerçekliğin Doğası adını taşıyan ve doktora tezi olarak hazırlanan bu eser; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş'te (s. 11-27) dinler tarihinde takip edilen yöntemler ve bunların içerdiği sorunlara değinilmekte, bu bağlamda 'gelenekselci ekol'ün dinlere ve dinî içeriklere yaklaşımları ve takip ettikleri kendilerine özgü yöntemleri genel hatlarıyla tanıtılmaktadır.

Birinci Bölümde (s. 29-129) gelenekselcilik, öncüleri ve temel düşünceleriyle ele alınmış ve gelenekselci ekolün, değerlendirme ölçütü olarak kullandıkları metafizik ilkelerden ne anladıkları ve bu ilkeler ışığında günümüz dünyasını nasıl değerlendirdikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci Bölümde (s. 129-243), gelenekselci ekolün din ve dine karşı çıkanlara ilişkin görüşleri ortaya konulmuş, bu bağlamda gelenekselcilerin modern düşünceye yönelttikleri eleştiriler ekseninde 'akıl' ve 'bilim' anlayışları değerlendirilmiş, dinlerin çokluğu ve dinî çoğulculuk gibi konular ele alınmıştır.

Üçüncü Bölümde ise (s. 243-372), gelenekselci ekolün temel yönelimleri dört başlık altında ele alınarak değerlendirilmiştir. Ayrıca dinlerin aşkın birliği, dinler arası farklılıklar, benzerlikler ve ortak yönler de bu bölümde ele alınmıştır. Yazar çalışmasını, Sonuç Bölümündeki değerlendirmeyle tamamlamıştır.

Dinler tarihinde takip edilen yöntemlerin konu edildiği giriş kısmında, indirgemeci ve evrimci yaklaşımlar tanıtılarak, dinleri anlama ve yorumlamada yetersiz kaldıklarına vurgu yapılmıştır (s. 13). Gelenekselcilerin, dinlerde bulunan oluşturucu öğelerin, o dinin dinsel bütünlüğünün dışına çekilerek ele alınmaması gerektiğine dikkat çekilmiş; bu yöntemlerin sakıncalarına ilişkin değerlendirmelerine de yer verilmiştir (s. 14). Örneğin gelenekselci ekolün öncüsü sayılan René Guénon, sembolik dil anlaşılmadığında, dinî fenomenlerin pekâlâ hurafe olarak görülebileceğini ifade etmiştir.

Dinler tarihinde üzerinde durulan bir husus da objektiflik ve tarafsızlıktır. Yazar, çalışmada bu konu üzerinde durmuş ve araştırmacının dinlerden biri lehine veya aleyhine bir tutumun içine girebileceğini belirtmiştir. Gelenekselciler açısından bunun sakıncalı bir tutum olarak görülmediğini belirten yazar, gelenekselcilerin objektifliğin sadece yüzeysel kavrayışlar sağlayabileceği, bunun da konunun özünün gözden kaçırılmasına neden olabileceği görüşünde olduklarını ifade etmiştir (s. 15). Bu ekole göre, dinlere dışarıdan değil, içerden bakmak gerekir. Çünkü 'dışarıdan' bakmak tarafgirliği beraberinde getirir ve bu, derin bir kavrayışı elde etmeye engel teşkil eder. Zira dinin içinde rasyonel unsurlar kadar, irrasyonel unsurlar da vardır. Öyleyse "her din öncelikle tecrübe düzeyinde kendini nasıl ifade ediyor ise, ancak o şekilde anlaşılmaya çalışılmalıdır" (s. 16).

Dinler tarihi bilimi, dinî fenomenleri ve dinî fenomenlerdeki sembolik anlamları çözmeye çalışan bir yöntem olarak din fenomenolojisinden de yararlanmıştır. Ne var ki, din fenomenolojisinin bütün fenomenleri aynı değerde kabul ederek indirgemeci bir bakış açısı sunması ve yatay benzerlikleri dikkate alarak tarihçiliği dışlaması, dinî fenomenleri anlamada fenomenolojik yöntemin tek başına yetmediği, dolayısıyla tarihsel yöntemle birlikte kullanılması gerektiği şeklinde eleştiriler oluşmuştur (s. 18).

"Dinler tarihinde bütüncül bir bakış açısı ve yöntemin ortaya çıkabilmesi, bütün dinlerin göz önünde bulundurulmasını gerektirir." (s. 20) diyen yazar, bunun, ister istemez 'karşılaştırmalı yöntemi' zorunlu kıldığını söyler. Dinler tarihi çalışmalarında araştırmacıların dinî inanç ve fikirlerinin etkisinden mümkün olduğunca korunmalarının gerekliliğine de vurgu yapılmakla birlikte, yukarıda da aktardığımız gibi, dini içerden anlamak gerekmektedir. Çünkü gelenekselciler, araştırmacıların karşılaştırma yapılan dinlerin hakikatlerini kabul etmeleri hâlinde daha doğru sonuçlara ulaşabileceklerini iddia etmektedir (s. 20). Zira dini yaşamayanın, dini yaşayanın evrenini objektif olarak anlayabilmesi oldukça zordur. Bundan hareketle gelenekselciler, hep bütün dinleri anlayabilecek bir yöntem arayışında olmuşlardır. Onlara göre bu yöntemle, bütün dinlerde ortak olan ilkeler tespit edilebilecek ve geleneksel bir uygarlıkta metafizik plandaki ilkeler bilindiğinde, bunların her biri ne kadar farklı görünümlere bürünmüş olsalar da diğer geleneksel uygarlıklarda da aynı ilkelerin bulunduğu keşfedilecektir (s. 22). Yazara göre, gerçek evrensellik de bu aşkın noktada bulunmaktadır ve karşılaştırmalı metodun varacağı son nokta da burası olacaktır (s. 22). Bu bağlamda gelenekselciler, bütün konulara karşılaştırmalı yöntemle yaklaşmışlar ve herhangi bir konuyu açıklığa kavuşturmada kendilerine hangi gelenekteki kavram elverişli ise onu öne çıkararak diğer bütün dinlerdeki karşılıklarını bu çerçevede ortaya koymaya çalışmışlardır (s. 23).

"Gelenekselcilik" adını taşıyan birinci bölüm, *Temel Kavramlar, Entelektüel Temeller, Temsilciler ve Yönelimleri* ana başlıklarından oluşmaktadır. Yazara göre ekol, *Gelenek*, *Philosopia Perennis* ve *Scientia sacra* kavramlarını öne çıkararak, düşüncelerini buradan hareketle temellendirmeye çalışmışlardır. *Gelenek* kelimesi, günlük dildeki anlamlarının ötesinde, gelenekselciler tarafından daha kapsamlı şekilde yeniden yorumlanmıştır. Bu ekolün öncüsü olarak kabul edilen R. Guénon, geleneği, "açık bir biçimde ilahi kaynaklı ilkeler ve bu ilkelerin geleneksel medeniyetlerdeki metafizikten şiire, müzikten siyasete kadar birçok alandaki uygulamaları, asırlar boyu içine alan bir kavram şebekesi" olarak tarif etmiştir. Yine gelenekselci ekolün önemli simalarından Lord Northbourne de geleneği, din de dahil olmak üzere geçmişten aktarılan ve bir medeniyeti oluşturan tüm ayırıcı nitelikleri içine alan kapsamlı bir değerler bütünü ve hiyerarşisi olarak tanımlamıştır (s. 31).

Gelenekselcilerin üzerinde durdukları önemli bir kavram da *Philosophia Perennis*'tir. 'Ezeli felsefe' anlamına gelen bu kavramın gelenekselcilerin kalıplarına uygun olarak 'ezeli hikmet' şeklinde tercüme etmenin mümkün olduğunu ifade eden yazar, bu kavramı Batı'da ilk defa kullananın Rönesans döneminin din bilginlerinden biri olan Agostino Stecu olduğunu fakat entelektüel düzeyde kullanıma sokanın ise Leibniz olduğunu aktarmıştır (s. 34). Bu kavram, ekolün önemli temsilcilerinden Frithjof Schuon tarafından "beşerî Ruh'ta, kalbin derinliğinde gömülü bulunan ve ancak manen tefekkür edene, yani kelimenin gerçek anlamıyla *ârif, hâkim ve filozof* olana açık, doğuştan temel metafizik hakikatler" şeklinde tanımlamıştır (s. 35). Kavramın Hint geleneğindeki karşılığı *Sanatana Dharma*, İslam düşüncesindeki karşılığı ise *hikmet-i leduniyye* olarak belirtilmiştir.

Scietnta Sacra kavramı ise, "ilham yoluyla elde edilen entelektüel bilgi ya da kutsal bilgi" şeklinde yorumlanmış ve aynı zamanda "her vahyin özünde bulunan, geleneği kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezi" olarak da tanımlanmıştır (s. 38).

Geleneğin entelektüel temellerini ise yazar, *Gelenek ve Modernizm, Metafizik İlkeler* alt başlıklarıyla incelemiştir. Gelenekselciliğin belirli bir entelektüel gurubun önderliğinde ortaya çıkan bir akım olduğunu belirten yazar, bunların kendilerini herhangi bir tarihsel olay veya gruba bağlı olmaktan çok, bütün geçmiş topluluklarda var olduğu kabul edilen kadîm bir geleneğin temsilcileri olarak açıkladıklarını ifade ettikten sonra, onların insanın ilk ve asli manevi mirasını oluşturan ve daha sonraki bütün geleneklere yansıyan bir 'Asli geleneğin' varlığına inandıklarını söyler. Aydınlanma'yla birlikte Hı-

ristiyanlığın yeni çıkan düşünceler karşısında yetersiz kalması, bütün dinlerin ve geleneklerin yetersiz sayılmasına yol açmıştır, tespitinde bulunan yazar, bu ândan itibaren vahiy ve her türlü aşkın kaynaktan gelen bilginin modern epistemoloji içindeki değerini ve anlamını kaybettiği tespitinde bulunmuştur. Gelenekselcilerin bu noktada hâkim modern düşünceye karşı, vahyi, epistemolojilerinin temeli yapan bir düşünce ortaya koyduklarını belirten yazar, onlara göre geleneğin kökü vahye dayalı hakikat ve prensiplerin bir medeniyet olarak kristalleşmiş şekli olduğunu aktarmaktadır. Onlar 'modern'i de aşkından, yani gerçekte her şeyi idare eden en genel anlamıyla vahiyle bildirilen değişmez ilkelerden kopmuş olan her şey olarak tanımlamışlardır (s. 39). Dolayısıyla gelenek, ilahi olanı ve onun beşerî plandaki tezahür ve tecellilerini ima ederken, modernizm, beşerî ve hatta beşer altı düzeye inmiş, yani ilahi kaynakla bağını koparmış olanı ima etmektedir. Modern uygarlığı, Batı uygarlığıyla özdeşleştiren Guénon, insanı, bütünüyle kutsal olmayana yönelten bu uygarlığın, ilişkileri tersine çevirerek gelenek karşıtı bir zihniyet ürettiğini belirtmiştir (s. 40). Gelenekselciler bu anlamda modernliğe karşı son derece sert eleştirilerde bulunmuşlardır.

Entelektüel sezgi sahiplerinin bu yetenekleriyle ulaştıkları bilgiyi, 'metafizik bilgi' olarak nitelendiren gelenekselciler, metafizik bilginin yüksek bir kesinliğe ve yüce alana sahip bir bilgi olduğu için, insandaki temelinin gözlem değil doğrudan sezgisel görüş olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre çeşitli metafizik anlayışlar, yani metafizikler yoktur, tek bir metafizik vardır ve onun ilkeleri matematik ilkeler kadar apaçık ve kesindir. Metafizik, ilahi bir ilim; felsefe ise, tamamen insani bir zihin faaliyeti olarak görüldüklerinden, felsefenin metafizikle aynı düzeyde değerlendirilmesini uygun görmemişlerdir (s. 83-84). Dinî inançlar da entelektüel bir faaliyeti içermekle birlikte, saf entelektüel düzeyde olmadıkları için, metafizik bir doktrin olarak adlandırılamazlar (s. 87). Onlara göre, teoloji de metafizik gibi değildir. Zira metafiziğin bir özelliğini oluşturan evrensellik, teolojide hiçbir zaman bulunmaz. Onlara göre metafizik bilgi, her şeyin kendisine bağlı olduğu temel ilkeleri ifade eder (s. 88) ve bu bilgi bütün geleneklerde aynı evrensel ilkelere sahiptir. Zira hakikat 'tek'tir (s. 89).

Modern dünyadaki geleneklere özel bir ilgi gösteren gelenekselciler, bu gelenekleri varoluşları ve sahihlikleri açısından karşılaştırmışlardır. Onlara göre, ilkel denilen toplumlar animistik, totemistik, mantık öncesi, çocuksu ve benzeri indirgemeci sınıflamalarla izah edilemez. Onlara göre Batılı doktrinler, ister dinî olsun ister felsefi veya bilimsel olsun hayata yön verme konusunda fazla bir işe yaramamış ve insanları görecelik içinde çaresiz bırakmıştır (s. 103). Batı insanı her ne kadar araçlarda zengin ise de amaçlarda yoksul kalmıştır. Bundan hareketle gelenekselciler diğer toplumların Batılılaşma ve modernleşmesini, bir bozulma ve gelenekten uzaklaşma olarak yorumlamışlardır (s. 104). Doğu'nun hatasını "hiç düşünmüyor olması" olarak belirleyen gelenekselciler, Batı'nın hatasını ise "haddinden fazla, aşırı ve kötü düşünüyor olmaları" şeklinde göstermişlerdir. Bugün için Batı'nın sahip olduğu değerlerin tamamen Hıristiyanlığa ait olduğunu bildiren gelenekselciler, Batı için geleneğe dönmenin de Hırisitiyanlığa dönmek anlamına geleceğini bildirmişlerdir (s. 105). Ancak, gelenekselciler Batı'nın kendi geleneğine dönebilmesi için Doğu'dan yardım alması gerektiğini de belirtmişlerdir (s. 106). Yine onlar, izafiyet ve kuantum fiziğini 'aklın kilitlerini kıran' gelişmeler olarak değerlendirmiş, bunun mistik Doğu düşüncesinin keşfine katkıda bulunacağını belirtmiş, İslam'ı da Batılı modern hayatın anlamsızlığının aşılmasında alternatif olarak önermekten de geri durmamışlardır.

Günümüzde bozulmamış, sahih geleneklere ilişkin Titus Burckhart, bu gelenekleri Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet, Budizm, Hinduizm ve Taoizm olarak ortaya koymuştur (s. 107). Çoklukla Hint düşüncesini inceleyen gelenekselciler İslam geleneği üzerinde de önemle durmuşlardır.

Çalışmada gelenekselci ekolün temsilcileri de detaylı bir şekilde tanıtılmıştır. René-Jean Joseph Guénon (1886-1951) ekolün öncüsü ve kurucusu olarak kabul edilmektedir (s. 115). Matematik ve felsefe eğitimi alan Guénon, 1912 yılında Müslüman olmuştur. Daha genç yaştayken Batı'da insan aklının din dışına düştüğünü ve artık aklın manevi şeylerle ilgilenemediğini görmüş (s. 116) ve eleştirilerini modern dünyanın dayandığı temel ilkelere yöneltmiştir. Guénon bu konuda, *Doğu ve Batı*, *Modern Dünyanın Bunalımı* gibi eserler yazmıştır. O, modern bilimi indirgemeci özelliğinden dolayı eleştirmiş, modern bilimi, özellikle metafizik ilkelerden yoksun ve aslında sınırlı bir alanı bilme tarzı olmasına rağmen, evrensellik iddiasında bulunmasına karşı çıkmıştır (s. 118). Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), Frithjof Schuon (1907-1998), Martin Lings de bu ekol'ün önemli temsilcileridir. Buna karşılık, bunlarla ilişki içinde olan ve onlardan etkilenen birçok kişiden de söz edilmektedir. Örneğin Titus (İbrahim) Burckhart, Marco Pallis, Gai Eaton gibi. Günümüzde gelenekselci yazarların en çok eser veren ve en çok tanınanı ise, Seyyid Hüseyin Nasr olarak ifade edilmektedir (s. 127).

Kitabın İkinci Bölümü "Gelenekselci Yaklaşımlar ve Din" başlığını taşımaktadır. Bu Bölümün alt başlıklarını ise *Din: Tanımlamalar, Modernliğin Dinsel Gerçeklik Tasavvuruna Eleştirel Yaklaşımlar, Karşılaşmalar, Din ve Modern Dünya* oluşturmaktadır.

En eski topluluklar dahil insanların mutlaka kutsal bir varlık önünde saygı gösterdiğini belirten yazar, bunun dinin insan bilincinde olduğu, daha doğrusu, insanın doğuştan dinî bir ihtiyaç içinde bulunduğu şeklinde yorumlandığını ifade eder (s. 129). Dinin, topluluklar tarafından farklı algılanmasından hareketle yazar, dinin herkes tarafından kabul edilebilir bir tanımının yapılmasının zor olduğunu belirtir. R. Guénon'dan hareketle, dinin 'bağlayan' anlamından yola çıkarak, onun hem insanları yüksek bir ilkeye hem de onları kendi aralarında birbirlerine bağlayan şeklinde kullanıldığını belirtmiştir (s. 131). Gelenekselciler, dinin aşkın boyutunu dışlayan 'görev dini', 'bilim dini' gibi kullanımları eleştirmişlerdir (s. 132). R. Guénon, sahih bir dinî gelenekte; inanılması gereken ilkeler, yerine getirilmesi gereken ibadetler ve derin bir yoğunlaşma ve samimiyeti gerektiren metafizik veya bâtını bir yön gibi boyutların bulunmasını şart koşmuştur. F. Schuon da dinlerin akıldan ziyade iman, fazilet ve amele dayanması gerektiğini belirtmiştir (s. 133). Yazar, R. Guénon'un dine ilişkin görüşlerini sunduktan sonra, onun din derken zahirini, metafizik derken de bâtınını kastettiği tespitinde bulunur (s. 135). Martin Lings her iki boyutu da dinin içinde görür.

Gelenekselcilerin, 'modern dinsel gerçeklik' tasavvuruna yönelttiği eleştirileri ele alan yazar, onların her şeyden önce çağdaş Batı'da modernliği üretenin din değil, felsefe olduğu görüşünde oldukları tespitinde bulunur. Gelenekselcilere göre Batı'da geleneksel özelliğini koruyan tek şey dindir, din modern değildir ve bu yüzden de modern zihniyet bütün hıncını dine yöneltmiştir (s. 151). Aydınlanma'nın etkisiyle Hıristiyanlığın sunduğu külli dünya görüşü parçalanınca bilim, ahlak ve sanat kaçınılmaz bir şekilde din ve metafizikten kopmuştur (s. 152). Dinin insanüstü boyutu, gelenekselciler için sürekli vurgulanması gereken en ayırıcı özelliktir diyen yazar, gelenekselcilerin, dinin bu üstün vasfını görmezlikten gelerek onu sosyal düzenin diğer unsurlarının seviyesine indirilmesine karşı çıktıklarını belirtir (s. 153). Günümüzde dinin içinin boşaltıldığını, olumlu ne kadar yönü varsa hepsinin dinden ayıklandığını ifade eden Guénon, dinin bu yolla gerçeklikle en ufak ilgisi neredeyse kalmamış bir hâle getirildiğini ifade etmiştir (s. 154).

Din ve Akıl, Din ve Bilim, Din ve Sekülerleşme gibi karşılaşmaları ele alan yazar, gelenekselcilerin insan anlayışlarının, onların din fenomenine yaklaşımlarını da belirlediği tespitinde bulunur. Onlara göre insan sadece 'beden' ve 'zihin'den ibaret bir varlık değildir; insanda 'ruh' denilen üçüncü bir boyut daha vardır (s. 167). Bu yeti, çeşitli geleneklerde farklı şekillerde ifade edilmiştir. Bu yeti bazen 'kalb', bazen 'akıl' ve bazen de

'intellect' olarak ifade edilmiştir. Bu aşkın boyut, her ne kadar modern bilgi anlayışında unutulsa da, bütün geleneksel doktrinlerde bulunmakta ve metafizik ilkeleri kavrayabilen bu meleke, aynı zamanda aşkın her türlü düzeyi ve Mutlak varlığı idrak edebilen yegâne düşünme melekesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kalb, merkezi sembolize eder; insanda Tanrı'yla özdeş olan ve suje-obje ikiliğini ortadan kaldıran unsur olarak tanımlanmaktadır (s. 168). *Intellect* ve *reason* kavramları arasındaki ayırıma da dikkat çeken gelenekselciler *reason*'nın analitik, tümevarımcı, yüzeysel mantıki düşünmeyle ilgili olduğunu; buna karşılık, *intellect*'in tümdengelimci, analojik, bütüncül bakışa imkân tanıyan bir meleke olduğunu ifade etmişledir (s. 171). Onlara göre metafizik alanda iş görecek olan yeti, *reason* değil, *intellect*'tir (s. 173). Onlar, 'akılcılığın' insanda 'ben fikri'ni öne çıkararak insanın diğer bütün melekelerini öldürdüğünü ifade etmişlerdir (s. 175).

Din-Bilim ilişkisini ele alan gelenekselciler, modern bilimin ahlaki değerleri üretemeyeceğini ve hayatın anlamıyla ilgili insana bir şey söyleyemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, bilimin yöntemlerinin uygulanamayacağı birçok alan vardır; bu da bilimin evrensellik iddialarını önemli ölçüde zedelemektedir (s. 189). Modern bilimin kullandığı gözlem ve deney yöntemlerinin, insanın kendisi ve Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemediğini ifade eden gelenekselciler, bu yöntemlerin sınırlılıklarına dikkat çekmişlerdir. Aynı zamanda modern bilimin, insanın dünyada bulunuşunun anlam ve amacıyla ilgili yetersizliğine de vurgu yapmışladır (s. 191). Onlara göre modern bilim, kendisini yönlendirecek üst değerlerden yoksundur. Din ile bilim arasında temelde bir çatışma söz konusu değildir; bilimin kendi alanı dışında kullanılması anlamına gelen bilimcilik ile din arasında bir zıtlıktan bahsedilebilir (s. 192-193).

Din ve sekülerleşmenin gelenekselciler tarafından ele alınış biçimini inceleyen yazar, gelenekselcilerin, sekülarizmin siyasal çerçevesi içerisinde yer alan laiklikten ziyade, sekülerleşmenin kendisi üzerinde yoğunlaşan değerlendirmelerde bulundukları tespitinde bulunur. Zira sekülerleşme, toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarılması anlamına gelen daha kapsamlı bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır (s. 206). Sekülerleşmenin ortaya çıkmasında Protestanlığın önemli katkısının olduğu tespitinde bulunan yazar, bunun Protestan ilahiyatının Tanrı'dan çok, insanı merkeze almasına ve böylece aşkın olanın her geçen gün dünyevi unsurlar tarafından kuşatılmasına bağlamaktadır. Sekülerleşme ile birlikte akıl, her şeyi belirleyen; gerçeklik, doğruluk iddialarının ölçütü ve her türlü kuralı koyan bir otorite olarak öne çıkmıştır. Bunun bir sonucu olarak din, her türlü metafizik kaygıdan, doğmadan, simgeden, törenden ve dinsel ayinden soyutlanarak basit bir ahlakçılığa indirgenmiştir. Fakat dinin bütünlüğü içerisinde vazgeçilmez bir yeri olan ahlakın, dinin bütününü temsil edecek şekilde alanının genişletilmesi veya dinden bağımsızlaştırılması, hem dinin hem de ahlakın otoritesini azaltan bir gelişme olarak görülmüştür (s. 209).

Üçüncü Bölüm "Dinsel Gerçekliğin Doğası" başlığını taşımakta ve *Mutlak ve Göreceli Mutlak, Zahirilik-Bâtınilik, Varlığın Birliği* ve *Dinlerin Aşkın Birliği* başlıklarını taşımaktadır.

Dinlerin aşkın alanda *bir* olduğu noktasına vurgu yapan gelenekselciler, yukarıda saydığımız dört nokta üzerinden görüşlerini açıklamışlardır. Gelenekselcilere göre dinlerde ve dinlerin inanç esaslarında evrensel ve aynı olan bir *Mutlak* merkez vardır. Bu Mutlak anlayışı, çeşitli dinlerde ve inançlarda farklı farklı ortaya çıkmasına rağmen, bunlar gerçekte aynı Mutlak'ı ifade etmektedirler. Gelenekselciler, Mutlak'ın farklı dinlerdeki yansımalarını ise *Görece Mutlak* olarak kavramsallaştırmışlardır (s. 244-245).

Gelenekselcilerin dinlerin birliğini açıklamada başvurdukları diğer bir kavram çifti ise *Zahir* ve *Bâtın*'dır. Zahir, dinin herkes tarafından görülen ve anlaşılabilen yönünü temsil ederken bâtın, ancak sınırlı sayıda entelektüelin anlayabileceği ve gerçekleştirebileceği yönünü oluşturmaktadır. Gelenekselcilere göre bu iki yön, bütün dinlerde var-

dır. Onlara göre zahirî düzeyde dinler farklılık göstermelerine rağmen bâtını özleri dikkate alındığında dinlerin aynı oldukları görülecektir (s. 270).

Gelenekselcilerin dinlerin aşkın birliğini ifade etmede başvurdukları üçüncü açıklama biçimi ise *Varlığın Birliği* öğretisidir. Onlara göre, Varlığın Birliği öğretisi, bütün dinlerde bulunan evrensel bir öğretidir. Dinlerin özünü oluşturan metafizik ilkeler bu öğretiye dayanmaktadır ve tek bir metafizik alanı olabileceğinden bu öğreti evrenseldir. Onlara göre, Varlığın bir olduğunun idrak edildiği noktada, dinlerin birliği de anlaşılmış olacaktır. Böylece tek Varlığa bağlı olarak, çokluğun görüldüğü tezahür ve form dünyasında da dinlerin çokluğu doğal karşılanmaktadır (s. 317).

Gelenekselcilerin dinlerin bir olduğunu açıklamada başvurdukları diğer bir öğreti ise *Dinlerin aşkın düzeyde bir olduğu* fikridir. Aşkın düzeyde dinlerin birliği idrak edilmekle birlikte, bu düzeydeki ilkelerin dünyamıza somut kurallar olarak yansıması, zorunlu olarak bir forma bürünmesi anlamına geldiğinden, bu durum farklı insan topluluklarında farklı dinler olarak ortaya çıkmaktadır.

Gelenekselcilere göre dinlerin yaşadıkları hâliyle kabul edilmeleri gerekir. "Zira bir dini yaşamak bütün dinleri yaşamak demektir." Çeşitli dinlerin farklı özelliklerini birleştirerek yeni eklektik bir din oluşturmaya çalışmak yanlıştır (s. 380). Dolayısıyla, dinlerin birliği, ancak aşkın düzeyde var olabilir ve bundan ötesini aramak gereksizdir.

Görebildiğimiz kadarıyla *Ezeli Hikmet ve Dinler* adlı bu çalışma, dinler tarihi alanında yapılacak olan araştırmalara farklı bir bakış açısının da varlığını hatırlatacak niteliktedir. Buradan öğrendiğimize göre, günümüzde dine ilişkin çalışmalar, indirgemeci ve evrimci bakış açısının sınırlılıklarından kendilerini kurtaramadıklarından, dinin gerçekliği bütünüyle ortaya konamamaktadır. Bu durum ise, modern bilimsel epistemolojinin egemenliğinden kaynaklanmaktadır.

Gelenekselci ekolün din, dinler ve modernlik üzerine oluşturmaya çalıştığı külliyat içerisinden dinler tarihine katkı sunabilecek bilgileri eleştirel bir bilimsel perspektifle bize sunmayı başaran yazarın bu çalışması, hem dinler tarihi alanına hem de genel din bilimlerine yöntemsel katkılar sunacağı kanısındayım.

Gelenekselci ekolün öncülerini ve onların düşüncelerini modern dünyaya yönelik eleştiriler bağlamında izah eden yazar, birçok kişiye karmaşık ve girift gelebilecek konuları yetkin bir biçimde birbirinden ayırt ederek sunmuş ve akıcı bir dille konuyu anlaşılır hâle getirmiştir. Bu değerli çalışmanın verimli tartışmalara ve açılımlara yol açacağı ümidini taşıyorum.

CEMALETTİN ERDEMCİ
cemerdemci@yahoo.com

Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)
17-18 Nisan 2004

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından 17-18 Nisan 2004 tarihlerinde gerçekleştirilen "Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri" konulu tartışmalı ilmî toplantı Altunizade Kültür merkezinde yapıldı. 6 oturumda, 27 akademisyenin katılımıyla gerçekleşen toplantıda toplam 13 tebliğ sunuldu.

Cumartesi sabah açılış konuşmaları ile başlayan toplantıda ilk oturumun ilk tebliğcisi aynı zamanda sempozyumun da organizatörü olan M.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden

Prof.Dr. Ömer Faruk Harman'dı. Başkanlığını S.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Mehmet Aydın'ın yaptığı bu oturumun ilk tebliği "Genel Olarak Misyonerlik" başlığını taşıyordu. Harman, din ve inanç özgürlüğü ile misyonerliğin örtüşüp örtüşmeyeceğinin iyi anlaşılması gerektiğini ifade ederek, 'tebliğ' ile misyonerliğin aynı şey olmadığını, İncil'de misyonerlik bağlamında kullanılan "Vaftiz edin!" ibaresinin "Hıristiyanlaştırın!" mânâsına geldiğini belirtti. Diyalog toplantılarının Türkiye'deki en önemli isimlerinden biri olan Harman, Vatikan'ın diyaloğu misyonerlik için kullandığını belirterek, bizim çok sağlam zemin üzerinde oturmuş bir din ve kültüre sahip insanlar olarak diyalogdan kaçmamamız gerektiğini; fakat bunun yanında dinî eğitim noktasında bilinçli olmak zorunda olduğumuzu dile getirerek konuşmasını tamamladı.

Müzakereci, emekli öğretim üyesi (A.Ü.) Prof.Dr. Abdurrahman Küçük'tü. Müzakereci, misyonerliğin sadece samimi bir tebliğ faaliyeti olmadığını söyleyerek Türkiye üzerinde misyonerlik adı altında oyunlar oynandığını ifade etti.

1. Oturumun ikinci tebliğcisi "Hıristiyan Misyonerliğin Tarihî Boyutu" tebliğiyle M.Ü. İlahiyat Fakültesinden Yrd.Doç.Dr. Kürşat Demirci'ydi. Tebliğcinin bulunmayışı nedeniyle tebliği, aynı fakülteden Dr. İsmail Taşpınar tarafından okundu. Tebliğde misyonerliğin elastiki bir yapıya sahip olduğu vurgulanırken, misyonerlerin, faaliyetlerinin zaman ve zemine göre değiştiği dile getirildi.

Müzakereci Dr. İsmail Taşpınar'dı. Ortak bir dil kullanımına değinen müzakereci, Kutsal Kitap lafızları için ayet nitelemesinin yapılıp yapılmaması vb. konularda akademisyenler arasında ortak bir dil kullanımının gerekliliği üzerinde durdu.

2. Oturum Prof.Dr. Abdurrahman Küçük'ün başkanlığında toplandı. Sempozyumdaki üçüncü tebliğ "Türkiye'de Katolik Misyonerliği" başlığı ile S.Ü. İlahiyat Fakültesinden Prof.Dr. Mehmet Aydın'a aitti. Aydın, Katolik Kilisesi'nin misyonerlik faaliyetlerinin tarihi üzerinde durduğu konuşmasında, Katolik misyonerlerin amacının Doğu'yu Katolik Hıristiyan yapmak olduğunu ve bunda Hıristiyan-Müslüman ayrımı yapmadıklarını vurguladı. Aydın, izleyicilerden gelen bir soru üzerine 'reddiye' geleneğinin devam etmesi gerektiğini vurguladı.

Müzakereci, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu'nun bulunmayışı nedeniyle, müzakere, M.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Ziya Kazıcı tarafından yapıldı. Kazıcı, sempozyumda, Osmanlı'nın misyonerliğe karşı aldığı tedbirleri bildiren bir tebliğ konusu olmamasını eksiklik olarak değerlendirdi.

2. Oturumun ikinci, sempozyumun 4. tebliği "Türkiye'de Ortodoks Misyonerliği" başlığıyla A.Ü. İlahiyat Fakültesinden Doç.Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu'na aitti. Eroğlu, Misyonerliğin tanımının, yapan ve maruz kalan açısından, farklı olduğunun altını çizdi. Misyonerliğin sadece diğer dinlere değil kendi mezhepleri arasında da olduğuna değindi.

2. Oturumun ikinci tebliğinin müzakerecisi emekli Öğretim Üyesi Doç.Dr. M. Süreyya Şahin, toplantıya katılmayıp müzakere metnini de ulaştırmadığı için ikinci tebliğ için müzakere yapılmadı.

3. Oturum A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Mustafa Erdem'in başkanlığında toplandı. Sempozyumun beşinci, 3. oturumun bu ilk tebliği "Türkiye'de Protestan Misyonerliği" başlığını taşıyordu. Konuşmacı, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi Anabilim Dalı doktora öğrencisi Numan Malkoç, misyonerlerin girdikleri yerlerdeki şartları hazır hale getirdikten sonra kiliseyi yerli mühtedi Protestanlara bıraktıklarını ifade etti. Malkoç, Protestanların ana faaliyet alanlarının gençlik grupları, İncil kursları, kitap fuarlarına katılarak İncil dağıtımı ve internet olduğunu belirtti.

Müzakereci SAÜ. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Ali Erbaş'tı. Adapazarı Müftülüğü ile SAÜ. İlahiyat Fakültesi arasında yapılan örnek bir çalışmadan bahseden müzakereci,

İlahiyat Fakültesi tarafından müftülüğe tavsiye edilmiş dinî bilgisi iyi 30 kadar bayanın, Kuran eğitimi ve genel din eğitimi hizmetleri için misyonerlerin özellikle çok yoğun faaliyet alanı olan prefabrike deprem konutlarına gönderildiğini ve bu uygulamadan sonuç alındığını bildirdi. Erbaş'ın konuşması, pratik ve alternatif çözümüyle ilgi çekti.

3. Oturumun ikinci, sempozyumun 6. tebliği "Bağımsız Hıristiyan Gruplar ve Faaliyetleri" başlığıyla SAÜ. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd.Doç.Dr. Fuat Aydın'a aitti. Tebliğci, konuyu Mormonlar örneğiyle anlattı. Mormonlar'ın 1830'da kilise kurulur kurulmaz dünya çapında hemen misyonerlik faaliyetlerine başladıklarını ifade etti. Bir aile geleneği olarak 18-21 yaş civarındaki çocukların 2 yıl misyonerlik yapma şartı olduğuna değinen Aydın, Mormonların, çok eşlilik, içki, kahve ve tütünün yasak oluşu nedeniyle Müslümanlar arasında daha çok revaç bulmayı umduklarını belirterek sözlerini tamamladı.

Müzakereci olarak konuşma yapan U.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Ahmet Güç'tü. Aydın'ın tebliğinin, konunun pek bilinmemesi ve tebliğin bu konuda yapılan çalışmaların en genişi olması dolayısıyla ilgiyle izlendiğini ifade etti. Müzakereciye göre şu soruların cevabı verilmelidir: Mormonlar'a din denir mi? Mormon inanışındaki, İsa'nın Amerika'ya inecek olmasının özel nedeni var mı? Çok eşlilik, içkinin yasak oluşu bir tuzak mı? Mormonlar, içine İslami esasların da karıştığı ve başka düşüncelerin de girdiği sinkretik bir yapıda mı?

Pazar gününün ilk, sempozyumun 4. Oturumu M.Ü. İlahiyat Fakültesi dekanı Prof.Dr. Mustafa Fayda'nın başkanlığında toplandı. "Türkiye'deki Hıristiyanlar Arasında Misyonerlik" başlığıyla sunulan ilk tebliğin sahibi A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Mustafa Erdem'di. Uyum yasalarının ilerideki risklerinden bahseden Erdem, Katolik misyonerliğini 'holding misyonerliği'ne, Protestan misyonerliğini ise 'işportacı misyonerlik'e benzetti.

Bu tebliğin müzakerecisi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd.Doç.Dr. Ali İsra Güngör'dü. Hedef kitlenin dinamiklerini kullanarak yapılan misyonerlik metodu inkültürasyona da değinen Güngör, Noel Baba'ya 'Anadolu Ereni' denmesinin bunun en bariz örneklerinden biri olduğunu söyledi.

4. Oturumun ikinci, sempozyumun 8. tebliği "Yahudilik ve Misyonerlik Anlayışı" adlı tebliğle A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Baki Adam'a aitti. Geçmiş devirlerde Yahudilerin misyonerlik yaptıklarına değinen Adam, Hz. İsa zamanındaki Yahudi misyonerliği için Hz. İsa'nın İncil'deki şu ifadelerini delil gösterdi: "Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Tek bir kişiyi dininize döndürmek için denizleri ve kıtaları dolaşırsınız. Dininize döneni de kendinizden iki kat daha cehennemlik yaparsınız." Yahudi olmayanlar için iki kategori olduğunu belirten tebliğci şu ifadelerle sözlerine son verdi: "Putperestler, yaratıcı Tanrı'dan başka tanrılara taptıklarından ötürü kurtuluşa eremezler. Nuhiler[1] ise kurtuluşa erebilirler. Talmud onlar için Yahudiliğe girmelerine gerek yok diyor".

Müzakereci OMÜ. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd.Doç.Dr. Mahmut Salihoğlu ise, Yahudi olmanın zorluklarından bahsetti. Sonradan Yahudi olanlara prensip olarak geçmişinin hatırlatılmadığını ifade eden Salihoğlu, reformist Yahudiliğin bugün başta ABD olmak üzere misyonerlik faaliyetlerinde bulunduğunun altını çizdi. Tebliğci, dine giriş sürecinde, hem erkeğin hem de kadının hahamların gözü önünde çıplak olarak bir mikve'de[2] yıkanması gerektiğini ve bunu reformcu Yahudilerin de onur kırıcı bulduklarını

[1] Nuh'a verilen yedi emre uyan ve kurtuluşa erebilecek olan kişiler. Bu emirler, putperestlikten kaçmak, küfürden kaçmak, zinadan ve özellikle akraba zinasından kaçmak, adaleti tesis edecek adalet kurumları oluşturmak ve bütün münasebetlerde adil olmak, kan dökmemek, hırsızlık yapmamak ve canlı hayvandan et koparıp yememek. Bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yay., İstanbul 2002, s. 24.

[2] Yahudilikte tevila (bir nevi gusül) almak için kullanılan içi su dolu bir havuz. Bu havuz doğal şekilde yere kazılarak inşa edilir, dolayısıyla taşınabilir nitelikte değildir. Yahudiliğe giriş yapan-

bildirdi. Salihoğlu, Bernard Lewis'ten yaptığı şu ilginç alıntıyla konuşmasını tamamladı: "Yahudilik, doğruluğun tekelinde olmadığını ifade eden bir dindir. Günümüzün en kalabalık nüfusuna sahip iki büyük dini olan İslamiyet ve Hıristiyanlığın doğruluğun ve kurtuluşun yalnızca kendilerinde olduğunu ifade etmeleri dünyanın içinde bulunduğu savaşın ve sıkıntılı durumun kaynağıdır."

4. Oturumun üçüncü, sempozyumun 9. tebliği "Bahailik ve Türkiye" başlığıyla M.Ü. İlahiyat Fakültesinden Prof.Dr. Mustafa Öz'e aitti. Önce, Bahailiğin öncesi durumundaki Babiliği, daha sonra da Bahailiği anlatan Öz, bu akımın mensuplarının Bahailiği, "bağımsız, evrensel din" olarak tanımladıklarına dikkat çekti.

Müzakereci C.Ü. İlahiyat Fakültesinden Doç.Dr. Ahmet Gökbel, Bahailik'in arka planının iyi açıklanması gerektiğinin üzerinde durdu. Bahailik'teki Mehdi inancına Şeyhiliğin; milenyum inancına da aynı vakitlerde Batı'da etkin olan templer ve milyenarist hareketlerin etkisinin olabileceği üzerinde durdu.

5. Oturum, Prof.Dr. Ahmet Güç'ün başkanlığında toplandı. İlk tebliğ "Hint Menşeli İnançların Türkiye'deki Faaliyetleri" başlığıyla DEÜ. İlahiyat Fakültesi'nden Doç.Dr. Ali İhsan Yitik'e aitti. Yitik, toplumda kendilerine değer verilmeyen, sıkıntıdan bunalan ve bir rahatlamak için çare arayan insanlara transandantal meditasyon, reiki, yoga vs. işlemlerin cazip geldiğini vurguladı. Hint dinlerinin misyonerlik algılamalarına da değinen tebliğci, bu faaliyetlerin genel arka planını izah ettiği şu sözleriyle konuşmasının tamamladı: "Bu tür hareketlerle ilgilenenler, herhangi bir dinle irtibatımız yok deseler de, açıkça görülüyor ki Hind menşelidirler. Faaliyetlerinin çoğu, Neo-Hinduizm ve Budizm'in Batı aynasında yorumlandıktan sonra bize akseden yönüdür." Tebliğ, Hint menşeli dinlerin ülkemizde az bilinişi ve tebliğcinin de canlı ve hareketli sunumuyla, sempozyumun ilgiyle takip edilen bölümlerindendi.

Müzakereci KTÜ. İlahiyat fakültesinden Yrd.Doç.Dr. Mustafa Alıcı'ydı. Günümüz Türkiye'sinde 'açık büfe din anlayışı'nın hakim olduğunun ısrarla altını çizen Alıcı, bunun sıkıntıyı doğuran ana sebeplerden biri olduğuna vurgu yaptı.

5. Oturumun ikinci, sempozyumun 11. tebliği "Misyonerlerin Çalışma Teknikleri" başlığıyla İ.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Şinasi Gündüz'e aitti. Gündüz, konuşmasına, misyonerliğin dinsel temellerini açıklayarak başladı ve bu çerçevede Pavlus'tan örnekler verdi. İnkültürasyonda din dilini iyi kullandıklarını belirten tebliğci; ayet, kendileri için İsa inananları, kilise için mescidi, abdest-vaftiz benzerliği, Fatiha suresinin dua olarak okunması[3], ayinlerde Türk klasik müziği, İncil'i yere oturup rahlede okumak, kiliselerin yerel isimler alması ve vahiy gibi olguları örnek verdi. Gündüz, Hıristiyan inancına göre Tanrı'nın insanları kurtarmak için kendisini beden yaparak tarihe adapte ettiğini, bunun da inkültürasyonu belirlediğini belirtti. Gündüz'ün tebliği, misyonerliğin teolojik arka planının izahı ve Samsun başta olmak üzere Türkiye'deki bazı illerden verilen somut örnekler dolayısıyla dikkatle izlendi.

lar, hahamların önünde çıplak vaziyette mikve ritüelini yapmak zorundadırlar. Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 1998 Ankara, s. 262; ayrıca Yahudiliğe girme ve mikve için bkz. Israel Shahak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, çev. Ahmet Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 24.

[3] Konuyla ilgili bir örnek aktarıyoruz: "...Göklerdeki babamız ve Fatiha gibi temel dualar, katılımcıların hepsi onaylıyorsa ve kimse bu nedenle kendini rahatsız hissetmeyecekse birlikte okunabilir. Ancak çoğu şey mevcut olan topluluktaki atmosfere bağlı olacaktır". Aynı yazar bu cümlelerine şu dipnotu düşmüş: "Fatiha suresinin birlikte okunması için ön şart 7. ayetinde yer alan 'doğru yoldan sapmışlar' ifadesinin Yahudiler ve Hıristiyanları kastedecek mânâda kullanılmamasıdır." Christian Troll, *Müslümanlar soruyor, Hıristiyanlar yanıtlıyor*, çev. Robert Kaya, Ohan Matbaacılık, İstanbul 2003, s. 78.

Müzakereci M.Ü. İlahiyat Fakültesinden Prof.Dr. Zeki Aslantürk, dinin mahiyeti, dinlerin birbirleriyle ilişkileri ve birbirlerine karşı mücadelelerinden bahsetti. Müzakereci, misyonerlerin Anadolu'yu Hıristiyan ülkesine dönüştürmek istediklerine değindi.

Sempozyumun 6. ve son oturumunun başkanı Prof.Dr. Şinasi Gündüz'dü. Oturumun ilk konuşmacısı ve sempozyumun da 12. tebliğcisi "Din Değiştirmenin Psikolojisi" konulu tebliğiyle M.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Doç.Dr. Ali Köse idi. Köse, tebliğinde genel olarak din değiştirme ve kimlik irtibatından bahsetti. Din değiştirme motiflerini entelektüel, duygusal, deneysel, mistik, cebrî olmak üzere beşe ayıran Köse, şu sözlerle konuşmasını noktaladı: "Din değiştirme büsbütün teolojik bir olay değildir. Bir kimliğin, bir benliğin değişimidir. Yani misyonerlik ve neticesi olarak din değiştirme, bence, Hıristiyanlaştırma değil, batılılaşmadır, batılılıktır." Köse, tepegözle sunduğu tebliği, farklı konusu ve alternatif yorumlarıyla programın ilgiyle takip edilen konuşmacılarından birisiydi.

Müzakereci Doç.Dr. Talip Küçükcan (İSAM) bulunmadığı için tebliği Muhammet Tarakçı tarafından okundu. Gazete haberlerinin ihtiyatla karşılanmasına dikkat çekilen yazıda ergenlik döneminin misyonerlik faaliyetleri için kilit dönem olduğu vurgulandı.

6. Oturumun ikinci, sempozyumun 13. ve son tebliği "Gençleri Misyonerliğe Karşı Koruyucu Önlemler" başlığıyla U.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Hayati Hökelekli'ye aitti. Maddi ve manevi alanda sıkıntı yaşayanların ilk hedef olduğunun altını çizen Hökelekli, gençlerin değişime en yatkın kitle olduğunu ve misyonerlerin bunu iyi kullandıklarını belirtti. Hökelekli, alınacak önlemlerle alakalı bir dizi madde sıralayarak konuşmasını tamamladı.

Müzakereci M.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof.Dr. Mahmut Çamdibi, sempozyumun son konuşmacısıydı. Misyonerlerin Hıristiyanlık için sevgi dini, İslam için ise şiddet ve terör dini dediklerini ve müslümanlar olarak üzerimizdeki bu yanlış anlayışı kaldırmamız gerektiğini ifade etti[4].

Sempozyumdaki tebliğlerde her ne kadar genel bir karamsarlık havası çizilse de, genel kanı, misyonerlerin Türkiye'de çok başarılı olamadıkları şeklindeydi. Bunda, her türlü yozlaşmaya rağmen, çok sağlam temellere oturmuş millî ve manevi değerlerin köklü mevcudiyeti en büyük faktör olarak gösterildi. Bununla birlikte din eğitimi, millî ve manevi değerlerin verilmesi ve uyanık olmak yapılan başlıca tavsiyelerdi. Katılımcı akademisyenler, misyonerlerin günümüz faaliyetleri üzerinde alan araştırması yapılması gerektiğinde hemfikirdiler. Ortak bir dil kullanımı, Osmanlı'nın misyonerlere karşı tavrı, günümüzde misyonerliğe karşı belirlenecek 'ortak duruş' ve bunun nasıl olacağı ise netleşmeyen konulardı.

YASİN MERAL
ilim79@hotmail.com

[4] Konuyla ilgili bir örneği aktarıyoruz: "...Muhammed, herhangi bir körü gördüğünde ne yapardı? Hemen şefkatle yanına yaklaşıp onu iyileştirir miydi? Bu konuda herhangi bir bilgi verme gereği duymadınız, ama Kuran şu bilgiyi veriyor: '(Muhammed) surat astı ve döndü. Yanına bir kör geldi diye. Ne bilirsin belki o arınacak? Yahut öğüt dinleyecek de öğüt kendisine yarayacak. Ama kendisini zengin görüp tenezzül etmeyene gelince sen ona yöneliyorsun..' (80. Abese 1-6). İşte Muhammed'in bir köre karşı tutumu: Surat asıp bir başka yöne dönmek... Körü iyileştirmesinden vazgeçtik, ama ona daha hoşgörülü bir şekilde davranabilirdi. Yani anlayacağınız, körlere lazım olan şey, Muhammed ve Kur'an'da değil, İsa Mesih'te ve İncil'dedir." İsa Karataş, *Gerçekleri Saptıranlar*, Lütuf Yay., İstanbul 1996, s.248-249.

islâmiyât

a quarterly academic journal

THE FIRST ENCOUNTER
THE REVELATION OF THE QUR'ĀN AND HISTORY

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
The Question of Juridical Judgements for the Local in the Holly Qur'ān

●

ŞİNASİ GÜNDÜZ
Qur'ānic Revelation and Others: The First Meeting as Last Piece of the Chain

BURHANETTİN TATAR
Qur'ānic Revelation Appearing Within The Horizon of History

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD
Toward a Hermeneutics of the Qur'ān: The Search for Humanistic Interpretation

MEHMET ERDOĞAN
Juridical Interpretation of the Qur'ānic in relation
to the Factual Conditions of its Time of Revelation

ŞABAN KARATAŞ
Arabic Language as the Meeting Ground for the Divine and the Human
Amîn al-Hûlî and the Interpretation of his Literary Commentary

HÜSEYİN YILMAZ
Traditionalist Approaches to the Issue of Revelation with Special Reference to Islam

MEHMET AKİF KOÇ
The Qur'ānic Text as a Guide in Broadening the Meaning
Specifically Derived from the Occasion of Revelation

●

QUESTIONNAIRE
MEHMET BAYRAKDAR - SADIK KILIÇ - MEHMET PAÇACI
İLHAMİ GÜLER - ÖMER ÖZSOY - MEHMET SAİT REÇBER

●

MUSTAFA DEMİRCİ
The Socioeconomic Dimensions of the *Fitna* during the Time of the Khalif Osman

●

NİMETULLAH AKIN
Annemarie Schimmel

●

ŞEMSEDDÎN GÜNALTAY [1883-1961]
The Religions of Arabs in the Pre-Islamic Period

●

Books, Dissertations and Symposiums

volume 7 number 1 january-march 2004

İslâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 7 sayı 2 nisan-haziran 2004

2. KARŞILAŞMA
İSLAM ve HELENİSTİK KÜLTÜR

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Gayr-ı Müslime İslami Davranış
•
FUAT SEZGİN
Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri
MEHMET BAYRAKDAR
İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi
MUSTAFA DEMİRCİ
Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu
A. HADİ ADANALI
Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması
HASAN HÜSEYİN BİRCAN
İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi
–Karşılaşmanın Keyfiyeti–
MEHMET SALİH ARI
Ortaçağ İslam Dünyasında Matematik Biliminin Gelişimi
MEVLÜT UYANIK
İslam Bilgi Felsefesinde 'Duyusuz ve Dolaysız Kavrama' ve
Antik Yunan Felsefsindeki Temelleri
YILMAZ CAN - RECEP GÜN
Erken Dönem İslam Sanatında Dış Tesirler
•
M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Güvenmek İyidir Güvenmemek Daha İyidir
NECMETTİN YURTSEVEN
İmam-Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ile
Buna Göre Yazılmış ve Bakanlıkça Bastırılmış Ders Kitaplarının
Değerlendirilmesi ve Bazı Öneriler
•
Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve
Gramer Üzerine Bir Tartışma
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât

7 (2004), sayı 2
2. KARŞILAŞMA İSLAM ve HELENİSTİK KÜLTÜR

▶ EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

▶ KONU DANIŞMANI
A. Hadi ADANALI

▶ SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. adına sahibi
Süleyman BAYRAKTAR

▶ İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

▶ SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

▶ YAYIN KURULU
A. Hadi ADANALI
Süleyman BAYRAKTAR
Ali DERE
Bünyamin ERUL
Mehmet GÖRMEZ
İlhami GÜLER
Şinasi GÜNDÜZ
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Mehmet Akif KOÇ
Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR
Ömer ÖZSOY
Mustafa ÖZTÜRK
Mehmet PAÇACI
Necdet SUBAŞI
Osman TAŞTAN
Burhanettin TATAR
Hidayet Şefkatli TUKSAL
Mevlüt UYANIK
İsmail Hakkı ÜNAL

▶ SANAT YÖNETMENİ
Nurullah ÖZBAY

▶ ABONE SORUMLUSU
Resul PEHLİVANOĞLU

▶ BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Habib KÖSE (Redaksiyon)

▶ BASKI
Özkan Matbaacılık 0 (312) 229 59 74 - Eylül 2004 Ankara

© 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 Müslime İslami Davranış

▶ Makaleler

9 FUAT SEZGİN
Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri

21 MEHMET BAYRAKDAR
İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi

43 MUSTAFA DEMİRCİ
Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu

61 A. HADİ ADANALI
Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması

75 HASAN HÜSEYİN BİRCAN
İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi
–Karşılaşmanın Keyfiyeti–

91 MEHMET SALİH ARI
Ortaçağ İslam Dünyasında Matematik Biliminin Gelişimi

103 MEVLÜT UYANIK
İslam Bilgi Felsefesinde 'Duyusuz ve Dolaysız Kavrama' ve Antik Yunan Felsefsindeki Temelleri

113 YILMAZ CAN - RECEP GÜN
Erken Dönem İslam Sanatında Dış Tesirler

▶ Araştırma Notları

129 M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Güvenmek İyidir Güvenmemek Daha İyidir

143 NECMETTİN YURTSEVEN
İmam-Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ile Buna Göre Yazılmış ve Bakanlıkça Bastırılmış Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi ve Bazı Öneriler

▸ Klasik Metin

155 *Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma*

▸ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

Kitap

173 SUAT KOCA, *el-ʾaḳlu'l-aḫlāḳıyyu'l-ʿarabī (Arap Ahlak Düşüncesi)*, M. Âbid el-Câbirî

178 EYÜP ŞAHİN, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Dimitri Gutas

182 İSMAİL HANOĞLU, *İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, Franz Rosenthal

187 Abstracts

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

islâmiyât'ın bu sayısını gecikmeli de olsa, zengin bir içerikle okurlarımıza ulaştırmanın sevincini yaşıyoruz. Bu yılın birinci sayısında başlattığımız ve bu sayıda devam ettiğimiz "Karşılaşmalar" dizisinin ikinci bölümü "İslam ve Helenistik Kültür" üzerine ayrıldı. Bu sayıda amacımız doğan, gelişen, genişleyen, ilerleyen ve medeniyete dönüşen İslam'ın, diğer medeniyetlerle olan karşılıklı ilişkisini tarihsel süreç içerisinde incelemekti. İslam medeniyeti üzerine yapılan araştırmalar onun tarihsel dinamiklerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacak, aynı zamanda, bu çalışmalardan hareketle İslam medeniyetinin aktüel durumu hakkında bazı tespitler ve geleceği hakkında da bazı tahminlerde bulunmamıza imkân tanıyacaktır.

İkinci sayıda amacımız İslam medeniyetini, Helenistik kültürün yanı sıra, İran ve Hint gelenekleri açısından da inceleyen yazılarla daha geniş bir perspektiften incelemekti. Fakat Helenistik kültür ile karşılaştırıldığında, İran ve Hint kültürünün daha az çalışılmış ve daha az biliniyor olması, bizi yazı temininde zorladı. Dolayısıyla tercihimiz, doğal olarak, bu sayıyı "Helenistik kültür" ile sınırlamak yönünde oldu. Okurlarımızın da gözlerinden kaçmayacağı gibi İslam medeniyeti ile Helenistik kültür arasındaki karşılaşmanın tüm boyutlarını ortaya koyabilmek dergimizin sınırlarını aşacaktır. İkinci sayıda, arzu ettiğimiz hâlde ele alamadığımız siyaset, iktisat, edebiyat gibi pek çok alan var. Bu alanlar ele alınıp incelenmedikçe ve tek tek konular bilimsel zemine dayalı olarak karşılaştırılmadıkça, İslam medeniyetinin özgünlüğünü ve insanlığa yaptığı muazzam katkıyı gereği gibi ne tespit ne de takdir edebilmemiz mümkün.

Helenistik dönem, genelde, M.Ö. 4. yüzyılın son çeyreğinde Büyük İskender ile başlatılır. Bu dönemin en temel özelliği şehir devletinin hâkim olduğu Helenik (Yunan) dönemin sona ermesi ve Helenik kültür ile Anadolu, Mezopotamya, Mısır, İran ve Hind bölgesindeki kültürler arasında bir kaynaşmanın neticesinde yeni bir kültürün ortaya çıkmasıdır. Hıristiyanlık, Helenistik kültür havzasında ortaya çıkmış ve gerek kurumsal gerekse kuramsal açıdan bu kültür tarafından şekillendirilmiş bir dindir.

Dergimizin bu sayısında İslam medeniyeti ile Helenistik kültür arasındaki karşılaşmayı inceleyen yazılar, genelde, 9. yüzyıl ile 12. yüzyıl arasındaki döneme yoğunlaşmaktadır. İslam medeniyetinin bilimler tarihindeki yerini, yarım yüzyıla yakındır yaptığı çalışmalarla aydınlatan Fuat Sezgin, dergimizde yayımlanan bu yazısında kültür ve medeniyetler arasındaki devamlılığa işaret ederek,

bilimler tarihinin bir bütün olduğunu, Müslümanların bu bütüne katkısı bilinmeden Batı medeniyetinin tam olarak anlaşılamayacağını belirtmektedir. Müslümanlar tarafından gururla, Batılılar tarafından da tevazu ile okunması gereken bu yazının, Hocamızın diğer çalışmalarının Türkçeye aktarılmasına vesile olacağını ümit ediyoruz.

Sayın Mehmet Bayrakdar "İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi" adlı yazısında İslam düşüncesinin temel kaynaklarının Kuran ve Sünnet olduğunu unutmamamız gerektiğini hatırlatarak, diğer eserlerinde de ortaya koyduğu gibi, bu düşüncenin kelam, felsefe ve tasavvuf ekseninde de ele alınması gerektiğini belirtmekte; bu düşüncesinin asılla bağlarını kesmeden diğer düşünce sistemleriyle nasıl yapıcı ve yaratıcı bir ilişki içine girdiğini ve diğer düşüncelere kaynaklık ettiğini göstermektedir.

Diğer makalelerde ise İslam medeniyetinin Yunan medeniyetinden aldığı ve geliştirdiği konular işlenmekte. Sayın Demirci, Yunan medeniyetinin kitaplarının Abbasiler döneminde Bağdat'ta nasıl toplandığını; Sayın Adanalı, İslam'ın erken dönemlerinde gramer ve mantık üzerine yapılan önemli bir tartışmayı; Sayın Bircan, İslam düşüncesi ile Yunan düşüncesi arasındaki alışverişin keyfiyetini; Sayın Arı, Müslüman bilim adamlarının matematiğe yaptıkları katkıları; Sayın Uyanık, felsefe tarihinde en çok tartışılan konulardan olan duyusuz ve dolaysız kavramlarını; Sayın Can ve Gün, İslam sanatına etki eden dış faktörleri ele alıyorlar. "Araştırma Notları" bölümünde iki değerli hocamızın yazılarını yayımlıyoruz. Bu sayımızın klasik metni olarak da İslam'ın erken dönemlerinde Mantık ve Gramer üzerine yapılan tartışmayı dikkatlerinize sunuyoruz.

Bu sayının zengin bir içerikle karşımıza çıkmasına katkıda bulunan tüm yazarlara, hakemlere ve emeği geçen herkese derin şükranlarımızı sunuyoruz.

Daha önceki sayılarımızda da duyurduğumuz gibi 2004 yılının kalan iki sayısını da, katkıda bulunmak isteyen değerli bilim adamları ve yazarlar için, tekrar hatırlatmakta yarar görüyoruz.

3. Karşılaşma: Endülüs Tecrübesi
4. Karşılaşma: İslam ve Çağdaş Durum

Değerli okur dostlarımız

Bu sayıda sizlere duyurmak istediğimiz sevindirici haberlerimiz var. Dergimiz editörü Saygıdeğer Hocamız Mehmed Said Hatiboğlu'nun yeni eserlerinin hazırlıkları tamamlandı. Uzun zamandır hazırlıklarını devam ettirdiğimiz *islâmiyât international*'ın altyapı çalışmalarını bitirmek üzereyiz; yakın zamanda okurlarıyla buluşacak. 11. sayısını çıkaran *Bülten*'de ise okurlarımızın yazılarını değerlendirmek istediğimizi belirtmek isteriz.

Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle.

Editörden

Gayr-ı Müslime İslami Davranış

Müslüman tefekküründe asırlardır münakaşası yapılmış meselelerden birisi günümüzde de canlılığını korur hâldedir: İdari sâhada olsun, şahsi işlerde olsun, gayr-ı müslimlerle işbirliği caizmidir?

Hz. Peygamber'e risalet hayatı boyunca yön veren birçok ayette, Mü'minler ile ötekiler arasına bir çeşit çizgi çekilmiş olduğunu biliyoruz. Mesela, Mü'minler kendilerinden başkalarını sırdaş edinmeyeceklerdir (3. Âlu İmrân, 118); Müşrikler, (Medine'ye) Allah yolunda hicret etmedikçe, dost ve yardımcı olarak kabul görmeyeceklerdir (4. Nisâ', 89); Keza müteakib 144. ayetle, Mü'minleri bırakıp, kafirlerin veli kılınması, başa geçirilmesi yasaklanmaktadır. Daha sonra gelen bir ayette (5. Mâide, 51), din unsuru dahil edilerek: Yahudi ve Hıristiyanları veli (dost, başkan) edinmemek emri verilmekte, bunların birbirlerinin velileri olduklarına işaretle, Yahudi ve Hıristiyanları veli edinen kimsenin onlardan sayılmak durumunda kalacağı belirtilmektedir. Zira Peygamber devri Ehl-i Kitab ve kafirleri, Müslümanların dinlerini eğlence ve oyun yerine koymaktadırlar (5. Mâide, 57).

Fakat, ne kadar dikkate şayandır ki, karşı taraftan gelebilecek tehlikeye tedbir alınırken, onlara iyilikte bulunma kapısı açık bırakılmıştır. Risaletin son senelerinde nazil olmuş bir ayette ifade edildiği üzere (60. Mumtahine, 8), Müslümanları ortadan kaldırmak gayesiyle harb açmamış, onları vatanlarından çıkarmamış gayr-ı müslimlere iyilik yapmayı, âdil davranmayı Allah yasaklamamakta, hatta, Kur'ani bilgiyi teyid gayesiyle, Ehl-i kitab âlimlerine başvurulmasını teklif bile etmektedir: "Bilmiyorsanız ehl-i zikre sorunuz!" ayeti (16. Nahl,

43) geçmiş peygamberler hakkında bilgisi sınırlı olan o devir Müslümanlarına müracaat kaynağı olarak Yahudi ve Hıristiyan âlimlerini gösterir.

İşte, kısaca hatırlattığımız bu ilahi emirlerin ışığındadır ki Müslümanlar, kendi hâlinde yaşayan hiçbir dinsiz veya Ehl-i Kitabı yok etmek gibi bir düşünceye kapılmamışlar, onların İslam ülkelerinde günümüze kadar serbestçe hayatlarını devam ettirmelerini sağlamışlardır.

İlk İslam devletlerinin bazı idari kademelerinde Ehl-i Kitabdan isimler buluyor olmamız, sulhtan yana olan yetenekli gayr-ı müslimlere kapıların açık tutulmuş olduğuna en açık delildir ki, bunun son seneler hariç, Batı dünyasında benzerini bulmak muhaldir.

1911 senesi Osmanlı Devlet-i Aliyye'sinin Orman ve Madenler Bakanı Mavrokor Dato Efendi'nin bir misalini Hıristiyan dünyası gösterebilmişmidir dersiniz? Bunun cevabını, İnşallah ilerde, şeklinde vererek şunu söylemek isterim ki, İslam düşüncesinde, hayra hizmet şartıyla, hiçbir şeyin veya kimsenin aslına bakılmamış, bulunabilen her asli değerden istifadeye çalışılmıştır.

"Hikmet Müslümanın yitiğidir, nerede bulursa alır," kelam-ı hakîmini şiar edinen ilk devir âlimleri yeni fethedilmiş ülkelerde buldukları kitabları korumaya almış, onlardan faydalanmayı ihmal etmemişler, hatta onların Batı dünyasını aydınlatmasına bile vesile olmuşlardır. Şayed Müslümanlar geçmişinin bu aydınlık yolunda ilerlemeyi sürdürebilselerdi, bugün gayr-ı müslimlerin birtakım kriterlerine, müktesebatlarına muhatab olmak zilletine düşmez, mesela, Osmanlı Kânûn-ı Esâsî'sinin (Anayasasının) 19. maddesini Avrupalı idarecilerin önüne çoktan sürmüş olurdu. Bilindiği gibi bu madde, devlet memuriyetini, dini, cinsiyeti ne olursa olsun, her ehil vatandaşa açık tutuyordu.

Bizler de şunu bilmeliyiz ki, Müslümanlık, ilim, ahlak ve sorumluluk demektir; Müslümanlar, herkesten önce bunlara sahib olmak durumundadır. Bu seviyenin şuuruna erişmeyi cümleye nasib kılmasını Cenab-ı Haktan niyaz ediyor, selam ve saygılar sunuyorum.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

islâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 9-19

Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri*

FUAT SEZGİN
PROF.DR.

özet
Bu yazı, "İslam kültür dünyasının bilimler tarihindeki yeri nedir?" sorununa cevap vermeye çalışmaktadır. Batı uygarlığı, İslam uygarlığının değişik coğrafi ve iktisadi şartlar altında gerçekleşen bir devamıdır ve İslam bilimleri, Yunan bilimlerinin bir devamı olarak gelişmiştir. Diğer taraftan Yunan bilimlerinin temellerinin eski Mısır ve Babil bilimlerine dayandığını, bilimler tarihi yavaş yavaş ortaya koymaktadır. Bilimler tarihi bir bütündür ve bilim tarihçisinin ödevi, bu bütünü meydana getiren parçaları gerçeğe uygun bir şekilde, önyargılardan uzak, tam bir objektivite ile değerlendirmek ve tanıtmaktır.

anahtar kelimeler
İslam Medeniyeti, Bilim Tarihi, İslam Bilim Tarihi, Batı Medeniyeti

Sayın dinleyiciler,

Kırk üç yılı aşan bir ayrılıktan sonra o kadar çok bağlı olduğum bu şehirde büyük bir aydın kesimine hitap edebilmenin derin mutluluğunu duyuyorum. Bu fırsatı bana sağlayan Türkiye Bilimler Akademisi Başkanı Sayın Prof. Bermek'e önünüzde teşekkürlerimi sunmak isterim.

Konferans tiryakisi olmamakla beraber, birçok yerde yabancı dillerde İslam bilimleri tarihi ile ilgili konuşmalar yaptım. Ama hiçbir yerde bugün ana dilimde sizlere sunduğum konferansta olduğu kadar çetin bir ödevin karşısında bu-

* Bu yazının orijinali, "İslam Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri" başlığı altında 12 Nisan 2004 tarihinde İstanbul'da düzenlenen TUBA "Konferanslar" dizisinde sunulmuştur.

lunduğumu hissetmedim. Bu zorluk nereden ileri geliyor? Türkçenin son yarım yüzyıla yakın geçen zaman süresinde yaşadığı değişmeye yabancı kalmış olmamı bir tarafa bırakırsak, sizlere sunduğum konuşmanın hazırlığının başından sonuna kadar iki kaygının baskısı altında bulunduğumu hissettim.

Biri şu: İslami bilimler tarihine dair modern çalışmalar iki yüzyıla yakın bir süredir devam ediyor. Henüz başlangıçta sayılmamıza rağmen ulaşılan sonuçlar, gerek çokluk gerekse kalite bakımından oldukça önemli boyutlara ulaşmış bulunuyor. Ben elli yıldan beri yazmakta olduğum İslam bilimleri tarihi nedeniyle, bu çalışma sonuçlarını tanımak, değerlendirmek ödevini üzerime almak şans ve mutluluğuna sahip oldum. Bütün bunları ve ayrıca kendi araştırmalarımın sonucu olarak kazandığım tasarım ve inancı tek bir konferans çerçevesinde size en iyi bir şekilde ulaştırıp ulaştıramamak ve sizi o sonuçların doğruluğuna inandırıp inandıramamak kaygısı bende bu dakikaya kadar devam ediyor.

İkincisi: Modern bilimler tarihinin üç yüzyıl kadar bir geçmişi var. Avrupalıların 17. yüzyıldan itibaren kendilerini İslam dünyasından üstün görmeye, hatta bu kültür dünyasını unutmaya başladıkları bir sırada, bilimler tarihinin başlayan yapıcı büyük çağı anlamında Rönesans (yeniden doğuş) diye bir adlandırma ortaya çıktı. Bu terimin taşıdığı anlama göre, Avrupa'da 13. hatta 12. yüzyıldan itibaren belirmeye başlayan ilmî kalkınma, doğrudan doğruya Yunan bilimlerinin Latinceye tercümesi, benimsenmesi ve etkisi diye değerlendiriliyordu. Bu anlam, birçok bilim tarihçisi tarafından tarihî gerçeklere aykırı olduğu gösterilmiş bulunmasına rağmen, Batı dünyasında, hatta onun dümen suyunda kalan İslam dünyasında hâkim bulunuyor. Benim kuşağım, ilkokulda ve lisede Rönesans görüşünü, sarsılmaz bir gerçek olarak Batı dillerinden alınan ders kitaplarından öğreniyordu.

1943 yılında İstanbul Üniversitesi'nde şarkiyat tahsiline başladığımda, dünyanın, geçmişte ve bugün için en büyük şarkiyatçısı olarak tanınan Hellmut Ritter'in öğrencisi olmak şans ve nimetine kavuştum. O bana, fazla tembel bir öğrenci olmadığıma inanınca, doğal bilimlerle, özellikle matematik ile ilgilenmemi, modern matematiğin temelinde İslam bilginlerinin kitaplarının bulunduğunu söyledi; misal olarak Harezmî, İbn Yûnus, İbnu'l-Heysem ve Bîrûnî'nin adını andı. Onların Batı dünyasında tanınan en büyük bilginler seviyesinde olduğunu söyledi. O gün eve gittim. Çok zor, uykusuz bir gece geçirdim. Bir taraftan genç hafızamda eve götürdüğüm dört addan başka çok şey bilmek aşkı, öbür taraftan, ilkokula başladığım ilk haftalarda süslü püslü hanım öğretmenimden duyduğum söz: "İslam bilginlerinin dünyanın bir öküzün boynuzu üzerine oturduğuna inandıkları". Sabahın olmasını, hocama çok çok şeyler sorma saadetine kavuşma ânını sabırsızlıkla bekledim.

O günden bugüne kadar tam 61 yıl geçti. Bazı küçük sarsıntılar bir tarafa, bu geçen zaman zarfında sadece bir gerçeği öğrenmenin peşinde koştum: İslam kültür dünyasının bilimler tarihindeki yeri nedir? Bu hususta bende gelişen

tasarımın bazı önemli noktalarını size sunmaya çalışacağım. Bunun sunulacak veya sunulabilecek ideal bir tablo olamayacağını daha başlangıçta hissediyor, düşüncelerimin kâğıt üzerinde nasıl bir seyir takip edeceğini bilemiyorum.

Daha genç kuşakların Türkiye okullarında bizim kuşaklarımızdan, Müslümanların bilimler tarihindeki yeriyle ilgili, ne kadar farklı olumlu veya olumsuz şeyler öğrendiklerini bilemiyorum. Ama bu hususta gözden kaçmayan bir gerçek var ki, o da genellikle Müslümanlar, bu arada Türkler, İslam kültür dünyasının bilimler tarihindeki yerini ya çok az biliyor, ya bilmiyor, ya da bu kültür dünyasına karşı çok yanlış görüşler taşıyor. Batı dünyasının bugünkü üstün durumu birçok Müslümanda özellikle Türklerde âdeta bir aşağılık duygusu uyandırıyor. Ortada, gözden kaçmayacak bir gerçek var ki, o da birçok Türk aydını, Batı dünyasına ulaşabilmenin çaresini Türk toplumunu dinden kurtarmakta buluyor. Ben altmış yıllık çalışmam sırasında her gün biraz daha fazla İslam uygarlığını tanımanın ve tanıtmanın Batı dünyasına ulaşma davası bakımından en sağlam, daha doğrusu tek yol olduğuna inandım. Bugünkü bilgime göre –ki bunu gerçeğe oranla çok yoksul buluyorum–, genç Batı uygarlığını İslam uygarlığının değişik, coğrafi ve iktisadi şartlar altında gerçekleşen devamı olarak görüyorum. Bu anlamda İslam bilimleri, Yunan bilimlerinin bir devamı olarak gelişti. Diğer taraftan Yunan bilimlerinin temellerinin eski Mısır ve Babulonya bilimlerine dayandığını, bilimler tarihi yavaş yavaş ortaya koyuyor. Benim için bilimler tarihi bir bütündür. Bilim tarihçisinin ödevi, bu bütünü meydana getiren parçaları gerçeğe uygun bir şekilde, hislerden, önyargılardan uzak, tam bir objektivite ile değerlendirmek ve tanıtmaktır.

Bugünkü Batı bilimlerinin İslam bilimlerinin bir devamı olduğu hususundaki görüşümü birçok Alman meslektaşıma, Enstitümüzün müzesini ziyarete gelen misafirlerin bir kısmına ilettiğimde, onlar bunu hemen hemen yadırgamadılar, bana sadece şu soruyu sordular: İslam dünyasındaki bilimlerin böyle bir yüksek düzeye ulaşmış olmasıyla bağdaşamayacak bugünkü geriliği nasıl açıklarsınız? Şüphesiz bu soru sizin de kafanızı meşgul ediyor. Buna, sözlerimin sonunda kısaca değineceğim.

Yanlış anlaşılmayı önlemek maksadıyla, başlangıçta şuna işaret etmek istiyorum ki, bu konferansın amacı bir dine davet değildir. İnsanların dinî inançları beni ilgilendirmiyor. Tek amacım İslam topluluğuna bağlı insanlara, özellikle Türklere, ister dindar, ister dinsiz olsunlar, İslam bilimlerinin gerçeğini tanıtmak, onları benlik duygularını hırpalayan yanlış yargılardan kurtarmak ve ferdin yaratıcılığına karşı olan inancı kazandırmaktır.

Size sunmak istediğim basit tablonun seyrek çizgileri şunlar:

Müslümanlar, tarih sahnesine çıkışlarının ilk 20 yılı içinde önce Romalıların, daha sonra Bizanslıların elinde bulunan Suriye ve Mısır'daki kültür merkezlerini ele geçirdiler. Bununla Müslümanlara Yunan bilimlerinin ilk kapıları açılmış oldu. Takip eden üçüncü on yılda onların gemilere sahip olması, Kıbrıs'ı, Rodos'u fet-

hedip Sicilya sahillerine dayanmaları tarihin şaşırtıcı hâdiseleri arasında bulunuyor. Bu, her şeyden önce onların yeni vatandaşlarına –ister yeni dini kabul etmiş, ister etmemiş olsunlar– çok iyi muamele etmiş, hürmet ve tolerans göstermiş olmalarının ürünüydü. Müslümanların azınlık din mensuplarına karşı tanıdıkları tam hürriyet, kurdukları medeniyetin yapıcı prensiplerinden biri idi. Bizler Osmanlıların bu paha biçilmez prensibi iyi değerlendirmiş olmalarıyla öğünebiliriz. Bu prensibin yüksek değeri ancak öbür kültür dünyalarıyla karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılabilir. İslam'ın ilk yüzyılında Yunancadan, Süryaniceden, Farsçadan ilk tercümeler yapıldı. Bunu yapanlar eski kültür merkezlerinin mensupları idi, destek ve arzu Emevi halifelerinden geliyordu. Müslümanlar dünyanın yuvarlak olduğu fikrini Yunanlılardan ve İranlılardan kuşkusuz kabullendiler. Daha ilk yüzyılda okuyup yazma ilgisi bir salgın hastalık gibi bütün İslam dünyasını etkiledi. Ben şahsen, aynı yüzyılın sonuna doğru gelişen okuyup yazanların sayısının o çağın hiçbir yeriyle ölçü kabul etmez bir düzeye ulaştığına inanıyorum.

Hicrî 2. asrın ortalarında Abbasi halifesi bazı Hint astronomlarını Bağdat'a davet etti. Onların beraberlerinde getirdikleri *Siddahanta* –ki Sanskritçenin çok hacimli, en çok gelişmiş astronomi ve matematik kitabı idi– Arapçaya tercüme edildi. Bu işi başaranlar eski İran ekolünün Müslüman mensupları idi. Bununla genç kültür dünyasında ilmî astronomi başlamış bulunuyordu. Yunanlıların tanımadığı sıfır sayısı ve Hindliler arasında gelişen trigonometrik elemanlar İslam dünyasına girdi. Onlar sinüs mânâsına gelen *jîva* terimini *cib* diye Arapçalaştırdılar. Bu, sonradan yanlış olarak Latinceye cep mânâsına *sinüs* diye tercüme edildi. İlerleme büyük bir hızla gelişiyordu 2. yüzyılın sonuna kadar *Batlamyus*'un zor ve hacimli *Elmajest* astronomi kitabı, Öklid'in geometrisi ve daha pek çok kitap Arapçaya tercüme edilmiş bulunuyordu; hatta şerh ve tenkit işine başlanmıştı. Kısacası 2. yüzyılın 3. yüzyıla dönümü ilmin birçok alanında alma ve benimseme (*resepsiyon* ve *asimilasyon*) çağı, yaratıcılık safhasının eşiğine dayanmıştı. Abbasi devlet adamlarının, Hint dinlerini araştırmak maksadıyla 2. yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'a araştırıcı gönderdiğini düşünürsek, ilmî hareketin ne büyük bir süratle geliştiğini kolayca anlamış oluruz. Daha 2. yüzyıl, yani miladın 8. yüzyılının sonuna doğru Yunanlılardan alınan atomculuğun büyük gelişmeler kazandığını söylemek isterim. Bunun İslam dünyasındaki gelişmesinin, Avrupa'da 20. yüzyılın ilk yarısındaki düzeyde olduğunu şarkıyatçılardan biri ileri sürüyor.

Aynı yüzyıl, tüm bilimler tarihinin en büyük şahsiyetlerinden birinin ortaya çıkışına şahit oldu. Bu Câbir b. Hayyân idi. O Yunanlılarla daha sonraları doğu Akdeniz çevresi kültür merkezlerindeki gelişmeleri değerlendirerek kimyayı kantitatif ve kalitatif prensiplere dayanan bir bilim olarak kurdu. Bu bilim –İslam dünyasındaki bazı küçük katkılar bir tarafa– daha yeni bir düzeye kavuşmak için 900 ila 1000 yıl bekledi. Kimya ile başlayan bu büyük bilgin, zamanla, hemen hemen bütün doğal bilimlerle uğraştı. Câbir büyük bir doğa bilgini olarak gelişti. O, Allah'ın insana verdiği kabiliyetin âdeta sınırsız

olduğuna inanıyordu. İnsanın, kâinatın en son sır perdelerini yırtmaya muktedir olduğuna, canlı ve cansız varlıklar yaratabileceğine inanıyor, hiç olmazsa teorik olarak bunun mümkün bulunduğunu savunuyordu. Her şeyden önemli olanı, bu problemin miladın 8. yüzyılında İslam dünyasında korkusuzca yazılabilmesiydi. O aynı zamanda 700 hayvansal ve diğer doğal sesleri kapsayan bir sistem kurmaya çalıştı. Fizik onda doğada saklı olanı açığa çıkarma kanunu diye ifadesini buluyor, doğadaki her zerrenin, zerrelerin birbirlerine olan etkisinin, hatta bütün insani duyguların matematiksel açıdan ölçülebileceğine inanıyordu. Bunu *'ilmu'l-mīzān* (ölçü ilmi) diye adlandırıyordu.

Câbir'in yaşadığı yüzyılda, bütün doğal bilimler bir tarafa, filoloji, inanılmaz bir düzeye ulaşmıştı. Sîbeveyh'in o çağda yazılmış çok hacimli sistematik gramer kitabının benzerine hangi kültür dünyasında rastlanacağını bilemiyorum.

9. yüzyılın başlarında Halife Me'mûn Bağdat'ta Beytu'l-Hikme adıyla bir akademi kurdu. Bu bilgin halifenin başkanlığında bir araya gelen Müslüman, Hıristiyan, Yahudi ve Sabii dinine mensup bilginler, yeni tercümeler yapıyor, eski tercümeleri düzeltiyor ve ilmin çeşitli alanlarında araştırmalar yapıyorlardı. Halife Me'mûn astronomide sağlam neticeler almak gayesiyle biri Bağdat'ta diğeri de Şam'da iki rasathane kurdurdu. Bunlar, bilimler tarihinin tanıdığı ilk gözlem evleri idi. Çalışmalar çok zaman Halifenin katılmasıyla oluyordu. Aynı Halife, astronom ve matematikçilerinden ekvatorun uzunluğunu ölçmelerini istedi. Onlar bu işi, hayranlıkla karşılanacak yüksek ilmî metodlarla sonuçlandırdılar. Onların ulaştığı değer bugün bildiğimiz uzunluktan ibarettir. Yaklaşık kırk bin kilometre.

Halife Me'mûn, 70 kadar bilgini bir dünya haritası yapmak ve bir coğrafya kitabı yazmakla ödevlendirdi. Tabiatıyla onlar her şeyden önce bilinen Marinos'un haritası ve Batlamyus'un coğrafyasına dayanmak zorunda idiler. Tabiatı ile bir kuşak boyunca başarabilecekleri doğrultmanın ve yeniliklerin bir sınırı vardı. Onların bundan 20 yıl önce Topkapı Sarayı'nda bulduğum dünya haritası (bkz. resim 1), coğrafya tarihi üzerindeki düşünceleri büyük çapta düzeltmeye zorluyor. Bunu sadece Batlamyus'un adını taşıyan haritayla karşılaştırmak yeter. Mesela, Me'mûn haritasında Atlas ve Hint okyanusları Batlamyus'taki içdeniz hâlinden kurtulmuş, karaları kuşatan gerçek şekli bulmuşlardı.

Halife Me'mûn zamanında üç cebir kitabı yazıldı. Bunlar Babilonya, Yunan ve Hintliler tarafından bilinen birinci ve ikinci dereceden denklemleri ilk defa ayrı bir bilim dalı olarak ortaya koyuyorlardı. Cebir alanında kaydedilen gelişmeleri birkaç cümleyle özetlemek istiyorum: İlk üç cebir kitabının ortaya çıkışından 50 yıl kadar sonra Mâhânî adındaki bilgin bir geometrik problemi üçüncü dereceden bir denkleme çevirdi, ama denklemi çözemedi. Üçüncü dereceden bir denklemin ilk çözümünü miladın 950 yıllarında Ebû Ca'fer el-Hâzin adlı matematikçi ve astronom, parabol konstrüksyonu kullanmak suretiyle başardı. 11. yüzyılın ilk yarısında İbnu'l-Heysem bir optik problemini dördüncü dereceden bir denklemle çözdü. Küçük bir yanlışlıkla Latinceye çevirilen problem, *Proble-*

ma Alhazeni adı altında 13. yüzyıldan itibaren Avrupalı bilginleri altı yüzyıl kadar uğraştırdı. İbnu'l-Heysem'in çözümü, ancak 19. yüzyılda kavranabildi.

11. yüzyılın sonlarına doğru Ömer Hayyâm, çözüm yolları çoğalan üçüncü dereceden denklemleri bir sisteme bağlayan ilk kitabı yazdı. Hayyâm'ın kitabının Avrupa'ya ulaşmadığı sanılıyor, ama onunkine benzeyen denklem konstrüksyon ve çözümleri 17. yüzyılda René Descartes, Frans van Schooten ve Edmund Halley'in kitaplarında karşımıza çıkıyor. Bu benzerlik sorununu geçen yüzyılın ilk yarısında ele alan matematik tarihçisi Johannes Tropfke, adı geçen Avrupalı bilginlerin Ömer Hayyâm'ın sonuçlarına kendi gayretleriyle ulaştıklarına inanıyor, öncellerinin kitabının Avrupa'da tanınmadığından aynı denklem ve çözümlerinin daha önce bilinmediğine hayıflanıyordu. O bir bakıma haklı, ama aynı sonuçların İslam dünyasından Avrupa'ya başka vasıtalarla ulaşıp ulaşmadığı sorunu bugün için açık bulunuyor.

15. yüzyılın ilk yarısında Gıyâsuddîn el-Kâşî dördüncü dereceden denklemlerin 70 tipini tanıyordu. Modern matematikte bu sayı 65'e indiriliyor.

Bu denklem konusundan sonra miladın 9. yüzyılına dönüyorum.

Astronomide 9. yüzyılda dünyanın güneş etrafında döndüğünü veya aksini ileri süren görüşlere rastlıyoruz. 10. yüzyılda dünyanın kendi etrafında döndüğü görüşünü savunanlar çoğaldı. 11. yüzyılda bu görüş bazı sebeplerle bırakıldı.

9. yüzyılda rasat netice ve ölçülerinde çok büyük başarılar elde edildi. Mesela, güneşle dünyanın yıllık en uzak mesafe noktasının sabit olmayıp değiştiğini fark ettiler. 11. yüzyılda yörüngedeki ilerlemenin yıllık 12,09 saniye olduğunu saptadılar. Günümüzde bu değer 11,46 saniye olarak biliniyor. Çok yüksek bir gözlem tekniği, araç ve matematiği gerektiren bu sonuç, 17. yüzyılda Johann Kepler'e ulaşmıştı. O, bunun nasıl başarıldığını bilmek için bazı çağdaşlarıyla yazışıyordu. Kısaca söyleyeyim, Bîrûnî bu hususta yılın dört bölümünde yapılan gözlemlerin sonuçlarını infinitezimal matematikle değerlendirmişti.

Astronomi alanından bir misal daha: 10. yüzyılın ilk yarısında yerküresi ekseninin eğiminde bir değişikliğin olabileceğini düşünmeye başladılar, bunu saptayabilmek için aynı yüzyılın ikinci yarısında eski Tahran'da özel bir rasathane kuruldu. Varılan sonuç şu: Dünyanın ekseni sürekli olarak azalıyor. Gök mekaniği 19. yüzyılda aynı sonucu doğruladı.

İnfinitezimal matematiğe 9. yüzyılın ikinci yarısında yöneldiler. Arşimed'in bu konudaki gayreti onlara ulaşmamıştı. Ayrı yoldan giderek yüzyıllar boyu gerçekleşen bir gelişmenin en yüksek noktasını 15. yüzyılda Gıyâsuddîn el-Kâşî'de buluyoruz. O, geometrik olan ve olmayan cisimlerin hacmini (oylumunu) ve yüzeylerini ölçebiliyordu.

İlk elemanları, Yunanlılardan ve Hindilerden alınan trigonometri, İslam dünyasında çok hızlı bir gelişme gösterdi. Küresel trigonometri bugünkü tanıdığımız şekliyle İslam matematikçilerinin 10. yüzyılın sonu ile 10. yüzyılın başlarında gerçekleştirdikleri başarıdan ibarettir. Küresel trigonometri ile düzlem

trigonometrisini, 13. yüzyılın ilk yarısında Nasîruddîn et-Tûsî astronominin bir kolu olmaktan kurtararak yeni bir bilim dalı olarak kurdu. Bu başarı matematik tarihinde 1900 yılına kadar 15. yüzyılda yaşayan Alman Johannes Regiomontanus'un adını taşıyordu. Gerçek ancak Nasîruddîn et-Tûsî'nin kitabının Rum kökenli Osmanlı dışişleri bakanı İskender Karateodori Paşanın Fransızcaya 1891 yılında yaptığı tercümeden sonra ortaya çıktı. Bunu ortaya çıkaran Alman matematik tarihçisi Anton von Braunmühl oldu.

Küresel trigonometride 10. yüzyılda kazanılan başarı 11. yüzyılın başlarında matematik coğrafyaya etkili bir temel sağladı. Bîrûnî bunu bağımsız bir bilim dalı olarak kurmakla kalmadı, onu, dünya haritasını düzeltme yolunda uygulayan ilk bilgin oldu. Bu uygulamayı o, Gazne ile Bağdat arasında iki yıl süren çetin bir çalışma ile başardı. Aradaki 60 kadar istasyonun enlem derecelerini astronomik olarak ve aradaki mesafeleri arşın arşın ölçüyor, böylece elde edilen üç değerle (boyutla) bir küresel üçgen kuruyor, aranılan dördüncü değeri, yani iki yer arasındaki boylam farkını derece olarak elde ediyordu. Bu öldürücü çalışmanın evrelerini Bîrûnî bize çok canlı bir şekilde anlatıyor. Gazne ile Bağdat arasındaki gidiş ve dönüş uzaklıklarını ve çapraz bağlantıları düşünürsek Bîrûnî'nin beş bin kilometreden fazla bir arşınlama yapmış olması gerekiyor. Onun hesapladığı 60 kadar yerin boylam derecelerindeki hata, 6 ile 40 dakika arasında değişiyor. Onun çok önemsiz olan hatalarını modern coğrafya ancak 19. ve 20. yüzyılda düzeltebildi. Onun uyguladığı ve İslam dünyasında uygulanan metod, çağımızın tanıdığı triangülasyondan (üçgenler zinciri) başka bir şey değildi. Ama modern coğrafya tarihi, triangülasyonun ilk uygulanmasını Hollandalı bilgin Willebrord Snellius'a (1580-1626) bağlar. Bu fırsatı kaçırmadan şunu eklemek istiyorum: Çok gelişmiş ve son yıllara kadar bilinmedik olarak kalmış bir triangülasyon metodunu Müslümanlar 15. yüzyılda Hint Okyanusu denizciliğinde uyguluyor, engin deniz uzaklıklarının ve bulunulan noktanın hesaplanmasında kullanıyorlardı. Onların böylece doğu Afrika ve Sumatra sahilleri arasında kalan ekvator çizgisinin uzunluğunda elde ettikleri sonuç, hayranlık uyandırıyor. Böyle bir sonuç ve engin deniz üzerinde bulunulan bir noktanın hesaplanması, modern dünyada ancak 20. yüzyılın ilk yarısında mümkün oldu.

Bazı misallerle benzer gelişmeleri başka alanlarda göstermeme konferansımın dar zaman çerçevesi müsaade etmeyecektir: Bugüne kadar ulaşılan araştırma sonuçları, gelişmenin her bilgi alanında 15. yüzyılın sonuna kadar devam ettiği, Müslümanların Yunanlılardan aldıkları bilimleri geniş ölçüde geliştirdikleri, bazı bilimleri ilk defa kurdukları biliniyor; ciddi bir duraklamanın ancak 16. yüzyılın ikinci yarısında kendisini gösterdiği gerçeğine inanmaya zorluyor. Bilimler tarihinin eskimiş bir tutumuna göre 12. yüzyıl, İslam bilimlerinin duraklama veya gerileme (*dekadans*) çağının başlangıcı olarak sanılır. Hâlbuki özellikle son elli yılın ilgili çalışmaları, 13. ve 14. yüzyılda İslami bilimlerin hemen her alanda

çok yüksek bir tırmanış yaptığını ve onların gittikçe politik ve iktisadi bakımdan zayıflayan İslam dünyasından ziyade, ulaştıkları Avrupa'da genelde 17. yüzyıldan itibaren ürünlerini vermeye başladığı inancını uyandırıyor. Ben de yirmi yıla yakın bir zamandan beri gittikçe gelişen bir inancı size iletmenin fırsatını kullanarak söylemek istiyorum; eğer şartlar 13. ve 14. yüzyıllarda bilimlerin İslam kültür dünyasındaki gelişme hızına uygun kalsalardı, sanırım ki, bilimler günümüzdeki düzlemlerine çok daha erken bir devirde kavuşmuş olabilirdi. Ama bu insanlığın yararına mı yoksa zararına mı olurdu, o başka bir soru.

Bu konferansımda üzerime aldığım ödevin gereği olarak, İslam bilimlerinin Avrupa'ya geçiş davasına çok kısa bir şekilde değinmek istiyorum.

Arapça kitaplar 10. yüzyıldan itibaren Bizans'ta Yunancaya, İspanya'da Latinceye tercüme edilmeye başlandı. Geçmişin gururu içinde bulunan Bizans'ta tercüme edilen Arapça kitaplar, taşıdıkları kreatif karakter tanınmadan, eski Yunanlılardan alınan bilimlerin kopyaları sanılarak, çoğu zaman, uydurma Yunanca otorite adları tercümeler esnasında ileri sürüldü. Bazı araştırıcıların, Bizans'ta böylece başlayan bir rönesansa inanmasına rağmen, İslam dünyasında müthiş bir süratle gelişen ilmî kalkınmanın tam olarak farkında olmadıkları da bir gerçektir.

Arapça kitapların, İspanya'da başlayan Latinceye tercüme işi birkaç yüzyıl hemen hemen tamamı ile rahip ve papazların elinde idi; çünkü Avrupa'da onlardan başka okuyup yazma bilen kimse yok gibi idi. Mesela ilk usturlap kitapçığını yazan Lupitus (10. yüzyıl) bir papazdı. Kullanılan terimler, rakamlar tamamen çevirilmeden Arapça olarak kalmışlardır. Arapça rakamları Latin dünyasına geçiren de din adamı Gerbert, sonraları 999 ila 1003 yılları arasındaki papadır. 11. yüzyılda ve daha sonra birçok Arapça kitap, evvela İbraniceye, İbraniceden Latinceye çevrildi. Çok zaman Latince yazı dilini iyi bilmeyen Yahudi kökenli tercümanlar, kitabın kapsamını Latince yazmasını bilene gelişigüzel dikte ettiriyordu. Tercümelerin devam ettiği 12. yüzyılda Fransa'nın birçok şehrinde ve Oxford'da çevirilen kitapların taklidi ve adaptasyonu başladı. 13. yüzyılda bu çalışmanın alanı bir hayli büyüdü. Avrupa kültür tarihi 13., 14. ve 15. yüzyıllarda büyük bilginler kaydeder ve onlara büyük buluşlar atfeder. Bu değerlendirmeler, maalesef onların İslam bilginleriyle olan bağları hiç göz önüne alınmadan yapılır. Bugüne kadar yapılan araştırmalara dayanarak şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki, o bilginler sadece İslam bilginlerinin dümen suyunda yüzüyorlardı. İslam bilginlerinin seviyesine her bakımdan ulaşmış olmaktan çok uzak idiler. Avrupa'da, bilimde, küçük adımlarla yaratıcılık dönemi 16. yüzyılda başladı ve onlar İslam dünyasını 17. yüzyıldan itibaren geçme yoluna girdiler.

Bu münasebetle bilimler tarihinde göz önüne alınmayan iki önemli gerçeği dile getirmek isterim.

Biri: Avrupa'da yaklaşık 17. yüzyıla kadar kaynak anma kavramı yoktu ve çok yavaş gelişti. Ayrıca birçok Arapça kitap tercümesi ya Avrupalı ya da Yunanlı bilginlerin adı altında yüzyıllarca yayımlandı ve kullanıldı. Kaynak adı

verme alışkanlığı, büyük Yunan bilginlerinde de çok zayıftı. Kaynakları, sistemli bir şekilde verme, geçen kuşakların emeklerini anma prensibi İslam kültür dünyasının karakteristik niteliklerinden biridir. Maalesef bu gerçek, bilimler tarihinde gözden kaçırılmaktadır.

İkinci nokta: Müslümanlar bilimleri hocalarından ve sağlam öğreniyorlardı. Yani bir ekol disiplinine bağlı idiler. Avrupa'da ekol sistemi bir taraftan geç başladı, diğer taraftan yabancı bilgiler hocalardan değil de sadece kitaptan öğreniliyordu. Böylece ortaya çıkan iki ayrı bilgin tipinin burada karşılaştırmaya vaktim olmadığından şu kadarını söylemekle yetineceğim: İslam dünyasında daha 10. yüzyılda tanıdığımız, kaynakları veren, ele alınan problemi sistematik bir şekilde okuyucuya sunan kitap tipini Avrupa'da ilk olarak 17. belki 18. yüzyılda buluyoruz.

Bilimlerin İslam dünyasından Avrupa'ya ulaşmasının ikinci yolu İtalya üzerinden oldu. 11. yüzyılın ortalarında tıptan anlayan Tunuslu bir tacir Güney İtalya'ya turist olarak gitti. Oradaki tıbbın çok ilkel olduğunu gördükten sonra Tunus'a dönüp birçok tıp kitabı getirerek durumu değiştirmeye karar verdi. Üç yıl sonra birçok kitapla Salerno'ya geldi. O bir Hıristiyan Arap mıydı, yoksa Hıristiyanlığa sonradan mı girdi, bilinmiyor. Constantinus Africanus adını aldı, bir rahip olarak Monte Cassino Manastırı'na kapandı. 25 kadar önemli kitabın Latinceye tercümesini rahip arkadaşlarına dikte ettirdi, işin çok acı tarafı şudur ki, o, bu kitapları ya kendi ya da eski Yunan otoritelerinin adı altında yayımlıyordu. Aynı kitapların bazıları, başkaları tarafından Arapça asıllarından ikinci bir defa tercüme edildi. Her şeye rağmen Constantinus tarafından yayımlanan kitaplar, yapılan diğer yüzlerce tercümenin yanında Avrupa'daki tıbbın önemli kaynakları olarak değerlerini kaybetmedi. Şaşılacak bir şey olarak şunu sözüme eklemek istiyorum: 19. yüzyılın ortalarında bir tıp tarihçisi, bir bilim kongresinde Constantinus'un ya Salemo körfezinde ya da Monte Cassino'nun tepesinde bir heykelinin dikilmesini öneriyordu.

9. yüzyıldan 1086 yılına kadar Arapların idaresinde bulunan Sicilya'da yüksek bir kültürel ve sosyal hayat yerleşmişti. Sicilya ve Güney İtalya, özellikle Haçlı Seferleri münasebetleriyle Avrupa'ya girecek İslam bilim ve teknolojisinin iki önemli merkezi ve istasyonu oldular. Çalışkan, becerikli ve kurnaz İtalyanlar, bu yolla 17. yüzyıla kadar İslam dünyasından en büyük buluşları, en yeni haritaları ve en yeni teknolojiyi hiç vakit kaybetmeden Avrupa'ya taşıdılar.

Ortaçağ Avrupa'sında tanınan en büyük matematikçinin neden bir İtalyan oluşunun sırrını biliyoruz. O, 13. yüzyılda yaşayan ve hayatının büyük bir kısmını Arap memleketlerinde geçiren Pizalı Leonardo idi. Ondan iki yüzyıl sonra yaşayan meşhur Leonardo da Vinci'nin resimlerini çizdiği alet, makine ve silahların İslam dünyasından kaynaklandığını bugün biliyoruz. Bazı önemli Arapça kitapların uzun zamandan beri saklı kalmış İtalyanca tercümeleri 20. yüzyılda ortaya çıktı.

Yaklaşık bir yüzyıldan beri İslam dünyasından Avrupa'ya bilim ve teknolojiyi ulaştıran çok önemli bir yol daha tanınıyor. Bu yolun istasyonları, Tebriz, Erzurum, Trabzon ve İstanbul idi. Bu yolun en etkin zamanı 1270 ila 1350 yılları arasına rastlar. 1300 yılları civarında Tebriz'deki uluslararası üniversitede çok sayıda Bizanslı öğrenci okuyordu. Bizanslı din adamlarının Yunancaya çevirdikleri Arapça, Farsça kitaplarla İstanbul'da kısa süren bir rönesans çağının başladığını söyleyen bilim tarihçileri var. Bu yoldan İstanbul'a ulaşan kitap ve teknolojinin 14. ve 15. yüzyıllarda yollarını İtalya'ya, Doğu Avrupa ve Orta Avrupa'ya çevirdiğini biliyoruz. İslam astronomlarının en yeni gezegen teorilerinin Koperaik'e Yunanca tercümeler vasıtasıyla ulaştığı, bundan yarım yüzyıl kadar önce ispatlandı.

Sayın dinleyiciler! Konferansıma konu edindiğim kültür dünyasının bilimler tarihinde yaratıcı bir yeri olduğunu, bu hükmün hemen hemen her alan için geçerli sayılacağını size birçok önemli misalle göstermek isterdim. Ama bir konferansın dar zaman çerçevesi içerisinde bunu gerçekleştiremeyeceğimi bilerek sizde sadece bir izlenim uyandırmayı amaçladım. Frankfurt'taki Enstitümüzde birkaç ay evvel yayımladığımız Almanca *İslam'da Bilim ve Teknoloji* adlı, müzemizin beş ciltlik kataloğuyla bu hedefe doğru birkaç adım attık. Bâhusus, ilk ciltte İslam bilimlerindeki her alanda gerçekleşen başarılar kronolojik olarak okuyucunun bilgisine sunuluyor. Hazırladığımız bu kataloğun Fransızca tercümesinin iki ilâ üç ay sonra okuyucuya ulaşacağını umuyorum. Bu yönde Almanca bilen dinleyiciler için *İslam Bilimleri Tarihi* adlı kitabımın 10., 11. ve 12. ciltlerini hatırlatmak isterim. "İslam'da Matematik Coğrafya, Kartografi ve Onların Avrupa'daki Devamı" adlı bu ciltlerde –ki 15 yılda hazırladım– belirli bir alanda, İslam kültür dünyasının bilim tarihindeki yerini çok detaylı olarak araştırmaya çalıştım. Ulaştığıma inandığım netice şu: Matematik coğrafyanın belki de yüzde sekseni İslam kültür dünyasında başarıldı. Eski dünyanın tanıdığımız haritaları, en büyük gelişmelerini İslam kültür dünyasında buldular. Avrupa coğrafyacılarının elinde 18. yüzyılın sonuna kadar tanıdığımız haritalar İslam kültür dünyasında başarılanların ya tam ya da bazı gelişigüzel değişikliklere uğrayan kopyaları olarak ortaya çıkıyor.

Sözlerimi bitirmek üzere olduğum şu sırada birçok insanı düşündüren sorunun çoğunuzu da kuşkuya düşürdüğünü sanıyorum, o da İslam kültür dünyasının neden durakladığı ve gerilediği problemi. Bu soruyu altmış yıllık çalışmam sırasında sık sık kendime yönelttim; son zamanlarda gönlü kandıran bir cevaba yaklaştığımı sanıyorum. Bunu biraz evvel sözünü ettiğim *İslam'da Bilim ve Teknoloji*'nin giriş cildinde ele aldım. Karşınızda şunu söylemekle yetineceğim:

Bütün geçmiş büyük uygarlıklarda olduğu gibi İslam uygarlığı da politik, jeopolitik ve iktisadi koşullarla 16. yüzyıldan itibaren bir yıpranma çağı içine girdi. Uygarlık bayrağını taşıyacak ardılı kendisi geliştirmişti: Şimdi o uygarlığın bugünkü ve yarınki kuşakları bu ardılın başarısı önünde aşağılık ve yabancılık duygusuna düşmeden ondan süratle öğrenmek, ona ulaşmak gerçeğiyle karşı karşıya bulunuyor.



Resim 1

İslâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 21-42

İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi

MEHMET BAYRAKDAR
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
İslam düşüncesi temelde, İslam'ın ana kaynakları Kur'an ve Sünnet'ten neşet etmiştir. İslam, tarihî sürecinde klasik Yunan ve Helenistik düşünceden, İran ve Hint düşüncesinden, Hermetik gelenekten etkilenerek gelişmiş ve farklılaşmıştır. 9. yüzyıldan sonra da Avrupa düşüncesine bir yandan kaynaklık etmiş diğer taraftan da bu düşünenin etkisini 19. yüzyıla kadar sürdürmüştür.

anahtar kelimeler
İslam Düşüncesi, Klasik Yunan Düşüncesi, Helenistik Düşünce, İran ve Hint Düşüncesi, Hermetik Gelenek

İslam düşüncesini, daha geniş anlamıyla, İslam felsefesi, kelam ve tasavvuf olarak tanımlıyoruz. Burada, bu disiplinlerin doğuşu, İslam öncesi kültürlerden etkilenmesi ve Yahudi ve Hıristiyan kültürlere etkilerini özet olarak konu edineceğiz.

Doğuşu

Felsefe, kelam ve tasavvuf gibi disiplinlerin, onlara ad olarak verilen bu kelimeler daha sonraki yüzyıllarda kullanılmaya başlanmış ise de, bu disiplinlerdeki tartışılan varlık nazariyesinden bilgi nazariyesine, Allah'ın varlığıyla ilgili konulardan insan varlığıyla ilgili konulara, birçok mesele açısından bakıldığında, İslam'ın doğuşuyla ortaya çıktıkları söylenebilir. Hz. Peygamber'e vahyin indirilmeye başlaması, onun bir insan ve bir peygamber olarak sözleri ve davranışları, başka bir deyimle Kur'an ve Sünnet, insanlara Allah, insan, tarih, toplum gibi çok çeşitli meseleler hakkında konuşuyor ve bilgi veriyordu. Bunla

anlama, anlamlandırma ve uygulama konularında çeşitli sorunlar ortaya çıkıyor, bunların çözümü için de ilk Müslümanlar yoğun bir zihnî çabaya girişiyorlardı. Cahiliye denen İslam öncesi Arap toplumunda, insanların birtakım alışılagelmiş ve yerleşik düşünceleri ve âdetleri vardı; bunlarla İslam öğretileri arasındaki tezatlar da sorun yaratıyordu. Hz. Peygamber hayattayken ilk Müslümanlar ortaya çıkan sorunlarını, çoğu kez ona arz ederek çözüme kavuşturuyorlardı; bu çözümler, ya yeni bir vahyin gelmesiydi ya da Hz. Muhammed'in kendisinin çözümüydü. Hatta bazı sorunların çözümünü, Hz. Peygamber, eğer sorunlar sırf dünyalık bilgileri gerektiriyorsa, tekrar kendilerine havale ederek onların çözmelerini istiyordu. Bütün bunların hem Kur'an'da hem de Sünnet'te örnekleri çoktur; "Sana... soruyorlar, de ki..." şeklinde başlayan bütün ayetler, bu tür ayetlerdir. Müslümanlardan bazıları Hz. Peygamber'e gelip hurma ağaçlarını nasıl aşılamaları gerektiğini sormaları üzerine onlara "Siz daha iyi bilirsiniz" demesi gibi; Yemen'e vali olarak göndereceği Mu'âz b. Cebel'e Hz. Peygamber'in, vazifesi hakkında: "Neyle hükmedeceksin?" demesine üzerine, Mu'âz: "Allah'ın Kitabı ve Resulllah'ın Sünneti ile" cevabını veriyor. Peygamber'in ona, soruların cevabı oralarda yoksa demesi üzerine Mu'âz: "Aklım ile" diyor. Bütün bunlar, bize daha başta, sorma ve çözüm bulma olan düşüncenin ikili ana kaynağının olduğunu ortaya koyuyor: Kur'an-Sünnet ve insan aklı.

Hz. Peygamber devrinde, vahyin sürekli inişi ve Hz. Peygamber'in Sünneti ile bu ikili kaynak iç içe bir bütünlük içerisinde Müslümanların zihniyetlerini yönlendiriyordu. Ancak, vahyin sona ermesi ve Hz. Peygamber'in bundan kısa bir süre sonra vefatını müteakip ortaya çıkan hilafet meselesi, Kur'an'ın cem ve teksiri, iç savaşlar gibi birçok dinî, sosyal ve siyasi mesele, dört halife devrinde yeni konularla birlikte hem enine boyuna düşüncenin boyutlarını genişletiyor, hem de ikili kaynak Kur'an-Sünnet ve akla bakışın, kişiden kişiye veya topluluktan topluluğa farklılaşmasını başlatıyor.

Dört halife devrinde ortaya çıkan bu farklı fiilî olayların nedeni, artık Hz. Peygamber'in otoritesinin yokluğu, sahabenin belki kişisel zafiyetleri ve ihtirasları yanında, çok daha kişiselleşmiş Kur'an ve Sünnet'e bakışlarıyla, bunlara dayanan akıl yürütmeleri olduğu gibi, olayların sonucunda görüş belirleme, bu görüşlere Kur'an ve henüz hatıralarında canlı olarak bildikleri Sünnet'ten delil bulma ve birbirlerine karşı reddiyelerde ve savunmalarda yine Kur'an ve Sünnet'e müracaatları ve bunları değerlendirmeleri söz konusudur. Örneğin, Hz. Ebû Bekir'in kısmen sorunsuz olarak ilk halife seçilmesinin gerekçeleri kaynaklarda, Hz. Peygamber'in namaz kıldıramadığı durumlarda onun cemaate imamlık etmesi, Müslümanlığı ilk kabul edenlerden olması ve yaşlı oluşu gibi bazı nitelikleri gösterilir. Bunlara baktığımızda, ne Kur'an'da ne de Sünnet'te açık ve seçik olarak halifenin kim olacağına ilişkin belirlenmiş nitelikler olmadığını görürüz; zaten sair şartlar da belirlenmediği için, sahabe bir yandan Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i yerine imam yapmasını dikkate almış oldukları, diğer yandan da yaşlıya saygı, ilk olmaya rüçhaniyet tanıma gibi, o

günkü Arap toplumunda ve her toplumda da var olabilen birtakım örf ve âdetleri akli bir tercihle öne çıkarmış oldukları görülmektedir.

Aynı şekilde, Hz. Ali ile Hz. Mu'âviye arasındaki hakemlik olayına bakalım. Kur'an'da böyle durumlarda, bilindiği gibi arayı bulmak için hakeme başvurmayı öneren ayetler vardır. Ancak, hakem seçilen Mûsâ el-Eş'arî'nin akıl oyunuyla yüzük çıkarıp takması ile Hz. Ali aleyhine ve Hz. Mu'âviye lehine hakemlik yapması; kendilerine Havaric denen ve Hz. Ali'nin saflarından ayrılan zevat, bu sefer "Hüküm ancak Allah'ındır," meâlindeki ayetle, hem Hz. Ali'ye hem de Hz. Mu'âviye'ye karşı ayaklanmışlardır. Burada aklın sui niyetine karşı vahiy öne çıkarılmıştır.

Özellikle Hz. Osman'ın, Kur'an'ın cem ve teksirine ilişkin girişiminin Sünnet'te yeri olmadığını, sahabenin savaş ganimetleri paylaşımıyla meşgul olarak Hz. Peygamber'in fakirliğini ve yardımlaşmayı unutarak dünvevileşmeye meylettikleri şeklindeki eleştirileri ile Ebû Zerr el-Ğıfarî, Huzeyre b. Huseyl el-Yemân ve bazı diğer sahabiler ise, Kur'an'da Hz. Peygamber'e emredilen zühd ve takvaya yönelmelerini istiyordu. Medine ehli ise genel anlamda Hz. Peygamber'in Sünneti'ni öne çıkarıyordu.

Şüphesiz burada bu türden sayılamayacak kadar çok örnek vardır. Bu örneklerle, İslam düşüncesinin başlangıcının ve temel iki kaynağının Kur'an ve Sünnet olduğu, bu kaynaklara bakışı, kullanımı ve değerlendirmeyi yaparak onları, kişisel anlayışlar veya sınıf anlayışları yapan Müslüman aklı ve bu aklın, Kur'an ve Sünnet karşısında değer bakımından üstünlük veya aşağılık değil, sadece pedagojik yaklaşım bakımından öncelik-sonralık meselesine ilişkin tutumlar olduğunu söyleyebiliriz.

Dört halife devrindeki fikir ayrılıkları ve bölünmeler, özellikle Mu'âviye'nin 661 yılında iktidarı ele geçirip, iç savaşları ve kargaşayı bir ölçüde dindirince, daha belirgin görüşlerle fırkalaşmaya dönüştü. Bu fırkalaşmalarda öncelikli ve ağırlıklı tartışma konusu, Kur'an ve Sünnet karşısında insanın aklı ile iradesinin durumu, yani insanın fiilleri meselesiydi. Bu fırkalaşma hareketlerine, genelde, kelimenin 'anlama ve kavrama' gibi sözcük anlamları dikkate alınarak fıkıh deniyordu. İnsan aklının ve iradesinin edilgen olduğu anlayışını benimseyerek Kur'an ve Sünnet'e bakanlar, genelde Mu'âviye taraftarlarıydı, ki Cebriye ve Kaderiye olarak bilinirler. Ali taraftarları ise, insan aklının edilgen fakat iradesinin etken olduğunu söyleyerek Kur'an ve Sünnet'e bu gözle bakıyorlardı, bunlara kelami anlamda Şia denecektir. Hariciler, akıl ve iradeyi öne çıkarmadan, doğrudan, özellikle Kur'an ayetlerinin zahirî anlamına bakıp iman ile ameli birbirinden ayırmayarak; bir yönüyle Zahirilere, öbür yönüyle Mutezileye örnek teşkil edeceklerdir. Medine'deki Ehl-i Hadis ise, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarıyla yetinmeyi yeğleyeceklerdir ki, nassa öncelik verip akla sonralık veren Selefiye –ki bazen Haşeviye ve Sıfatiye diye de anılır–; bunlar Hanbeliler, Şafiiler ve Malikilerin öncüleri olacaklardır. Ebû Zerr el-Ğıfarî gibi zühd ve takvaya ve Hz. Peygamber'in bu yönüne vurgu yapanlar sufilik ve tasavvuf adını alacaklardır.

Hicrî 2. yüzyılın başlarına gelindiğinde, Hindistan'dan Endülüs'e, Yemen'den İran ve Güney Anadolu'ya kadar çok çeşitli ırkların, dinlerin ve kültürlerin olduğu geniş bölgeleri Müslümanların fethetmesiyle oralardaki yerli halkın Müslümanlaşması ve yabancı kültürlerden etkileşimle yeni fikir akımları doğduğu gibi, var olan önceki akımların bazıları da onlardan etkilenerek farklılaştı. Hz. Ali ve Hz. Mu'âviye arasındaki mücadelede taraf tutmayanlara, genelde Murcie denecektir; çünkü onlar, Hz. Ali ve Hz. Mu'âviye arasındaki mücadelede kimin haklı olduğunu sorusunun cevabını ahirette Allah'a havale ediyorlardı. Bunlar illa meselelerin akılla çözülemeyeceğinden ziyade tartışmaların bu mantıkla sürdürülmesinin sosyal açıdan gereksiz olduğuna inandıkları içindir. Diğer tarafta yabancı etkisi hissedilen Cehmiyeyi görüyoruz. Bu çok sınırlı yaygın hareketin temsilcileri Ca'd b. Dirhem ve öğrencisi Cehm b. Safvân'dır. Bunlara göre metafizik konular akılla bilinemez, bunun için nefy (olumsuzlama) öğretisine sahiptirler; nassları anlamada te'vil yöntemini savunurlar. Özellikle nefy görüşleriyle Mutezileye etki etmişlerdir. Akla öncelik vererek nassı akılla kavramaya çalışanlar vardır. Ebû Hanîfe bunlardan birisidir ki, daha sonraki Maturidiliğin yolunu açmıştır. Bir başka özel kişi ise, el-Hasan el-Basrî'dir. İnsan iradesini öne çıkaran ve akla nassı anlamada öncelik veren bu kimseden ayrılan öğrencisi Vâsıl b. Atâ' Mutezilenin kurucusu sayılır. Mutezile, oryantalistlerce hür ve akli düşüncenin temsilcisi olarak kabul edilirse de, bu görüş tartışmaya açık bir değerlendirmedir. Mutezilede, Cehmiye ve Hariciye tesirlerinin olduğuna daha önce işaret etmiştik.

Bütün bu fikrî faaliyetlere bu devirde de yine fıkıh denmeye devam edilmiş ise de, bu kelime daha çok hukuk için kullanılmaya başlanınca, ayrıca kelam, *'ilmu't-tevḥīd, 'ilmu'l-'aḳā'id, uṣūlu'd-dīn* gibi isimler daha çok kullanılmıştır. Genel olarak kelam kelimesinin, Me'mûn zamanında (813-833 yılları arasında), Mutezililerce kullanılmaya başlandığı kabul edilmektedir.[1]

Hicrî 3. yüzyıla gelindiğinde, bu fikrî faaliyetler tam olarak kelam ismiyle anılır olmuştur. Devrin en önemli iki kelam mektebi vardır. Birincisi, Mâturîdî'nin kurucusu olduğu Maturidiliktir. Mâturîdî'ye göre akıl, nassa öncelik eder; hatta o akla din der.[2] İkincisi, aynı zamanlarda ortaya çıkan Eşarilik; kurucusu, eski bir Mutezili olan, Eş'arî'ye göre nass, aklı önceler; fakat aklın sınırlı da olsa bir önemi vardır. Eşarilik, son tahlilde Mutezililik ile Hanbelilik arasında bir yerdedir. Zaman zaman irrasyonalizm gibi telakki edilen tasavvuf, özellikle Türk tasavvufu, akla oldukça önem atfetmiştir. Örneğin Hacı Bektaş Velî,

[1] Alî eş-Şâbî, *Mebâhiṯ fî 'ilmi'l-kelâm ve'l-felsefe*, Tunus 1977, s. 11-12.

[2] Mâturîdî. *Kitâbu't-tevḥîd*. neşr. B. Topaloğlu ve M. Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 607. Topaloğlu kendi nesrinden yaptığı bu bölümün tercümesi maalesef Mâturîdî'nin söylemek istediğini yansıtmıyor. Sadece bölümün ilk paragraf cümlesine bakalım. Topaloğlu'nun tercümesi şöyle: "Akli delile gelince, imân bir dinî davranıştır, dinler de inanılan ilkelerden ibarettir; dinlerin inançlarına vesile olan şey ise kalptir, mezhebî telakkiler de aynı konumdadır." B. Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevḥîd Tercümesi*, s. 492. Bizce olması gereken doğru tercüme şöyledir: "Akla gelince; şüphesiz dindir ve dinler, mezhepler gibi, akılla kalplerin, dinlerin itikadları olan şeye bağlanmasıdır..."

aklı, hadis olarak zikrettiği şu sözle tanımlar: "Akıl, yeryüzünde Allah'ın mizânıdır."[3] Aynı şekilde başka bir Türk mutasavvıfı Bursalı İsmail Hakkı, tasavvufta genelde kalbî bilgi olan marifet, akli bilgi olan ilimden üstün sayılmasına rağmen, son tahlilde ilmi, sufinin bilgisi marifetten üstün sayar.[4]

Bu yüzyılda Yunanca ismiyle, artık kelami düşüncelerden ayrılmış, özellikle Yunan ve Helenistik tesirler taşıyan felsefenin ortaya çıktığını görüyoruz. İlk filozof Kindî kabul edilir; fakat onu bir Mutezili kelamcısı gibi görenler bile vardır; ama geleneksel olarak ilk Müslüman filozof olarak kabul edilir. Kelimenin gerçek anlamıyla ilk filozof Fârâbî'dir.

Buraya kadar yaptığımız bu çok kısa tarihî panoramadan şu neticeyi çıkarabiliriz: Kelam, tasavvuf ve felsefe ismiyle ortaya çıkan düşünceler, başlangıçta ve özde Kur'an ve Sünnet kaynaklıdır; çeşitli sorunlar karşısında Kur'an'ı ve Sünnet'i anlamaya yönelik sahabe devri düşüncelerinden doğmuşlardır; tarih içerisindeki gelişim süreçlerinde Müslüman olmuş Araplar, Farisiler ve Türkler başta olmak üzere farklı ırk ve milletlerin İslam öncesi düşünceleri; başta hicrî 2. yüzyılın sonlarından itibaren çevirilerle aktarılmaya başlanılan Yunan-Helenistik felsefi kültürü olmak üzere Hermes geleneği ve Hint kültürü gibi diğer yabancı düşüncelerden de etkilenerek gelişimlerini sürdürmüşlerdir.

İslam düşüncesinin, dış etkileşiminin nasıl ve ne ölçüde olduğuna geçmeden önce, çok kısa olarak menşei ve kaynaklarıyla ilgili bizim görüşümüzden farklı olan ifrat ve tefrit görüşlere kısaca değinmekte fayda vardır.

Bazı Müslüman yazarlar, İslam düşüncesinin Kur'an ve Sünnet'ten neşet ettiği ve hiçbir dış düşünceden etkilenmediğini söyler. Bu görüş, aşağıda zikredeceğimiz bazı oryantalist görüşler gibi tarihî bakımdan gerçekçi olmadığından üzerinde durmaya gerek görmüyorum.

Batılı oryantalistlerin İslam düşüncesinin menşei ve kaynaklarıyla uğraşmaya başlamaları, 19. yüzyılda ırklar ve üstün ırk nazariyelerinin gündemde olduğu bu devre rastlamaktadır. Büyük ölçüde bu psikoloji içerisindeki yönelimin tesiri ve kısmen de en iyimser tahminle bilimsel çabanın eseri olarak meseleye baktıkları anlaşılmaktadır. Sırasıyla bu disiplinler hakkında söylediklerinden örnekler verelim.

Victor Cousin, İslam'ın despotizm ve dogmatizmden ibaret olduğunu söyleyerek hiçbir felsefi ve bilimsel varlığı olmadığını, buna karşılık Hıristiyanlığın serbest tartışmanın beşiği, bilim ve felsefeyi besleyip yeşerten bir tarla gibi olduğunu söyler.[5] Bunun açıklamasını yine başka bir Fransız yapar, E. Renan. Ona göre Semitik ırk, Aryan ırkına göre aşağı bir ırk olduğundan, felsefe ve bilim üretemez; felsefe diye var olan şey, Yunan felsefesinin Arapçaya tercü-

[3] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, nşr. E. Coşan, Seha Yayıncılık, Ankara 1971, s. 101. Bu hadisin kaynağı bulunamamıştır; ancak bu söz, Hacı Bektaş Velî'nin akla bakışını yansıtmaktadır.

[4] İ. Hakkı Bursevî, *Şerh-i Rumûzât-ı Hacı Bayrâm-ı Velî*, Transkripsiyon: M. Atalar, Ankara 1991, s. 46-47.

[5] Cousin (V.), *Cours de l'Histoire de la Philosophie*, Paris 1841, s. 48-49.

mesinden ibarettir.[6] Benzer görüşlerin L. Gauthier ve diğerleri tarafından da paylaşıldığını görüyoruz. O kadar ki, Simon van den Bergh sadece felsefi fikirlerin değil, her dinde doğal olarak bulunması gereken emir ve yasak kategorileri olan, İslam hukukundaki farz-vacib, haram-helal, mubah ve müstahab gibi kavramların anlamlarının bile İslam'a Stoa felsefesinden geçtiğini söylemektedir. Aynı Renan, başka bir eserinde kendisini inkâr ederek şöyle diyecektir: "Başka bir taraftan, çok doğrudur ki, özellikle geleneksel bir temelde gelişen Arap felsefesi 11. ve 12. yüzyıllarda gerçek bir orijinalliğe ulaştı."[7] Hatta daha da ileri giderek çok şaşırtıcı bir biçimde şöyle diyor: "Aristo'yu şerh etme bahanesiyle, Araplar, skolastikler gibi, çok has unsurları olan bir felsefe yaratabildiler; kesinlikle bu felsefe, (Aristo'nun) Akademi'sinde öğretilen felsefeden çok farklıdır."[8] Böylece Renan bir İslam felsefesinin varlığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Burada sözü uzatmamak için, konuyla ilgili bütün söylenenleri aktaracak değiliz. Son olarak, yine bir Fransız oryantalist H. Corbin'in özellikle İslam felsefesinin kaynakları hakkındaki şu sözünü aktaralım:

> Kur'an'da ne tasavvufi ne felsefi hiçbir şeyin olmadığı ve filozofların ve sufilerin Kur'an'a hiçbir şeyi borçlu olmadıkları yargısı Batı'da oldukça güncel-dir. Burada mesele Batılıların Kur'an'da ne bulup bulmadıklarını tartışmak değil, fakat gerçekte Müslümanların onda ne bulduklarını bilmektir.[9]

Aynı şekilde Alfred von Kremer, C.H. Becker, William Thomson hatta Wolfson ve M.S. Seale gibi birçok oryantalist, kelamın kaynaklarını Kilise Babalarının düşüncelerine, Yunan felsefesine bağlayarak, onu Yunan-Hıristiyan geleneğinin bir devamı olarak görür.

Onlara karşılık başta Tritton ve A. Wensinck gibi oryantalistler şu veya bu konuda dıştan bir etki olsa da kelami meselelerin İslam'ın kendinden doğduğunu söylemektedirler. Dugat daha açık bir şekilde şöyle der: "...Mutezile ve Eşarilik gibi düşünce mektepleri, İslam düşüncesinin orijinal yaratımlarından başka şeyler değildir..."[10] Hatta Renan şöyle der: "İslamcılığın gerçek felsefi hareketi, kelami fırkalarda aranmalıdır: Kaderiye, Cebriye, Sıfatiye, Mutezile, Bâtıniye, Talimiye, Eşariye ve özellikle kelamda."[11]

Tasavvufa gelince, aynı şekilde birçok oryantalist onun kökenlerini de İslam dışı kaynaklarda aramışlardır. Tasavvufun köklerini Geiger, Kaufmann, Hirschfeld ve Merx gibi oryantalistler Yahudi-Hıristiyan geleneğinde görürken, W. Jones, M. Horten, Blochet ve E.G. Browne gibileri ise Hinduizm ve eski

[6] Renan (E.), *Histoire Generale de Systéme Comparé des Langues Semitiques*, Paris, t.y.
[7] Renan (E.), *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1852, s. 12.
[8] Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, s. 84.
[9] Corbin, (H.), *La Philosophie Islamique des Origines à la Mort d'Averroës*, Histoire de la Philosophie, NRF, Paris 1969, s. 1048.
[10] Dugat (G.), *Histoire des Philosophies et des Théologians Musulmans*, Paris t.y., s. XV.
[11] Renan (E.), *Averroès et l'Averroïsme*, s. 84.

İran dinlerinde görüyorlardı. İlk defa çok açık bir biçimde, L. Massignon tasavvufun menşeinin doğrudan Kur'an olduğunu söylemiştir. O şöyle der:

> Önce geçen uzun sayım döküm (tasavvufun menşeiyle ilgili önceki görüşlerin tartışmasını kastediyor), tasavvufun menşeinde ve gelişmesinde, sürekli okunan, ezberlenen ve uygulanan Kur'an'dan çıktığını doğrulamaktadır.[12]

İnsanlık tarihinde hiçbir düşünce veya medeniyet yoktur ki, biri diğerinden az veya çok etkilenmemiş olsun. Yunan düşüncesi kendinden önceki Mezopotamya ve Mısır medeniyetleri gibi eski medeniyetlerden etkilendiği gibi, İslam medeniyeti de Yunan medeniyetinden etkilenmiştir. Fakat sırf bu etkilenmeyi dikkate alarak İslam düşüncesinin kaynağının tamamen Yunan düşüncesi olduğu gösterilemez. Şüphesiz bazen, hiç etkileşim olmadan da aynı zamanda veya başka zamanda bir insanın düşündüğünü başka bir insan da düşünebilir. Dolayısıyla, tarihî kanıtlar göstermeden meseleyi abartmamak gerekir. Bazı Batılılar İslam düşüncesi hakkında bunu yapıyorlardı.

Etkilenmesi

İslam düşüncesi Kur'an ve Sünnet'ten doğup filizlenmeye başlayınca, daha evvel de işaret ettiğimiz gibi, çok farklı kültürlerden etkilenerek tarih içindeki gelişimini sürdürmüştür. Tasavvuf, kelam ve İslam felsefesi olarak İslam düşüncesinin bu etkilenmesi, takdir edileceği gibi, burada bütün yönleriyle anlatmaya imkân yoktur; meseleyi sadece zaman zaman ana hatlarıyla, bazen de örneklerle ortaya koymaya çalışacağız.

Önce, etkilenmenin hangi yollarla olduğu hakkında birkaç söz söyleyelim. Bunlar:

1) Fetihler ve İslam'a Giriş: İslam'ın çok kısa bir zaman zarfında fetihler ve sulh yoluyla üç kıtaya yayılmasıyla özellikle Araplar, Türkler, Farisiler ve Hintliler gibi kitlesel olarak İslam'ı kabul eden milletlerin İslam öncesi eski kültürlerde var olan, doğrudan İslam öğretilerine aykırı görülmeyen düşüncelerin, İslam dünyası içerisinde İslami renkler ve desenlere büründürülüp yaşatılmasıdır. Bu arada, kitlesel olmayıp da, Sabiilik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerden İslam'ı kabul etmiş kimselerin de az veya çok bir etkisi olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi, bu etkilenme yoluyla İslam dünyasına giren dinî düşüncelere 'İsrailiyât' adı verilir.

2) İlim Meclisleri: Mısır, Suriye, Irak gibi bölgelerde Müslümanlarla, Hıristiyanlar ve Yahudiler iç içe yaşıyorlardı. Müslümanlar onlara büyük hoşgörü gösteriyorlardı. Emeviler devrinde birçok Hıristiyan devlet dairelerinde çalıştırılıyordu;: Serkis (Sergius) ailesi, bunların en meşhur örneğidir. Abbasiler devrinde de benzer bir durum vardır. Bunlardan başka hükümdarın ve yerel ida-

[12] Massignon (L.), *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, 3. Vrin, Paris 1968 (yeni baskı), s. 104.

recilerin saraylarında zaman zaman ilim meclisleri tertipleniyor ve bu meclislere Hıristiyan ve başka inançlardan kimseler de davet edilerek dinî ve ilmî konularda tartışmalar yapılıyordu. Böylece Müslümanlar ve gayr-i müslimler arasında karşılıklı fikir alışverişi ve etkileşim oluyordu.

Bu durumu Câhız (ö. 869) bir ifadesinde şöyle açıklıyor:

> İslam ümmeti, Hıristiyanlarca sıkıştırıldığı kadar Yahudilerce, Mecusilerce veya Sabiilerce sıkıştırılmadı... Zındıklıkları ve zayıf kafalarıyla halkı çelmeye çalışıyorlardı; hatta aramızdaki bilginlere ve yetkinlere bile yaklaşma cüretinde bulunuyorlardı; kuvvetliyi rahatsız ediyorlar ve zayıfı kafa karışıklığına itiyorlardı. (...) Eğer Hıristiyan kelamcısı, uleması ve falcıları olmasaydı, bizim âlimlerimizin Zerdüştlerin, Dayzanilerin, Mazonitler ve Eflatunculaların eserlerine ulaşmaları mümkün olmayabilirdi; Allah'ın Kitabı ve Peygamber'inin Sünneti'nden başka hiçbir şey bilmemiş olurlardı...[13]

3) Tercüme Yolu: İslam düşüncesinin yabancı düşüncelerle etkileşimini sağlayan yolların en önemlisi, Farsçadan, Süryaniceden ve özellikle de Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelerdir. Burada şuna da işaret etmek gerekir ki, Süryanice ve Farsçadan Arapçaya yapılan felsefi eserlerin çoğunun tercümesi, daha önceleri Yunancadan bu dillere yapılan eserlerdir.

Bilimsel ve felsefi mahiyetteki eserlerin bilinen ilk tercüme hareketi, Halife Yezîd'in oğlu Hâlid'in İskenderiyeli Stephen'ı kendisi için kimya, simya ve benzer ilimler konusunda Yunanca ve Kıptice eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi için vazifelendirmesiyle başlamıştır. Bu sebeple bazen Hâlid, Mervân ailesinin filozofu olarak anılmaktaydı.[14] Fakat esas tercüme hareketi, özellikle de felsefi eserlerle ilgili olarak Abbasilerin ilk devrinde ve Me'mûn'un Bağdat'ta Beytu'l-Hikme'yi yaklaşık 832 yılında kurdurtmasıyla başlamıştır.[15]

Tercüme hareketiyle ilgili kimlerin, hangi eserleri, ne zaman, hangi dilden tercüme ettikleriyle ilgili elbette çok şey söylenebilir; ancak biz burada teferruata girecek değiliz. İslam düşüncesinin yabancı kültürlerden gerçek anlamda etkilenmesi, bu tercüme hareketiyle olduğunu, Müslümanların, Aristo ve Eflatun gibi filozofları bu vesileyle doğrudan Yunancadan Arapçaya tercüme edilen kendi eserlerinden tanıma fırsatı bulduklarını söylemekle yetinerek, esas konumuza dönelim.

Fakat, tercüme hareketiyle ilgili gördüğüm şu önemli bir tespiti de, ifade etmeden geçemeyeceğim: Müslümanlar, hiçbir zaman o ideal devirlerde ya-

[13] Câhız, *Selâsetu resâ'il*, Kahire 1926, s. 19-20.

[14] İbn Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, Leipzig 1871, I. 242-244.

[15] D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, London-New York 1998, s. 53-60. Beytu'l-Hikme konusuyla ilgili olarak, daha önceki araştırmalarda verilen bilgileri eleştirmesi ve konuya ilişkin kendi söyledikleri bize göre birçok açıdan tenkit edilmeye muhtaçtır; açıkça ifade etmese de, bu tenkitleri dile getirirken zihninin altında yatan saik, Yunanca felsefi eserlerin doğrudan Arapçaya tercümesinin Mansûr devri gibi daha erken zamanlara götürülmesi fikridir. Krş. D. Sourdel, Bayt al-Hikma, *EI²*, I. 1141.

bancı kültürlerden veya Müslüman olmuş milletlerin eski kültürlerine ait edebî ve dinî türden eserler tercüme etmemişlerdir; bunun belki tek istisnası *Kelile ve Dimne* adlı eserdir. Bu da doğrudan Sanskritçeden değil, Farsça tercümesinden Arapçaya tercüme edilmiştir. Özelde tercümeleri, o zaman hepsi felsefe adı altında yer alan doğa bilimleri, mantık, matematikle bugünkü dar anlamıyla felsefeye ait eserler oluşturuyordu. Bunun nedeni, bilinçli veya bilinçsiz –ki açıkça ifade edilmese de ben bilinçli olduğuna inanıyorum– zihniyet ile zihni birbirinden o devrin Müslümanlarının ayırmış olmasıdır. Zihniyeti, genelde dinî ve edebî türden eserler oluşturur. Eğer İslam'a göre bir Müslüman zihniyeti olacaksa, ki olmalıydı, bunu ancak yerli kaynaklar oluşturabilirdi; yabancı kaynakların tercümesi bozabilirdi. Zihin, Fârâbî'nin de tanımladığı gibi, akletmenin en üst derecesidir; dolayısıyla zihin akıl yetisiyle ilgilidir. Akıl yetisi de öncelikle duyulara ve dolayısıyla duyular âlemine bağlı işleyeceği için, ilk devir Müslümanları duyular âlemine ait astronomi, fizik, kimya hatta bir açıdan matematik ve mantık gibi bu âlemi incelemeye yarayan eserleri, o zamanlar Arabistan'da bu konularla ilgili neredeyse dikkate değer hiç kaynak olmadığı için, isabetli bir şekilde, yabancı kültürlerden tercüme etmekte bir beis görmek şöyle dursun gerekli bile görmüşlerdir. Kâmil bir dünya görüşü ve medeniyet kurabilmek için, önce zihniyet ve onunla beraber bir zihin gerekir. Zihniyetin İslamisi veya başka türlüsü olur; fakat zihnin İslamisi veya başka türlüsü olmaz. İşte, ilk devir Müslümanları sağlam bir zihniyete sahip olduklarına inandıkları için, edebî ve dinî türden eserlerin tercümesine hiç ilgi duymamışlar; fakat aksine zihinlerini geliştirmeye muhtaç olduklarını bildikleri için de felsefi disiplinlere ait eserleri tercüme ettirmiş ve etmişlerdir. Şimdi etkilenme konusuna dönelim.

Felsefe

Yunan düşüncesinin, İslam düşüncesi üzerine ağırlığını hissettirdiği alan, felsefi disiplinlerdir ve onlarda tartışılan konulardır. Bizzat Yunanca asıllı felsefe kelimesinin kendisi bile bunun bir işaretidir. Yunan felsefesinin tesiri, İslam felsefesi dediğimiz düşünceyle sınırlı kalmamış, bazen oradan alınan bazı görüşler, Hz. Peygamber'e atfedilerek hadisleştirilmiştir. Örneğin Eflatun'un felsefe için verdiği şu tanımlar hadis olarak görülmüştür: "Ölmeden önce ölmek"; "Allah'ın sıfatları ile sıfatlanmak" gibi.

a) Mantık: İslam dünyasında bir âlet veya disiplin olarak bakılan mantık, Aristo'nun *Organon* adıyla tertiplenmiş mantığa dair eserlerinin tercümesiyle başlar; buna şüphesiz Porphirus'un *İsagoji*'sini de eklememiz gerekir. Müslüman mantıkçılar ve filozoflar, mantık disiplinine birçok yenilik eklemişlerdir; fakat büyük ölçüde Aristo'nun mantık anlayışı temel alınmıştır. Sözgelimi İbn Teymiyye gibi Aristo mantığını reddedenler olduğu gibi başta kategoriler olmak üzere Suhreverdî el-Maktûl gibi tenkit edip, farklı modeller sunmaya çalışanlar da olmuştur.

b) Varlık-Bilim (Ontoloji): Yunan felsefesinin İslam felsefesine en çok tesir ettiği alan varlık-bilim ve metafiziktir. Meşşailer genelde Aristocudurlar; metafizikte ve fizikte kullandıkları sebep, zaman, mekân, hareket, sükûn, madde, suret, nefs, akıl, cevher, ârâz gibi temel kavramların tanımı konusunda Kindî'den İbn Ruşd'e Meşşai filozoflar Aristo'yu takip etmiştir; genelde varlık öğretilerinin temelinde Aristocu unsurlar ağırlıklıdır, fakat Eflatuncu ve hatta hermetik ögeler de vardır. Örneğin Kindî'nin ruh hakkındaki risalelerinde hermetik anlayışın yansımaları bulunabilir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yeni Eflatuncu tesirler de vardır; bunun en belirgin örneğini sudûr nazariyesi teşkil eder. Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzî'nin "Beş Ezelî Kullî" görüşünün Harraniler, yani Sabiilerden aldığı belirtilmektedir.[16]

İşraki mektepte ise, Eflatuncu metafizik unsurlar ağırlık kazanmıştır. Genelde bir Stoacı mektepten, yani Rivakiyeden söz edilirse de, Stoacılığın İslam düşüncesine doğrudan ve kalıcı bir etkisi yoktur. Hiçbir Stoacı düşünürün hiçbir eseri Arapçaya çevrilmiş değildir. Yunancadan çevrilen eserler vasıtasıyla İslam düşünürleri kısmi olarak bazı Stoacı fikirleri öğrenmişlerdir; fakat Müslüman filozoflarda açık etkileri yoktur. Bazı kelamcılardaki ruh ile bedenin aynı şey olduğu görüşünü savunanlarda, onların sınırlı bir etkilerinden söz edilmektedir.

İhvânu's-Safâ risalelerinde, hem varlık nazariyesi hem de diğer felsefi meselelerde Aristocu, Eflatuncu, Yeni Eflatuncu ögelere rastlamak mümkündür. Ayrıca Gazâlî, Ebû Bekr el-Bağdâdî ve Abdullatîf el-Bağdâdî gibi müstakil filozof sayılabilecek düşünürlerde yer yer Aristocu, Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu tesirler görülebilir. Örneğin, aidiyeti tartışılan fakat genelde Gazâlî'ye atfedilen *Meʿāricu'l-ḳuds* adlı eserde, tamamen Yeni Eflatuncu ögeler hâkimdir. Yine Gazâlî'nin *İḥyā'*sında ruh ve nefs ile ilgili söylediklerinde Eflatuncu unsurlar bulmak mümkündür. Gazâlî'nin, evrenin kıdemi için öne sürülen delilleri tenkidinde ve hudusu için öne sürdüğü karşıt delillerde, Yahyâ en-Nahvî (John Philoponus) adlı Hıristiyan teoloğun, Proclos'un âlemin kıdemine dair fikirlerini çürütmek üzere kaleme aldığı *De alternitate mundi contra Proclum* adlı eserinden faydalandığı ve etkilendiği söz konusudur.[17]

c) Ahlak ve Siyaset: İslam düşünürlerinin ahlak ve siyaset görüşlerinde Eflatuncu, Aristocu, Yeni Eflatuncu etkileri ağırlıklı olarak görmek mümkündür. Örneğin İbn Miskeveyh'in *Tehẕību'l-aḫlāḳ*, Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzî'nin *eṭ-Ṭıbbu'r-ruḥānīyye*, Tûsî'nin *Aḫlāḳu'n-nāsırī* gibi eserlerde Eflatun ve Aristo etkilerini görmek mümkündür.

Bununla birlikte, özellikle *Naṣīḥātu'l-mulūk*, *Ādābu'l-mulūk*, *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye* gibi sultanlar ve idareciler için yazılan eserlerde bolca eski Fars kül-

[16] Bu iddiayı el-Kazvînî el-Kâtibî ve Fahruddîn er-Râzî yapmıştır. Bkz. *Mufaṣṣal fî şerḥ el-muḥaṣṣal*; ayrıca bkz. Chwolsohn (D.), *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg 1856, II. 492.

[17] Bayrakdar (M.), *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2003[5], s. 60-61.

türü tesirleri görülmektedir. İbn Mukaffâ'nın *el-Edebu'ṣ-ṣağīr*, *el-Edebu'l-kebīr* ve *Kitābu'ṣ-ṣaḥābe* adlı eserleri; Câhız'a atfedilen *Kitābu't-tāc* adlı eseri; Gazâlî'nin *Naṣīḥātu'l-mulūk* adlı eseri ve Keykâvus'un *Ḳābûs-nāme* adlı eseri bunların en iyi örnekleridir. Burada özellikle son zamanlardaki araştırmalarda ortaya konduğu şekliyle Fârâbî, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi Türk asıllı olan filozofların ahlak ve siyaset konusuyla ilgili düşüncelerinde eski Türk kültüründen gelen fikirlerin varlığı da söz konusudur.

Bu arada eski Arap, Hint, Fars ve Yunan kültürü gibi bütün eski kültürlere ait ahlak ve siyasete dair hikmetli sözleri toplayan bazı eserler de kaleme alınmıştır. Bunun en tipik örneğini, İbn Miskeveyh'in *el-Hikmetu'l-ḫālide* adlı eseri oluşturur.

Kelam

Kelam, felsefi düşünceye nazaran daha az yabancı tesir taşır. Kelamda var olduğu iddia edilen yabancı tesirlerden bazıları şöyledir:

Mutezile ve Eşarilikteki atom nazariyesinin kaynağı olarak, bazen Sokrat öncesi filozofların Yunan atomculuğu,[18] bazen de eski Hint düşüncesindeki atomculuk gösterilmektedir.[19]

Cehmiye, Cebriye, Kaderiye ve Muteziledeki kader meselesiyle, Allah'ın sıfatlarının inkârı, Allah'ın bilinemezliği gibi bazı meselelerin, kelama Ca'd b. Dirhem ve öğrencisi Cehm b. Safvân ile Ğaylân ed-Dımeşkî gibi, Kilise babalarından ve Yeni Eflatunculuktan etkilendikleri iddia edilen kimselerle girdiği iddia edilmektedir.[20] Burada şuna da işaret edelim; kelamcıların, özellikle Mutezilenin *'adem* (yokluk) ve *ma'dūm* (yok olan) görüşlerini, Stoacı etkiye bağlayanlar vardır.[21]

Şii kelamı ve düşüncesinde görülen ve iddia edilen yabancı etkilere gelince, bunlar imamet, mehdilik ve mesihlik gibi konulardadır. İmamları; masum görme, onları insan ile Allah veya beklenen mehdi arasında aracı görme fikri, eski İran dini olan Zerdüştlükten etkilenilerek savunulduğu kuvvetle muhtemeldir.[22] Burada Yeni Eflatuncu etki görenler de vardır.[23] Mehdilik ve mesihlik gibi fikirlerin kaynağı, geleneksel olarak Yahudilik gösterilir; hatta bu fikirleri sadece Şiiliğe değil genelde İslam kültürüne sokan kişinin Abdullâh b. Seb'e olduğu söylenir. Yemen Yahudilerinden olduğu söylenen bu şahıs, Hz. Osman ve Mu'âviye aleyhine, Hz. Ali lehine faaliyetlerde bulunduğu, özellikle

[18] Pines (S.), *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, 3. Bölüm.

[19] Mabilleau (L.), *Histoire de la Philosophie Atomistique*, Paris 1895, s. 342 vd.; Horten (M.), *Die Philosophischen Systeme der Speculativen Theologen im Islam*, Bonn 1912, s. 105 vd.

[20] Subhan (A.), "Al-Jahm bin Safwân and His Philosophy", *Islamic Culture*, II (1937), s. 221-227.

[21] Horovitz (S.), "Uber dem Einfluss des Stoizimus auf die Entwicklung der Philosophie im Islam", *ZDMG*, 57 (1903), s. 177 vd.

[22] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 65.

[23] Tamadonfar (M.), *The Islamic Polity and Political Leadership*, Boulder-S. Francisco, Westview Press, London 1989, s. 103-104.

Mısır'da Hz. Ali'nin uluhiyeti fikriyle onun ölmediğini, gelecekte tekrar döneceği, dönüşüne kadar onun soyundan gelen imamların onun uluhiyetini temsil edeceği fikrini yaydığı ileri sürülmektedir.

İslam'dan önce Yahudilik ve Hıristiyanlıkta var olan bu tür fikirlerin, İslam düşüncesine bunlardan geçtiği şüphe götürmemektedir. Ancak, bu fikirlerin dört halife devri kadar erken bir devirde, özellikle İbn Seb'e vasıtasıyla olup olmadığı konusu gerçekten ciddiyetle araştırılması gereken bir konudur. Çünkü, mehdilik olmasa da mesihlik konusu Ehl-i Sünnet âlimlerinin bir kısmı tarafından da benimsendiği için, özellikle şu son günlerde, hem de misyonerlerin ülkemizde cirit attığı bir zamanda, bazı çevrelerce yeniden gündeme getirilmekte ve dinlerarası diyaloğun bir parçası ve vasıtası olarak anlatılmaya çalışılmaktadır. Bu da misyonerlere faaliyetleri için psikolojik bir zemin hazırlamaktadır. Bunu anlatanlar Hz. İsa etrafında bütünleşmeyi Müslümanlara salık verirken, maalesef meseleyi tam olarak da ortaya koymuyorlar. Şöyle ki, Bedîuzzamân Saîd-i Nursî hazretleri de dahil Mesih'in, yani Hz. İsa'nın geleceğine inanan bütün âlimler, ahir zamanda Hz. İsa'nın Hz. Muhammed şeriatı üzere ve İslam akîdesine göre hükmedeceğini kabul eder. Fakat Hz. İsa'nın gelmesinin alametlerinin belirdiğini söyleyenler, konunun bu yönüne değinmemektedirler.

Tasavvuf

Tasavvufta, hicrî 3. yüzyılın sonlarına kadar, genelde bir zühd ve takva hareketi, bir ahlak öğretisi olarak devam ettiği devirlerde, hemen hemen doğrudan dış tesirler yoktur. Ancak, buna karşılık Türkler, Hintliler ve İranlılar gibi kitlesel olarak Müslüman olan milletlerin yerel kültürlerinden gelen bir kısım âdetlerin ve inanışların tasavvuf hareketine yansımış olduğu rahatlıkla görülebilir. Birkaç örnek verelim.

Zikirlerde ve daha sonra da namazlarda tesbih kullanma âdeti, Hint kültüründen Hintli sufiler ile İslam'a girmiştir. Müslümanlar aracılığıyla da daha sonra Hıristiyanlığa geçmiştir. Fakîr, pîr ve derviş gibi kavramların delalet ettiği tasavvufi anlayış –ki bunlar 12. ve 14. yüzyıllarda Dazlakilik, Cavlakilik ve Kalenderilik gibi akımların temelini oluşturacaktır–, Hintli sufilerce tasavvufa girmiştir. Temelinde Hintlilerin nirvana fikri ve inancına dayanır. Hatta hulûl, ittisal, ittihad ve çile fikirlerinde de aynı tesirin olduğu söylenebilir. Hicrî 3. yüzyılın sonlarında yetişmiş bir Türk mutasavvıfı Hakîm et-Tirmizî (ö. 295/907) ile –ki tasavvufun nazariyeleşmesinde öncü bir kimsedir– birlikte Türk kozmolojisinin bazı unsurlarının tasavvufa girdiğini görüyoruz. Özellikle onun vilâyet anlayışı ve sufileri, görünenler (*aṣḥābu'r-ricāl*) ve görünmeyenler (*ġaybu'r-ricāl*) şeklinde ikiye ayırıp, aralarında sayısal rakamlarla da ifade ettiği bir hiyerarşi geliştirip, gökleri ve yeri onların bu hiyerarşi içinde idare ettikleri şeklindeki görüşleri, İslami renklere bürünmüş eski Türk kozmoloji anlayışından başka bir şey değildir.

Hicrî 4. yüzyılla birlikte tasavvufun nazariyata ve tarikatlaşmaya dönüşmesinden itibaren, yerli tesirlerin yanında yabancı tesirlerin de yavaş yavaş ta-

savvufa girmeye başladığını görüyoruz. Örneğin Muhyiddîn İbn Arabî'nin ve Mevlânâ'nın fikirlerinde Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu unsurların tesiri belirgindir. Bu mutasavvıflar doğrudan Eflatun ve Plotinus'tan etkilenmemişlerdir; fakat onların etkilenmesi Müslüman filozoflar yoluyla olmuştur. Hurufiliğin, Kabala öğretilerinden etkilenmiş olduğunu da ifade etmeliyiz.

Burada konumuz dışı olduğu için üzerinde durmadığımız başka bir dış kaynaklı etkilenme türü daha vardır: İsrailiyât. Yahudilik ve Hıristiyan kaynaklı bu etkilenme biçimi İslam dünyasına hadis ve tefsir literatürüyle girmiştir; çoğunlukla mutasavvıflar, daha az olarak kelamcılar ve çok daha az olarak filozoflar bu literatür vasıtasıyla İsrailiyâttan etkilenmişlerdir. Sözgelimi böyle bir etki bazen Hz. Peygamber'in ağzından bir hadis gibi nakledilince, çoğu düşünür bunu araştırmadan Hz. Peygamber'in bir sözü veya görüşü gibi kullanabilmişlerdir. Bir örnek olarak: "Allah, Âdem'i Kendi suretinde yarattı," şeklindeki Tekvin'in bir cümlesi, hadis olarak nakledilince, ilk bakışta akla ve İslam'a ters olan bu fikri, örneğin Fârâbî birçoklarının anladığının zıddına şöyle yorumlayarak İslamileştirmeye çalışmıştır: Âdem'i, Allah bizzat Kendi suretinde değil, Âdem'de olması gereken insan suretinde yarattı, demiş ve "Biz insanı en güzel biçimde yarattık," ayetiyle ilintilendirmiştir.[24] Hâlbuki İslam düşünürleri, özellikle de filozoflar, dış etkilenmelerde bilinçliydiler; yani hangi fikri niçin ve kimden veya hangi kaynaktan aldıklarını biliyorlardı.

Buraya kadar kısaca İslam düşüncesinin etkilenmesinden bahsettik, şimdi de konumuzun üçüncü kısmını teşkil eden etkisinden bahsedelim.

Etkisi

İslam dünyası miladî 9. yüzyıldan itibaren Hıristiyan ve Yahudi dünyasını o kadar çok etkilemiştir ki, Batı'da filozof olmak 18. yüzyıllara kadar İbn Ruşdcü veya İbn Sinacı olmak, tabip olmak İbn Sinacı olmak, kimyacı olmak Cabirci olmak demekti. İslam dünyası, felsefeden musikiye, matematikten tıbba düşünce ve sanatın her alanında Batı'yı o kadar etkilemiştir ki, işte bu yüzden bugünkü Batı bilim ve düşüncesinin temelinde İslam medeniyeti vardır demek ve A. Bausani gibi bazı Batılı yazarların ifade ettiği şekilde İslam, Batı medeniyetinin bir parçasıdır[25] veya tersi bir ifade de bulunmak hiç de abartılı bir söylem değildir.

Biz burada konunun her yönünü ele alacak değiliz; sadece felsefe, kelam ve tasavvuf konusunda Batılı Yahudi ve Hıristiyanların etkilenmesinden genel hatlarıyla söz edeceğiz.

Önce birkaç tespitte bulunmak istiyoruz. Batı'nın İslam dünyasından her sahada etkilenmesi, İslam'ın o zamanlar tarihe karışmış Yunan kültürü gibi es-

[24] Bkz. Fârâbî, "Mine'l-es'ileti'l-lâmi'a ve'l-ecvibeti'l-câmi'a", *Kitâbu'l-mille* içinde, nşr. M. Mehdî, Beyrut 1968, s. 98.

[25] Bausani (A.), "Islam as an Essential Part of Western Culture", *Studies on Islam*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-London 1974, s. 19-36.

ki kültürleri dirilterek etkilenmesinden ruh ve gaye bakımından farklıdır. Bu farkları şu iki nokta hâlinde özetleyebiliriz:

1. İslam dünyasının düşünce ve bilim sahasında etkilendiği yabancı düşüncelerin ait oldukları dünyalar, Yunan dünyası gibi genelde ölü dünyalardı. Özellikle Bizans ve Roma imparatorluklarının elindeki Ortadoğu ve Akdeniz havzası gibi ülkeleri Müslümanlar fethettikleri zaman –ki Batı'nın 'karanlık devir' dedikleri devre rastlar– orada ne Aristo, ne de Eflatun vardı. Kilisece pagan sayıldıkları için Yunan düşüncesi yasaklanmıştı. Dolayısıyla etkileyen Yunan düşüncesi ve diğer düşünceler, etkilenen İslam düşüncesiyle çağdaş değildi. Bu açıdan, savaşlar gibi menfi etkenler yüzünden karşılıklı husumetler söz konusu değildi.

2. Buna karşılık Yahudiler ve Batılı Hıristiyanlar doğrudan yaşayan hem de sahip oldukları ülkeleri durmadan fetheden İslam dünyasından etkileniyordu. Bu durum Batı'da farklı bir etkilenme psikolojisi yarattı. Bu psikoloji içerisinde Batı, İslam dünyasını kendini tehdit eden ve korkutan rakip bir dünya olarak görüyor, fakat aynı zamanda da gıpta edilen bir dünya. Bu durumda İslam dünyasından bilim ve düşünce her şeye rağmen ister istemez aktarılmalıydı; fakat her öğrenilen yeni bilgi ve gelişme aynı zamanda rakip dünyayı ortadan kaldırmaya yönelik kullanılmalıydı. O zamanlar hem siyaseti hem de eğitimi elinde tutan papalık, bir yandan Arapçadan bilim ve düşüncenin bütün sahasına ait eserleri, Kur'an başta olmak üzere, –ki Latinceye yapılan ilk çeviri Kur'an'dır– Latince ve Katalanca gibi diğer yerel dillere çevirtiyor, aynı zamanda oryantalizm olarak bilinen hareketle misyonerliği iç içe yürüterek İslam dünyasının siyasi ve iktisadi yıkımı için kullanılıyordu.

3. Dikkate değer önemli bir fark da, İslam dünyasındaki yabancı kültürlerden tercüme faaliyeti, neredeyse sadece Abbasilerin iktidarının ilk asrının sonunda sona ermiş olmasına karşılık, Batı'daki İslam dünyasından yapılan tercüme faaliyetleri 9. yüzyıldan bugüne kadar sistemli bir hareket olarak devam etmektedir. İslam dünyasındaki tercüme faaliyetinin kısa sürede kesilmiş olması, eski kültürlerdeki düşünce ve bilim anlamındaki eserlerin sayısal olarak az olması ve çoğunun da o yüzyılda çevrilip bitmiş olması ve Batı'daki düşünce ve bilim faaliyetlerinin ilk üç yüzyılın da İslam dünyasında yazılan tercümelere dayalı bir faaliyet olması gibi nedenlerle açıklanabilir. Ancak, özellikle 14. ve 15. yüzyıldan itibaren, yani Rönesans ve Reform hareketleriyle Batı'da dinî, felsefi ve bilimsel düşünce alanında yenilikler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Belki üstünlük ve büyüklük psikolojisinin verdiği bir sırt çevirmeyle İslam dünyası Batı'yı takip etmemiş, rakip görmemiş ve tercüme faaliyetini yeniden canlandırmamıştır; ta ki 17. yüzyıla kadar. Ancak, bu yüzyıl ve sonrasındaki Batı'ya ilgi de çok sınırlı kalmıştır. Batı gibi, İslam dünyası tercüme faaliyetlerine devam etmiş olsaydı, İslam dünyası belki bugünkünden farklı bir dünya olabilirdi.

Etkilenen Yahudi ve Hıristiyan dünyası ile etki eden İslam dünyası yaşayan dünya olduğu için, İslam düşünce ve biliminin etkisi sadece tercüme yoluyla olmamıştır. Kişisel ilişkiler, seyahatler, diplomasi, ticaret, uzun süren Haçlı Se-

ferleri, Batı'nın, İslam dünyasından etkilenmesinde rol oynamıştır. Şüphesiz ki, tercüme yolu bunların en etkili yolu olmuştur.

Batı'da daha önce de belirtildiği gibi, ilk tercüme faaliyeti 9. yüzyılda başlamıştır. Arapçadan Latinceye yapılan ilk tercüme faaliyetinde Batılılar, hem Latinceyi hem de Arapçayı bilen devrin Yahudilerinden faydalanmışlardır. Daha sonraları Hıristiyan bilginler de Arapça öğrenerek hem İslam düşüncesini öğrenmeye hem de tercüme faaliyetlerinde bulunmaya başlamışlardır. Sylvester II adıyla 999-1003 yıllarında papa olan Aurillac'lı Gerbert ilk önemli Hıristiyan bilgindir. Yirmi yaşlarında 967-970 yıllarında Katalonya'da İslam ilimlerine merak salmış ve rivayete göre Arapça öğrenmiştir. Aynı şehirdeki Ripoll Manastırı, Arapçadan çevrilmiş eserleri ihtiva etmekteydi. Muhtemelen bu tercümeler Ripoll Manastırı'nda yapılmıştır. Daha sonra 10. yüzyılda Salerno şehrinde ve Monte Cassino Manastırı'nda bu tercüme faaliyetlerine devam edilmiştir. Tercüme faaliyetleri, 12. yüzyılın başlarından itibaren hız kazanmıştır. Toledo (Tuleytula), Monpellier ve Barcelona, hem İslam düşüncesinin öğretildiği hem de tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü merkezler hâline gelmiştir. Aynı yüzyılın ortalarından itibaren, medreselerden esinlenerek Paris, Londra, Roma ve Bologna'da üniversiteler açılmıştır. Arapça öğrenimine ve tercüme faaliyetlerine Avrupa'nın birçok şehrinde devam edilmiştir.

Burada bu tercüme faaliyetlerinin tarihini, kimlerin hangi Arapça eserleri tercüme ettiğini tanıtmak olanaksızdır.[26] Ancak, kısaca şunu söyleyebiliriz ki, başta Müslüman filozofların eserleri olmak üzere İslam dünyasındaki önemli eserler tercüme faaliyetlerinin başladığı ilk yüzyıllardan itibaren Latinceye, İbraniceye ve zaman zaman yerel dillere, çeşitli zamanlarda birçok eser birçok defa çevrilmiştir. Matbaanın icadıyla çevrilen bu eserler hem Latince çevirileri, hem de bazılarının Arapça asılları Roma'da ve başka şehirlerde basılmıştır.

Arapçadan yapılan bu çeviri hareketiyle ilgili bu çok kısa bilgilerden sonra, genel hatlarıyla ve örneklerle İslam düşüncesinin etkisinden bahsedebiliriz.

İslam Felsefesinin Etkisi

Önce şunu belirtelim ki, çeviri hareketleriyle Batı'ya sadece İslam düşüncesi dediğimiz şey aktarılmadı, beraberinde Yunan ve Helenistik düşünce de aktarıldı. Batılılar o zamanlara kadar Batı'da unutulmuş olan Yunan düşüncesini Müslümanlardan öğrendiler. İslam düşüncesi, diriltip yaşattığı Yunan ve Helenistik düşüncenin Batı'ya geçişine vasıta oldu. Böylece de İslam düşüncesi Batı'ya iki yönlü bir katkıda bulunmuş oldu.

[26] Arapçadan Latinceye yapılan tercümeleri konu alan önemli bazı çalışmalar vardır; daha geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: M. Steinschneider, *Die Europäischen Ubersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrunderts*, Vienna 1904; A. Myers, *Arabic Thought and the Western World*. New York 1964; Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Medieavel Science*, Cambridge 1927; D.M. Dunlop, *Arabic Science in the West*, Karachi 1958; Monneret de Villard (U.), *Lo Studio del Islam in Europa nel XII e nel XIII Secolo*, Vatican 1944.

İşaret edilmesi gereken başka bir husus da, klasik tercüme devrinde ne Latinceye ne de İbraniceye İşraki felsefe mektebine ait filozofların, ne Suhreverdî el-Maktûl'un kendisinin ne de başka bir filozofun hiçbir eserinin tercüme edilmemiş olmasıdır. Ancak, burada şunu da vurgulamalıyız ki, bir eserin Latinceye veya İbraniceye tercüme edilmemiş olması, onun Yahudi ve Hıristiyan bilginlerce her zaman bilinmediği anlamına gelmiyordu. Çünkü zaten birçok Yahudi asıllı bilgin, eserleri Arapçasından okuyabildiği gibi, özellikle skolastik devirden itibaren Hıristiyan bilginlerin bir kısmı da iyi Arapça bildiklerinden, okuyabiliyorlardı.

Fakat Meşşai filozoflar başta olmak üzere, İhvân'us-Safâ'dan, Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzî'den İbn Tufeyl'e birçok Müslüman filozofun eserlerinin tercümesine ilgi duymamış olması ne ile açıklanabilir? Bir kasıtla mı, yani ilgilerini çekmeme anlamında, yoksa eserlerinden haberdar olmama anlamındaki bir tesadüfle mi açıklanmalı? Konuyla ilgili kesin bir cevabımız yoktur; ancak, Suhreverdî'nin başlangıçta sadece İran ve Güneydoğu Anadolu'da bilinmesi, eserlerinin Endülüs, Kuzey Afrika, Suriye ve Mısır gibi Batı'nın sürekli temas içinde bulunduğu bölgelerde yaygın olmaması gibi nedenlerle Batılılar ondan ve eserlerinden haberdar olmamış olabileceği şeklinde bir fikir yürütülebilir.

Kindî ve onu müteakiben İbn Sînâ ve diğer bazı İslam filozofları, felsefi kavramların anlamlarını açıkladıkları lügatçeler yazmışlardır. Batı'da Hıristiyan ve Yahudiler arasında böyle bir geleneğin başlaması, başta Kindî ve İbn Sînâ gibi filozofların bu tür eserlerinin İbraniceye ve Latinceye tercümesiyle başlamıştır. Örneğin ünlü 10. yüzyıl Yahudi düşünür Isaac Israeli'nin *Book of Definitions* adlı eserinde verdiği tariflerin neredeyse tümü Kindî'nin *Fî Ḥudûdi'l-eşyâ' ve rusûmihâ* adlı eserinden aktarmadır.[27]

Felsefi ilimleri sınıflama geleneği, bir bakıma, müstakil bir eser yazan Fârâbî ile başlar; onun *İḥṣâ'u'l-'ulûm* adlı eseri, *De Scientiis* adıyla Latinceye ve İbraniceye çevrilmiş ve Batı'da ilimleri sınıflama geleneği, Fârâbî tesiriyle oluşmuştur.

Söz, Fârâbî tesirinden açılmışken hatırlayalım, kendisine Aristo'dan sonra İkinci Muallim denir. Nedeni onun, Aristo gibi büyük mantıkçı oluşudur. Modern mantığın doğuşu, yani 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar, hem İslam topraklarında yaşayan Yahudilerin mantık çalışmaları, hem de Batı'daki tüm mantık çalışmaları Aristo-Fârâbî geleneğine dayanmaktaydı. Örneğin ünlü Yahudi bilgin Mûsâ b. Meymûn, mantık görüşlerinde Fârâbî'yi yakından takip etmiştir.

Batı'da 12. yüzyıldan itibaren hem Yahudiler hem de Hıristiyan düşünürler arasında özellikle Paris Üniversitesi (Sorbonne) çevresinde kendilerine "Latin İbn Rüşdcüler" denen ve İbn Ruşd'den etkilenen felsefi bir akım çıkmıştır. Bu akımın 13. yüzyıldaki en büyük temsilcilerinden birisi, Siger de Brabant'tır (ö. 1281); diğeri Jean de Jandun'dur. Papalık tarafından sürekli yasaklanan bu akım, nihayet Etienne Tempier başkanlığında hazırlanan ve çok etkili olan 1277

[27] Stern (S.M.), "Notes on al-Kindī's Treatise on Definitions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Nisan 1959, s. 32-43; Altmann (A.) ve Stern (S. M.), *Isaac Israeli*, Oxford 1958.

Yasaklama Fermanı ile İtalya'nın ve Avrupa'nın kuzey bölgelerine kaymıştır. Etkisini 18. yüzyıla kadar canlılıkla sürdürmüştür. Batı'da Yahudi-Hıristiyan din ve kültürünü tenkit edenlerin çoğu bu akım içerisinde görülmüştür. Bologna ve Padua Üniversiteleri çevresinde çok etkin olan İbn Rüşdcüler arasında Pomponazzi (ö. 1525), Zimara (ö. 1532), Yahudi asıllı Niphus (ö. 1546 ve Jérôme Cardan (1501-1576) gibi kimseler sayılabilir. İtalya'da ve Fransa'da 16. yüzyıl, İbn Rüşdcülüğün yeniden canlanışı kabul edilir. Padua'da Cremonini (1550-1631) ve Vicomercato devrin ünlü İbn Rüşdcüleridir. Bu sonuncu, Fransa kralı I. François tarafından 1542 yılında Collège de France'a hoca olarak davet edilmiştir; 1567 yılına kadar orada İbn Rüşdcülüğü öğretmiştir; birçok öğrenci yetiştirmiştir ki en meşhuru Jean Fernel'dir. İbn Rüşdcülük Batı'da 17. ve 18. yüzyıllarda da devam etmiştir. Hatta Hegel başta olmak üzere Alman idealizminin diğer üyeleri Fichte ve Schelling üzerinde İbn Ruşd etkisi söz konusudur; bunun için onların idealizmi, "Modern İbn Rüşdcülük" olarak adlandırılmıştır.[28]

Skolastik devir filozof ve teologlarından olan St. Thomas ve Albertus Magnus'un felsefi görüşlerinde Kindî'den Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî'ye kadar birçok Müslüman filozofun etkisini görmek mümkündür. St. Thomas ve Albertus Magnus gibi diğer bazı 13. ve 15. yüzyıl Hıristiyan teolog filozofların genel olarak felsefeye bakışları ve zihniyet yapıları büyük ölçüde Gazâlî'ninkine benzemektedir. Esas olan vahiy veya İlahi bilgidir; felsefe bu bilgiye uyduğu veya onu anlama ve anlatmaya elverişli olduğu ölçüde değerlidir. Bu Hıristiyan filozofların Allah'ın varlığı ve nitelikleri hakkında söyledikleri felsefi görüşler, Allah'ın varlığı hakkında kullandıkları deliller; özellikle Thomas'ın, Allah'ı ispat için ileri sürdüğü "beş yol", büyük ölçüde Fârâbî ve İbn Sînâ metafiziğini hatırlatır.[29] Müslüman filozoflardan etkilenen Yahudi bilginler arasında aynı devirde İbn Gabirol, Abraham b. Ezra, Saadia Gaon ve Judah Hadassi gibi kimseler vardır.

Batı'da modern felsefenin başlangıcı sayılan kartezyen mektepte, Descartes'tan Leibniz'e kadar bu mektebin filozofları üzerinde Fârâbî'den Gazâlî'ye önemli Müslüman filozofların etkileri vardır. Örneğin Descartes'daki ruh-beden düalizminde Fârâbî ve İbn Sînâ'dan, ruhun bedenden bağımsız olduğunu ispat için kullandığı 'uçan adam' benzetmesinde doğrudan İbn Sînâ'dan, metodik şüphede Gazâlî'den etkilendiği; Leibniz'in "bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir," görüşünün doğrudan Gazâlî'den etkilenme olduğu; Malebranche'ın okasyonalizminde yine Gazâlî etkisi olduğu; Spinoza'nın genel felsefesinde İslam düşüncesinin bir etkisi olduğu kadar, onun *natura naturans* ve *natura naturata* kavramlarının doğrudan veya dolaylı olarak İbn Ruşd'den ve onun vasıtasıyla İslam düşüncesinden aldığı gibi daha birçok mesele son elli yıldır tartışma konusu olmuştur ve bugünkü genel eğilimin, bu Batılı modern filozofla-

[28] Joliret (R.), *Métaphysicque*, Lyon-Paris 1966[8], s. 54-55; Bayrakdar (M.), "Çağdaş Bir İbn Rüşdcülük: Alman İdealizmi", *AÜİFD*, 41 (2000), s. 20-27.

[29] Fârâbî ile St. Thomas'ın görüşlerinin benzerliği ve Fârâbî'nin ikinciye etkisi konusunda bkz. Hammond (R.), *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, New York 1947.

rın özet olarak ifade etmeye çalıştığımız şekilde, İslam felsefesinden etkilendikleri yönündedir.[30]

Aynı şekilde devrin ünlü Fransız filozofu, Pascal'da özellikle Gazâlî etkisinin varlığı artık tartışmasız kabul edilmektedir. Pascal'ın genelde fideizm ve İlahi aşk konusunda, özelde de Allah'a ve ahirete imanın gayet akli olduğunu ifade için kullandığı ve Batı'da "Pari de Pascal" (Pascal'ın Şans Oyunu) olarak bilinen benzetmesinde doğrudan Gazâlî'den etkilendiği kabul edilmektedir.[31]

Aydınlanma devrine gelince, bu devirde yetişen J. Locke'tan Kant'a kadar birçok Batılı filozofta doğrudan veya dolaylı olarak Kindî'den İbn Ruşd'e kadar devam etmekte olan İslam düşüncesi tesiri yanında özel olarak da İbn Tufeyl etkisinden söz etmek gerekir.

Örneğin, Locke'un meşhur *tabula raza*'sının kökeninin İhvânu's-Safâ ve İbn Sînâ'nın 'beyaz sayfa (kâğıt)' ve 'boş levha' kavramları olduğu kabul edilmektedir. Locke'un, Arapça eserleri aslından okuyacak kadar iyi Arapça bildiğini biliyoruz; zira o Westminester College'de dört yıldan fazla Arapça ve İbranice öğrenmiştir; bunun yanında İhvânu's-Safâ'nın bu kavramları kullandığı *Birinci Analitikler Risale*'sinin Latince çevirisi de vardı.[32]

Locke ve Hume gibi empristlerin izlenim ve soyutlama konusundaki görüşlerine itiraz eden Berkeley'in Gazâlî'nin meşhur "Siz kendi elinizi, özel bir eli temsil edebilirsiniz, külli bir eli değil" sözüyle cevap verdiği bilinmektedir.[33]

İbn Tufeyl'in etkisine gelince, onun *Ḥayy bin Yaḳẓān* adlı meşhur eseri, 14. yüzyıldan beri Batı'da yaşayan Yahudi bilginlerce ve filozoflarca iyi biliniyordu.

Moïse de Narbonne adlı Fransız vatandaşı olan Yahudi düşünür, İbn Tufeyl'in eserini İbraniceye çevirdiği gibi, ayrıca İbranice bir şerh de yazmıştı. Bu İbranice çeviriden Pico della Mirandola, eseri 15. yüzyılda Latinceye çevirmiştir. Bu yüzyıllardan 17. yüzyıla kadar İbn Tufeyl'in çok sınırlı bir etkisi olmuştur. Çok yönlü esas etkisi 17. yüzyılda ortaya çıkar.

Ünlü İngiliz oryantalisti, Edward Pococke Jr. *Ḥayy bin Yaḳẓān*'ı ilk defa *Philosophus Autodidactus* adıyla, Arapça aslını Latince çevirisiyle birlikte 1671 yılında Oxford'da neşretmiştir. Eser bütün Avrupa'da büyük etki yapmış ve yeni tartışmalara sebep olmuştur. Bu eser, başta İngilizce olmak üzere, Rusça da dahil bütün Avrupa dillerine kısa sürede çevrilmiştir; hatta 1672 yılında ilk Hollandaca çeviriyi yapanın Spinoza olduğu söylenmektedir; çünkü bu çeviride

[30] Quadri (G.), *La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiéval*, İtalyancadan çev. R. Huret, Payot, Paris 1960; Goichon (A.-M.), *La Philosophie d'Avicenne et Son Influence en Europe Médiévale*, Paris 1951; Siebeck (H.), "Über die Entstehung der Termini natura naturan und natura naturata", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III (1890); Lasker (D. J.), "Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages", *Speculum*, 55 (1980), s. 294-304; Cabanelas (D.), "Notas para la Historia de Algazel en Espana", *Al-Andalus*, 27 (1952), s. 223-232.

[31] Asin Palacios (M.), *Los Precedentes Musulmanes del Pari de Pascal*, Santander 1920.

[32] Bu risale "Liber introductorius in artem logicae demonstrationis" adıyla Gundisalvus tarafından çevrilmiştir.

[33] Sinaceur (M.A.), "Al-Ghazālī et l'Ironie de Malebranche sur Averroès", *Arabica*, 34 (1987), s. 302.

çevirmen ismini açık olarak yazmamıştır; sadece B.D.S. şeklinde bir kısaltma ile ismini vermiştir, ki bu bazılarına göre, Spinoza'nın tam ismi olan Benedictus de Spinoza kelimelerinin baş harflerinin kısaltmasıdır.

Ḥayy bin Yaḳẓān, Batı'da edebiyattan din ve bilim anlayışına kadar çok yönlü ve ciddi bir etki yaratmıştır. Bu etkiyi, filozof D. Hume'den Meyerson gibi bilimcilere kadar birçok düşünürde görmek mümkündür. Her şeyden önce 18. yüzyıldan itibaren Batı'da ortaya çıkan bilimsel roman türüne kaynaklık etmiştir; bunların ilki olan D. Defoe'nin *Robinson Crusoe* adlı eseri doğrudan *Ḥayy bin Yaḳẓān*'dan esinlenerek kaleme alındığı kabul edilir. D. Hume ile ortaya çıkan 'doğal din' kavramı ve yine onunla başlayan çağdaş deizm hareketinde aynı şekilde İbn Tufeyl'in eserinin öncülük ettiği kabul edilmektedir. Hume'un doğrudan İbn Tufeyl'den etkilenmiş olması çok doğaldır; çünkü o, eseri Latinceye çeviren Edward Pococke Sr.'in oğlu Edward Pococke Jr.'in mürebbiliğini yapıyordu. Söz Hume'den açılmışken, bir de onun nedensellik konusunda söyledikleri ve bunu tenkidinde, Gazâlî ile büyük bir benzerliği olduğunu da belirtelim.

Ḥayy bin Yaḳẓān, İngiltere'de dinî bir hareket olan Quaker hareketinin doğuşuna da neden olmuştur. Bu eseri ilk defa 1674 yılında İngilizceye çeviren George Keith bu hareketin kurucusu sayılır; aynı hareketin üyelerinden George Ashwell 1686 yılında ikinci kez İngilizceye çevirmiştir. J.J. Rousseau ile başlayan eğitimdeki natüralist anlayışta da aynı şekilde İbn Tufeyl'in büyük tesiri olduğu gibi, bilimin gözlem ve tecrübeye dayanması konusundaki bilim anlayışlarının gelişmesinde de katkısı olmuştur.

Kelamın Etkisi

Batı'da mütekellimûn, 'Loquentes' olarak biliniyordu. Kelamın, Yahudi ve Hıristiyan teoloji ve felsefesine etkilerine gelince, özellikle Eşarilik ve Mutezilenin etkisinden söz edilebilir. Bu iki kelam mektebi, özellikle İslam dünyasında, 9. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve aralarında Dâvûd b. Mervân er-Rakî eş-Şirâzî (David ha-Bavli), Saadia b. Yûsuf (Saadia Gaon), Samuel b. Hafni, Daniel b. Moïse el-Kumisî gibi ilk Yahudi teologlarının bulunduğu kimselere çeşitli konularda büyük etkiler yapmıştır.[34] Bunlardan Dâvûd ibn Marvân, özellikle Mutezili kelamcı Ebû Hâşim'in 'hâl nazariyesi'nden etkilenmiştir; Allah'ın sıfatlarının nefyi konusunda yine Ebû Hâşim ve Nazzâm'dan etkilenmiştir.[35] Ebû Hâşim'den etkilenen bir başka Yahudi teoloğu da Yûsuf el-Basîr'dir; bu aynı zamanda Eşari ve Mutezile atomculuğunu kabul etmiştir. Diğer taraftan Saadia Gaon, genellikle Mutezilenin ilkelerini benimsemiş ve onların atomculuğunu kabul etmiştir. Judah Halevi, nedensellik ve tenkidi konusunda Gazâlî'yi yakından takip eden başka bir Yahudi düşünürdür.[36]

[34] Sırat (C.), *La Philosophie Juive Medievale en Terre d'Islam*, CNRS, Paris 1988, s. 29-79.

[35] Wolfson (H. A.), *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Harward University Press, 1979, s. 8.

[36] Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, s. 175.

Meşşailerden ve Mutezileden etkilenen önemli bir Yahudi kelamcısı da Mûsâ b. Meymûn'dur. Onun birçok eseri yanında Arapça kaleme aldığı *Delâletu'l-ḥa'irîn* adlı eserinin İbranice ve Latince çevirileriyle, İslam kelamının Batı'da, hem Hıristiyanlarca hem de Yahudilerce tanınmasına ve onların etkilenmesine neden olmuştur.

Özellikle Eşari kelamı, Gazâlî'nin de etkisiyle Malebranche'ın okazyanolizminde, Mûsâ b. Meymûn'un eserinin Buxtorfius tarafından yapılan Latince tercümesini okuduğu bilinen Leibniz'in monodoloji anlayışında büyük benzerlikler ve tesir vardır.[37]

Öte yandan, özellikle Eşari kelamının mekân anlayışının, Duns Scotus'un öğrencisi Nicolaus Boneti üzerindeki tesirinden söz edilmektedir.[38] Bazı kelami eserlerin Latince ve İbraniceye çevrildiği bilinmektedir; örneğin ünlü Berberî kelamcısı Mehdî b. Tûmert'ın *el-Ǻḳîde* ve *el-Murşide* adlı iki kelam eseri Marc de Toledo tarafından Latinceye çevrilmiştir.

Tasavvufun Etkisi

Tasavvufun da, Yahudi ve Hıristiyan mistik hareketlere dikkate değer bir tesirinin olduğunu biliyoruz.

İlk akla gelen tesir, ünlü İtalyan edebiyatçı ve mistik Dante'dir; onun meşhur eseri *Divina Commedia* üzerine, Asin Palacious'un ortaya koyduğu gibi, başta İbn Arabî'nin *Kitâbu'l-mi'râc* adlı eseriyle birlikte benzer İslami edebiyatın büyük etkisi vardır. Uzun tartışmalara konu olan bu hususu, bazı Batılı araştırıcılar, özellikle İtalyanlar kabule yanaşmasalar da, genel olarak Dante üzerinde İslam tasavvufunun inkâr edilemez bir etkisi olduğu kabul edilmektedir.[39] Aynı şekilde Endülüslü ünlü sufi İbn Abbâd Ronda (1332-1390), Hıristiyan İspanyol mistik San Juan de la Crux'ün bir öncüsü olarak görülmüştür; İbn Abbâd ve Şazeliye tarikatının, bu Hıristiyan mistik üzerindeki büyük tesirleri gösterilmiştir.[40]

Gazâlî'nin *İḥyâ*'sı ve İbn Arabî'nin *Tercumânu'l-eşvâḳ* adlı eserlerindeki İlahi aşk temalarının, Hıristiyan mistikleri üzerinde tesirleri vardır.[41] Örneğin Raymond Martin'in *Pugio Fidei* adlı eseri ve diğer birçok eseri Gazâlî ve bazı mutasavvıflardan alıntılarla doludur. Ayrıca Gazâlî'nin, St. Thomas'ın mistik düşüncelerine, ünlü Alman mistiği Meister J. Eckhart ve Rhineland mistik ekolüne tesirinden bahsedilmektedir.[42]

[37] Guttmann (M.), *Das Philosophische System der Mutakallimûn*, Breslau 1885, s. 20 vd.

[38] Anneliese (M.), "Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert", *Storia e Letteratura*, Rome 1949, s. 177.

[39] Asin Palacious (M.), *La Escatologia Musulmana en la Divina Commedia*, Madrid-Evanada 1943²; Cerulli (E.), *Il 'Libro della Scala' presunta fonte arabo-espagnola della 'Divina Commedia'*, Vatican 1949, özellikle 7. bölüm.

[40] Asin Palacios (M.), "Un Precursor Hispano-Musulman de San Juan de la Cruz" *Al-Andalus*, I (1933), s. 7-79.

[41] Asin Placios (M.), *La Espiritualidad de Algazel y su Sentido Cristiano* (3 cilt), Madrid 1943-1949; a.mlf. *El-Islam Cristianizade*, Madrid 1931.

[42] Smith (M.), *Al-Ghâzâlî the Mystic*, London 1944, s. 220-222.

Burada Avustralya asıllı bir Osmanlı esirinin Yûnus Emre'nin bazı şiirlerini Latinceye çevirdiğini de kaydetmeliyiz.

Diğer taraftan, tasavvufun Yahudi mistisizmine de etkisi oldukça belirgindir; örneğin 11. yüzyıl Yahudi teoloğu ve mistiği Bahya b. Joseph b. Paqûda'yı ele aldığımızda, Arapça yazmış olduğu *Hidâye ilâ fara'iz el-ḳulûb* adlı eseri, birçok sufiden alıntı sözlerle doludur.[43] Kabala geleneği üzerinde 12. yüzyıldan itibaren dikkate değer bir tasavvuf etkisinden söz edilebilir. Karramiye ve Kâzarûniye (Murşidiye) gibi müntesipleri arasında mal ve mülk ortaklığına kadar varan kardeşliği öne çıkaran bu tarikatların, Yahudi mezhebi Esseniler üzerine büyük tesiri olduğu kabul edilir; bilindiği gibi Karl Marx bu mezhep üzerine araştırmalar yapmıştır, komünizm anlayışında bu mezhepten de esinlenmiştir.

Konuyu bitirirken son olarak şu hususu da vurgulamalıyız. Bugünkü çağdaş Batı'ya etkisi günden güne artan ve Avrupa ve Amerika'da güncel olan İslam düşüncesi tasavvuf ve tarikatlardır. Şazeliye ve Nakşibendiye en çok etki eden tarikatlar olduğu gibi, başta İbn Arabî, Mevlânâ ve Yûnus Emre gibi sufiler en çok rağbet gören düşünürlerdir; onların etkisiyle birçok Batılı Müslüman olmaktadır.

Buraya kadar İslam düşüncesinin Yahudi ve Hıristiyanlara etkisini kısaca özetledik. İslam düşüncesinin Batı'ya esas etkisi bu özet bilgilerde sayılanlar değildir; esas etkisi, Yahudiler ve Hıristiyanlara kazandırdığı akılcılık, bireycilik ve bilimciliktir. Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın İslam'ın ortaya çıkışından önce hayli uzun tarihleri olmasına rağmen, bu dinlerin hâkim olduğu medeniyetlerde, en azından pagan Yunan kültüründe var olduğu gibi, hiçbir filozof ve bilim adamı yoktur. Sadece kutsal metin incelemeleri yapan din adamı sınıfı vardır. Erken ortaçağda yetişmiş, örneğin St. Augustin gibi, bazı kimseler varsa da, onların bazıları da pagan kültürde yetişmişlerdir; çoğu da Hıristiyanlığın veya Yahudiliğin dogmatik teolojisi üzerinde durmuşlardır. Ancak, 8. ve 9. yüzyıllardan itibaren İslam ve İslam düşüncesinden etkilenmeye başladıktan sonra her iki medeniyette de felsefeden tıbba, hem felsefi disiplinlerle hem de doğa bilimleriyle uğraşan bilim adamları ortaya çıkmaya başlamıştır. İslam düşüncesi, daha başta Kur'an ve Sünnet'in verdiği bireycilik, akılcılık ve bilimcilik ilkeleriyle çok kısa sürede her sahada farklı anlayışlarla insana oldukça geniş bir düşünme alanı ve özgürlüğü tanımıştır.

İslam düşüncesi ve bilimi Batı'ya aktarılırken ister istemez bu zihniyet ilkeleri de aktarılmış oldu; bu ilkelerin yerleşmesi o kadar da kolay olmadı. Batı'da sürekli din-bilim çatışmasının temel nedeni, bu ilkelerin yerleşmesinden kaynaklanıyordu. Din, Yahudilerde ve özellikle de Hıristiyanlarda temsilî olduğu için papalık ve dinî otoriteler hayatın her alanına müdahale ediyorlardı; eğitim onların elindeydi. İslam'ın bu zihniyet ilkeleri ilk zaferini Batı'da skolastik denen devir ve zihniyetle kazandı. Skolastisizmin bugün pejoratif bir anlamı

[43] Sırat, *La Philosophie Juive Medievale en Terre d'Islam*, s. 74.

var, fakat skolastisizm esasında Batı'nın uyanış devridir. Bu devirde ilk defa "Hür Sanatlar" veya "Yasak İlimler" denen ilimler İslam'dan alınarak Batı'da öğrenilmeye başlandı. Bu devir daha sonraki aşamada Rönesans ve Reform devrini hazırladı. Sonra da bildiğimiz gibi modern çağ denen sonraki devir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, aslında Batı, her yönden İslam medeniyetinin esaslı bir parçası durumundadır. Buna rağmen İslam dünyası maalesef bugün Batı'dan beslenmektedir, üretken değil Batı bilimini tüketendir; bu arada Batı da bugün İslam'dan aldığı temel üç ilkeyi farklı mecralara doğru sürekli dönüştürerek insanlık için büyük bir tehlike yaratmaktadır. Bireyciliği, bireyselciliğe (*individualism*); akılcılığı insanın otonomluğuna; bilimciliği bilimselciliğe (*scientism*) dönüştürmüştür. Bugün eğer Müslümanlar İslam düşüncesini kendi ilkelerini dikkate alarak yeniden canlandırabilirlerse, bu, insanlık için bir fikrî ihyâ hareketi olabilir.

İslam düşüncesi oluşumu için temel aldığı bu üç ilkeden dolayı, o 'eski' çağlarında Batı'nın modern çağ dediği veya bugünkülerin 'çağdaş' dediği anlamlarıyla çağdaştır ki, zaman zaman 'çağdışı' gibi görülen örneğin bir Gazâlî'nin *İḥyā*'sı hakkında bakınız Henry Lewes nasıl bir değerlendirme yapıyor:

> Bu eser, kendi orijinalliğine rağmen, ortaçağlarda muhtemelen Latinceye çevrilmemişti ve sadece Arap ulemasına açık bir kitap olarak kaldı. Descartes'ın *Discourse on Method* (*Metod Üzerine Konuşmalar*) adlı eseriyle o kadar dikkate değer bir benzerlik taşımaktadır ki, eğer onun Descartes zamanında bir tercümesi var olsaydı, herkes bunun bir intihal (aşırmacılık) olmuş olacağını haykıracaktı.[44]

Yeni araştırmalar ise, bizzat Descartes'ın doğrudan Gazâlî'nin eserlerini okuduğuna dair bilgiler vermektedir. Vitali N. Naumkin bu gerçeği şöyle dile getirmektedir:

> Az bilinen bir olguya işaret etmek isterim ki, Gazâlî'nin eserleri Descartes tarafından okunmuştur. Bu, Paris Millî Kütüphanesi'nde bulunan *Cartesian Collection* adlı eserdeki bir notla doğrulanmaktadır.[45]

[44] Lewes (H.), *Biographical History of Philosophy*, London 1948, II. kısım, s. 49.

[45] Naumkin (N.N.), "Some Problems Related to the Study of Works by al-Gazâlî", *Ghazâlî: La Raison et le Miracle*, Maisonneuve-Larose, Paris 1987, s. 124, note 1.

islâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 43-60

Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu

MUSTAFA DEMİRCİ
YRD.DOÇ.DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mustdemirci@hotmail.com

özet
Diğer medeniyetlerde olduğu gibi İslam Medeniyeti de kendinden önceki Yunan, Hint, İran gibi medeniyetlerin mirasını devralmıştır. Bunlar arasında Yunan ve Helen mirası, felsefi ve bilimsel yapıtlarıyla en başta gelir. Ancak Roma'nın Hıristiyanlaşmasından sonra, Yunan felsefesi ve bilimine karşı gelişen olumsuz tavır nedeniyle bu mirasın taşıyıcıları doğudaki İskenderiye, Nusaybin, Harran, Antakya ve buradan da İran içlerindeki Cundişapur'a göç etmişlerdir. Bizans topraklarındaki mahzenlerde oldukça kıymetli yazmalar bulunuyordu. Abbasilerin iktidara gelişinden sonra bu merkezlerdeki kitaplar ve hocalar Bağdat'ta toplanmaya başlar. Bu intikalde Süryaniler başat bir rol oynar. Abbasi halifeleri Yunanca yazmaları ele geçirmek için Bizans'a heyetler gönderir, hatta askerî seferlere çıkarlar. Ayrıca 8. ve 9. yüzyıl Müslüman toplumunda Yunan felsefesine ve bilimine yönelik entelektüel ilgiler, Yunanca kitaplara olan talebi artırdığından bu kitapların toplanması ve tercümesi kârlı bir ticarete dönüşmüştü. Bunun için kitap tüccarları Yunanca yazmaların peşinden Mısır, Suriye, Cezire ve bütün Anadolu'yu taramışlar, Yunan filozoflarına ve bilim adamlarına ait en kıymetli yazmaları Bağdat'ta toplamışlardır. Böylece Müslümanlar, Yunan bilim ve felsefesinin en önemli varisi ve günümüze taşıyıcısı olmuşlardır.

anahtar kelimeler
Yunan Klasikleri, İslam Düşüncesi, Yazmalar, Kitap Ticareti, İslam Medeniyeti, Abbasiler

Tarihte bütün medeniyetler, kendinden önceki medeniyetler tarafından geliştirilen birikimi kullanarak kendi bilim ve felsefelerini geliştirmişlerdir. Farklı kültür ve düşüncelerin karşılıklı tesirlerinin yarattığı canlılık ve dinamizm, medeniyetlerin dal budak salarak gelişmesine, zenginleşmesine sebeple olur. Bu bakımdan bir medeniyetin büyüklüğü ve zenginliği, tarihinin çeşitli devirlerinde, muhtelif kültürler, halklar ve medeniyetlerle diyaloğa girerek yeni tesirler karşısında aksülameller gösterebilmesine bağlıdır. İnsanlık tarihindeki bütün büyük medeniyetler, kuruluş devirlerinde kendilerinden önce yaşamış medeniyetlerin ilmî ve fikrî mirasına sahip çıkarak geniş çaplı bir derleme ve bunların tercümesine sahne olmuştur. Eski Yunan uyanışı, Mısır, Mezopotamya ve Fenike medeniyetleri arasında yoğun bir bilgi ve düşünce alışverişi yaşanmıştır. Aynı şekilde Uygurlar ile Yunan ve Hint medeniyetleri arasında da çok yönlü bir etkileşim yaşanmıştı. Bu durum, İslam medeniyetinin kuruluş

devrinde aynen yaşanmış ve Müslümanlar miladî 8. ve 9. yüzyıllarda daha önceki Yunan, Hint, İran, Süryani Roma-Bizans medeniyetleri tarafından geliştirilen bilim ve düşünce mirasına sahip çıkarak, özellikle Yunanca eserlerin toplanması ve tercümesi konusunda tarihin çok az tanık olduğu bir hareket yaşamıştır. Abbasi hanedanı kurulduktan sonra, antik dünyanın bilim ve düşünce eserleri, halifeler tarafından gönderilen ilim heyetleri öncülüğünde iki asır süren bir çalışmayla toplanmıştır. Bu yazımızda, özellikle Yunan ve Helenistik dönemin felsefe ve bilimine dair kitapların Bizans topraklarından, Mısır, Suriye, Irak ve İran'daki kilise, manastır, havra, medrese ve özel kütüphanelerden Abbasilerin başşehri Bağdat'a nasıl ve hangi yollarla getirildiğini inceleyeceğiz.

Yunan ve Helenistik dönem kitaplarının İslam dünyasına intikalinde iki ana yolun kullanıldığı görülür. Bunlardan ilki, İslam hakimiyeti altına girmiş olan Mısır, Suriye, Irak ve İran gibi bölgelerde yaşayan ve çok önceden buralarda yayılmış vaziyetteki mezhepler, kiliseler, medreseler ve gruplar vasıtasıyla olmuştur. Bu yolla gelen kitaplara daha çok Nasturi mezhebini benimsemiş olan Süryaniler aracılık ettiği için, kitapların dili çoğunlukla Süryanice ve Farsçadır. İkincisi ise Abbasi halifeleri tarafından doğrudan Bizans topraklarından, hususi olarak görevlendirilen elçiler vasıtasıyla getirilen kitaplar, ki bunların dili Yunancadır.

1. İslam Topraklarındaki Medreseler Kanalıyla Getirilen Kitaplar

Bizans'a Hıristiyanlığın egemen olmasından sonra antik Yunan öğretimine karşı bir tavır gelişmeye başladı. Kilise yavaş yavaş bütün eğitim ve düşünce hayatına el koyarak, Yunan bilim ve felsefesini pagan olduğu gerekçesiyle Hıristiyanlık inancı için zararlı addetmiş ve bu kültürle ilişkilerin kesilmesi ve yasaklanması yönünde yoğun bir telkin başlatmıştı. İslam fetihleri arifesinde, Bizans topraklarında Yunan bilim ve felsefesinin okutulması ve öğretimi yasaklandığından, bu bilimlerle ilgilenen Nasturi ve Yakubiler, Sasani topraklarına ve imparatorluğun doğusundaki kiliselere kaçmışlardı. Müslümanlar Suriye ve Irak topraklarını ele geçirdikleri zaman, sadece Yukarı Mezopotamya'da (Cezire) 50'ye yakın medresede Yunan ilmi öğretiliyordu.[1] Bu medreselerin doğu kanadını oluşturan başlıcaları; İskenderiye, Antakya, Nusaybin, Ruha, Kinnesrin, Edessa, Cundişapur, Harran medreseleridir. Müslümanlar, bu medreselerdeki ilmî çalışmalar vasıtasıyla, Mezopotamya, Asur-Babil, Hint, Mısır, Fenike, Grek, Roma, İran ve Yunan medeniyetlerinin geliştirdikleri ilmî ve kültürel mirasa ulaşmışlardır.[2] Bu mirasın Yunan

[1] Bu medreselerin nerelerde kurulduğu ve adlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Gabriyel Akyüz, *Nusaybin'deki Mor Yakup Kilisesi ve Nusaybin Okulu*, Mardin 1998, s. 23; Ahmed Emîn, *Ḍuḥa'l-islām*, Kutubu'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.[10], II. 60.

[2] Philip Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989, I. 267. Fârâbî, "Felsefe önce Keldaniler arasında başladı. Onlardan Mısır halkına geçti, onlardan da Yunanlılara intikal etti; Süryanilere ve daha sonra da Araplara geçinceye kadar Yunanlılarda kaldı. Bu ilmin ifade ettiği her şey Yunan dilinde, sonra Süryanicede, nihayet Arapçada ifade edilmiştir," derken, Süryaniler kanalıyla gelen mirasın insanlığın en eski ortak mirası olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Ebû Nasr Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması* (Tahsilü's-Saade), çev. Ahmet Aslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 88-89.

kolunun yazılı dili, çoğunlukla Yunanca ve miladî 4. asırdan sonra yapılan tercümelerle de Süryanice idi. Ayrıca, doğudaki İran ve Güney Asya topraklarında ise Pehlevice, Nebatice ve Sanskrit edebiyatının yazılı metinleri bulunuyordu.[3]

1.1. İskenderiye

Yunan ve Helenistik dönem bilim ve düşünce eserlerinin Müslümanlara intikalinde, kökeni Büyük İskender'e (M.Ö. 356-323) dayanan ve Batlamyus hanedanı zamanında kurulan bir dizi kütüphane zincirinin en önemli halkasını oluşturan İskenderiye Kütüphanesi olmuştur.[4] Kurulduğu zamanlarda 700.000 kitabıyla antikçağın en zengin kütüphanesi durumundaydı. İskenderiye Kütüphanesi, İskender doğuya geçtikten sonra, Akdeniz çevresindeki fikir grupları ile Yunan düşüncesinin karşılaşması sonucu doğan 'Helenizm'in en önemli merkezi hâline geldi.[5] Burada, Doğu düşüncesiyle, Yunan felsefesinin birbirlerini etkilemeleri, Yunan felsefesi de Doğu irfanıyla aydınlanmış, böylece de birçok irfani tasavvur, felsefe içinde yer almıştır. Yeni Platonculuk ve gnostisizm gibi felsefi ve irfani sistemler, bu terkibin sonuçlarıdır.[6] Plotin'in (M.S. 269) ölümünden sonra İskenderiye, ilmî ve felsefi araştırmalardan uzaklaşarak, Proclus'tan itibaren yalnızca Yunan kitaplarını açıklayan bir yer durumuna gelmişti.[7] M.S. 4. yüzyıldan itibaren bu çalışmaların birçoğu Süryaniceye çevrilmeye başlanmıştı.[8]

Doğu patriklerinin yazdığı eserlerdeki sınırlı bilgilere dayanarak İskenderiye Kütüphanesi'nin 6. yüzyılda ve ilk İslam fetihleri sırasında hâlâ ayakta olduğu anlaşılmaktadır. Burası daha sonra İskenderiye'nin Müslümanlar tarafından fethedildiği sırada, Hz. Ömer'in emriyle yaktırıldığı gibi asılsız bir şaibeye de konu olacaktır.[9] İslam kaynaklarında İskenderiye Kütüphanesi'nden hiç söz edilmemekle birlikte, mektebin son üstadlarının biyografileri ve eserleri hakkında geniş bilgiler bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle yedi isim zikredilir: Saveferestes, Proclus, İskenderi'l-Afrodisi, Forfiryus, Samistus, Plutarkis, Emkideros, Yahyâ en-Nahvî.[10] İslam tarihinin ilk asrında ise İskenderiyeli bil-

[3] De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay-H. Gazi Yurdaydın, AÜİF Yayınları, Ankara 1971, s. 16 vd.

[4] Gregory Ebû'l-Ferec, *Tarihi Ebû'l-Ferec*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1945, I. 116-118.

[5] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, İstanbul 1976, s. 32.

[6] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 93, 94.

[7] Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1993, s. 164.

[8] A. Emîn, *Ḍuḥa'l-islâm*, II. 60.

[9] Hz. Ömer'in İskenderiye Kütüphanesi'ni yaktırdığı iddiasının asılsızlığıyla ilgili olarak bkz. Mehmet Mansûr, *Meşhur İskenderiye Kütüphanesi'ne Dair Risâle*, İstanbul 1930; Mehmet Çelik, "Süyani Kaynaklarına Göre İmparator Marcian'ın İskenderiye Kütüphanesi'ni Yaktırması (1 Ağustos 455)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, X (Elazığ 2000), s. 68 vd.; Aslan Terzioğlu, "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır", *Vakıflar Dergisi*, (1970), sayı: 9, s. 419-446; Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980[5], s. 74-75; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. Komisyon, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985, I. 309-315. Ayrıca İskenderiye Kütüphanesi'nin kuruluşu ve tarihi hakkında bkz. Nuray Yıldız, *Antikçağ Kütüphaneleri*, İstanbul 2003, s. 64-128.

[10] Bkz. Ebû'l Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıdâ, Dâru'l Mesîre, Tahran 1988, s. 306 vd.

ginlerden Yuhanna el-Efâmî, Ra'sul'aynlı Sergios, Amidli Aetios ve 7. asrın ilk yarısında Pavlos el-Ecânibî ve Ehrun b. Ayûn el-Kıss yetişmiştir.[11] Bunlar İskenderiye akademisinde Galinos'un kitaplarını şerh etmişlerdi. İslam dünyasına intikal eden külliyat (*kunnāş*) büyük oranda bu hocaların İskenderiye'de gerçekleştirdikleri çalışmalarından oluşuyordu.

İskenderiye Kütüphanesi'ndeki kitapların Müslümanlara ilk intikali, Mu'âviye'nin torunlarından 'Emevilerin filozofu'[12] olarak anılan Hâlid b. Yezîd'in (ö. 85/704) halifelik umutlarını Mervân b. Muhammed'e kaptırdıktan sonra kimya ve astrolojiyle ilgili çalışmalar yapmak üzere Mısır'dan bir grup bilim adamını Şam'a getirtmesiyle başlar.[13] Gelen bilginler, Yunancadan tıp, astronomi ve kimya ile ilgili birçok kitabı Arapçaya tercüme eder. Bunlar arasında kimya bilgini Marianus (Mar Yuhanna)[14] ve Stephanos gibi ünlü bilginler de bulunmaktadır. Tercüme edilen eserler ağırlıklı olarak Galinos'un tıp kitaplarından oluşmaktadır.[15] Hatta Fatimiler zamanında (297/909-555/1171) Kahire Kütüphanesi'nin tasnifi sırasında, üzerinde "Hâlid b. Yezîd b. Mu'âviye'den alındı" yazan, Batlamyus'tan kalma yeryüzünü tasvir eden bir küre bulunmuştu.[16]

İbnu'n-Nedîm'in de vurguladığı gibi, Hâlid'in bu çalışması, İslam tarihinde Yunan ve Helen bilim ve felsefesiyle ilk karşılaşmadır. Hâlid b. Yezîd'in çalışmaları, birkaç kişilik bir heyetle sınırlı değil, İskenderiye Kütüphanesi'nin Doğu İslam topraklarına ilk göçü olmalıdır. Getirilen bilim adamlarıyla birlikte İskenderiye Kütüphanesi'nden birçok da kitap bu heyetle Şam'a taşınmıştır. Çünkü aynı dönemde Mervân b. Muhammed (65/684-66/685) zamanında İran asıllı, Basra'da yetişmiş bir Yahudi olan Maserceveyh'e tarafından bazı tıp kitaplarını Arapçaya çevirmişti. Tercüme edilen bu kitap, İskenderiyeli tabip Ehrun b. Ayûn el-Kıss tarafından 30 bölüm hâlinde yazılmış olup, Yunancadan Süryaniceye aktarılmıştı.[17] İbn Culcul, bu bilgiyi yirmi yıl sonrasına alarak aktarırken; "Ömer b. Abdilazîz bu kitabı kütüphanede (*ḫazā'inu'l-kutub*) buldu," ifadesini kullanır.[18]

[11] Max Meyerhof, "Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdâd", *Turāṯu'l-yunānī fi'l-ḥaḍārati'l-islāmiyye*, (37-100), çev. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1980, s. 43.

[12] Birûnî, Hâlid b. Yezîd'i "ilk Müslüman felsefecisi" olarak tanımlar. Bkz. *el-Aṯāru'l-bāḳıyye 'ani'l ḳurūni'l-ḫāliye*, nşr. Eduard Sachau, Leipzig 1923, s. 302.

[13] İbnu'n-Nedîm, Hâlid'in bu durumunu kendi ağzından şu ifadelerle aktarır: "Bu ilimleri öğrenmek istiyorum, çünkü kardeşlerim ve bütün dostlarım benden uzaklaştı. Hilafete olan arzum da kayboldu, ümidimi tamamen yitirdim. Şimdi tek hedefim kimya ve astroloji ilmini geliştirmektir." *el-Fihrist*, s. 419.

[14] Marionus, İskenderiye'de yetişmiş Hıristiyan kimyacı Edfor'un talebesidir. Hâlid b. Yezîd bu şahsın talebesi olarak sunulur. Bkz. İbn Hallikân, *Vefāyātu'l-a'yān* (8 cilt), thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1967, I. 167.

[15] İbnu'n-Nedîm, s. 303, 419.

[16] Cemâluddîn Ebî'l-Hasan Alî b. el-Kâdîyu'l-Eşref el-Kıftî (ö. 646/1248), *Aḫbāru'l-'ulemā' bi aḫbāri'l-ḥukemā'*, Kahire, t.y., s. 286; ayrıca bkz. Casim Avcı, *İslam-Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003, s. 191.

[17] Muvaffakuddîn Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım b. Hanîfe b. Yûnus es-Sâdî el-Harecî İbn Ebî Usaybi'a (ö. 669/1270), *'Uyūnu'l-enbā' fī ṭabaḳāti'l-eṭıbbā'*, thk. Nizâr Rıdâ, Dâru'l-Mektebetu'l-Hayât, Beyrut, t.y., s. 232.

[18] Ebû Dâvûd Suleymân b. Hasan İbn Culcul (ö. 377/987), *Ṭabaḳātu'l-eṭibbā' ve'l-ḥukemā'*, thk. Fu'âd Seyit, Beyrut 1985, s. 61.

Bu ifade, Emevi tarihi için böyle bir kütüphaneden bahseden tek haberdir. Muhtemelen Hâlid b. Yezîd'in getirttiği âlimler beraberlerinde getirdikleri kitaplarla Halifelik Sarayı'nda Yunanca ve Süryanice antik kitaplardan oluşan bir kütüphane oluşturmuşlardı. Çünkü Ömer b. Abdilazîz'in, babası Abdulazîz b. Mervân'ın Mısır valiliği sırasında İskenderiyeli bazı bilim adamı ve tabiplerle tanışmış olması muhtemeldir. İskenderiye'de öğretim işiyle uğraşan Abdulmelik b. Ebcer el-Kinânî'nin de onun vasıtasıyla Şam'a davet edilmesi, böyle bir ilişkinin olduğunu teyit etmektedir.[19] Bu bilgiler, İskenderiye Kütüphanesi'nin Ömer b. Abdilazîz (97/715-100/718) döneminde Antakya'ya aktarıldığı haberleriyle beraber düşünüldüğünde, Emeviler devrinde İskenderiye'den doğuya doğru bir göçün olduğu ve bu göçle birlikte İskenderiye'deki Yunan ve Helen mirasının daha merkezî İslam topraklarındaki tahsilli sınıflara ulaştığını gösterir.

İslam tarihi kaynaklarında Helenistik dönemde ve daha sonra İskenderiyeli tabipler tarafından okutulan Galinos'a ait on altı eserden oluşan külliyata; *Cevâmi'u'l-İskenderiyyûn* denilmektedir. Huneyn b. İshâk Abbasiler devrinde bu külliyatın asıllarını ele geçirmiş ve daha sonra Bağdat'a götürerek[20] yeğeni Hubeyş b. A'sam ile tercüme et(tir)miştir.[21] Hicrî 3. asırda yaşayan Ya'kûbî, Galinos'un İskenderiye'de okutulan ve yirmi altı risaleden oluşan bu telhislerinin ayrıntılı bir özetini verir.[22] Hicrî 4. asırda İbn Culcul, bu külliyat için, "onlar bugün de aynı şekilde mevcuttur" der. Aynı şekilde 6/12. asırda Kıftî, bu risalelerin kendi zamanında dahi Galinos'un düzenlediği şekilde hâlâ okutulduğunu haber vermektedir.[23] Bu deliller İskenderiye Kütüphanesi'nin son dönemlerinde meydana getirilen külliyatın, Müslümanlar tarafından sağlam bir şekilde ele geçirildiğini ve uzun süre okutulduğunu gösterir.

İskenderiye'nin ilmî ve felsefi önemini yitirmesinden sonra, Ömer b. Abdilazîz döneminde, İskenderiyeli bilginlerin Antakya'ya gittiğine dair,[24] hicrî 4. yüz-

[19] İbn Ebî Usaybi'a, s. 171, 232; İbn Culcul, s. 59. İbn Ebcer el-Kinânî, İskenderiye Kütüphanesi'ni Antakya'ya aktaran şahıs olarak bilinir. Ancak onunla ilgili rivayetler çelişkilerle doludur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Leclerc, *Histoir de la Medicine Arab*, Paris, t.y., I. 62; Max Meyerhof, "Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdâd", s. 64-65.

[20] Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), Yunanca öğrenmek için İskenderiye'ye gitmiş ve burada kaldığı iki yıl içinde bu eserleri tanımıştır. Muhtemelen daha sonraki dönemde Abbasi halifeleri veya Benû Mûsâ b. Şâkir ile birlikte çalıştığı yıllarda bu külliyatı Bağdat'a götürmek için görevlendirildi. Bizans topraklarından ve Cundişapur'dan gelen kitaplarla birlikte Galinos'un hemen bütün külliyatını tanıyan Huneyn b. İshâk, Galinos'un eserlerinden Süryaniceye ve Arapçaya tercümesi yapılanların listesini çıkardığı bir risale yazdı. Bu risale, Bergstrasser tarafından yayımlandı: "Huneyn ibn Isḥāḳ, Über die Syrsehen und Arabisehen Galen Übersetzungen", *Abhandlungen für die Kende des Morgenlandes*, XVII/II, 1925. Ayrıca bu risalenin daha titiz bir neşri de Farsça yapıldı. Bkz. "Risāle-i Ḥuneyn b. İsḥāḳ der bāre-i āṣār-ı tercume şüde ez Cālinos", nşr. Mehdî Muhakkik, *Mecmū'a-ı Mutūn ve Maḳalāt der Tārīḫ ve Pezeşki der İslām ve İrān*, Tahran 1374/1995.

[21] Kıftî, s. 129; İbn Ebî Usaybi'a, s. 151.

[22] Ya'kûbî, *Târîḫu'l-Ya'ḳûbî* (2 cilt), thk. Abdu'l-Emîr Muhennâ, Beyrut 1993, I. 126 vd.

[23] İbn Culcul, s. 51; Kıftî, s. 52.

[24] İskenderiye'nin zayıflaması ve nakli için Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Vakit Matbaası, İstanbul 1935, s. 71 vd.

yılda yaşamış olan Fârâbî ve Mes'ûdî'ye dayandırılan rivayetler vardır. Ancak, gerek İsenderiye'den Antakya'ya gittiği söylenen şahıslar, gerekse sözü edilen dönemde Antakya'nın Emeviler ile Bizans arasında devam eden savaşlardan dolayı bütünüyle insandan boşaltılmış olması, bu intikal haberinin şüpheli olduğunu akla getirmektedir.[25] Yine de Hıristiyanlığın ilk yıllarında ilmî, tarihî ve etimolojik açıklamalara dayanarak İskenderiye Kütüphanesi'nin sembolik açıklamalarına karşı koyan Antakya medresesi,[26] İskenderiyeli âlimlerin buraya gelmesiyle İskenderiye'nin bir devamı hâline gelmiştir. Antakya'nın, düşünce tarihinde asıl önemli olduğu dönem de bu dönemdir. Esasen, Antakya medresesi, ders okutulan bir yer değildir; bilakis fikirlerini ve dinlerinin akîdelerini felsefi delillerle savunan ve yayan İskenderiye'nin son zamanlarında olduğu gibi felsefe ile Hıristiyanlığın arasını uzlaştırmaya çalışan Hıristiyan bilginler topluluğunun yeridir.[27]

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde, Yunan ilminin öğretildiği Antakya'da, M.S. 360 yılında İmparator Iuliaus tarafından kurulan medresede gramer, edebiyat, felsefe okutuluyordu. Bu medresenin aynı zamanda 120.000 ciltten oluşan bir de kütüphanesi vardı. Bu kütüphane, 425 yılında çıkan bir yangında tamamen yanmıştı.[28] İskenderiye'nin Antakya'ya taşınmasından çok önce, miladî 720 yılında Antakya'da Malehion tarafından inşâ edilen kütüphanenin, 726 yılında 36.500 ciltlik bir kitap koleksiyonuna sahip olduğunu biliyoruz.[29] Ancak, Nasturi mezhebinin güçlenmesinden sonra, hocalarının çoğunun Urfa'ya göç etmesiyle önemini yitirmiştir. Muhtemelen hocalar göç ederken yanlarında kitaplarını da götürmüşlerdir. Burada yetişen Yakubiliğin önde gelen ismi İstafan b. Basdille, Aristo şarihi ve Süryani müellifi Probus ve İslam'dan sonra da Ya'kûb er-Rehuvî, Yunan düşüncesinin bir taşıyıcısı olmuşlardır.[30]

1.2. Urfa (Edessa), Nusaybin ve Cezire'deki Süryani Kiliseleri

Antakya medresesinde felsefe ağırlıklı bir ilahiyat öğrenimi alan Nestoryus, İsa'yı Platon ve Epikür gibi bir insan olarak görüyor ve onlara benzetiyordu.[31] Mesih'te iki doğanın, yani tanrısal ve beşerî unsurların var olduğunu, Meryem'in ise, saf bir insan doğurduğunu savunmuştur.[32] Bu görüşleri, tartışma ve ayrılıklara sebep olunca, İmparator II. Theodosius zamanında 431 yılında Efes'te toplanan konsilde Nestoryus aforoz edildi.[33] Ayrıca İmparator, Nestoryus'un görüşlerini savunan Nasturilere karşı şiddet uygulayarak onları yok etmeye kalkışınca, Nasturilik, Süryaniler arasında yayıldı. Önce Urfa medresesinde yoğunlaştı-

[25] İskenderiye'nin Antakya'ya intikali haberinin eleştirisi için bkz. Max Meyerhof, "Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdâd", s. 64-69.
[26] Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. F. Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 129.
[27] Y. Kumeyr, s. 129, M. Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhi Yönü*, s. 173.
[28] Nuray Yıldız, *Antikçağ Kütüphaneleri*, İstanbul 2003, s. 308.
[29] D.L. O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 16.
[30] M. Behiy, s. 174; Y. Kumeyr, s. 129.
[31] Mehmet Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, İzmir 1999, s. 148.
[32] M. Çelik, s. 151.
[33] Aziz Koluman, *Ortadoğu'da Süryanilik*, ASAM Yayınları, Ankara 2001, s. 22.

lar, özellikle İbas döneminde Nasturilik Urfa medresesine hâkim oldu. Urfa medresesinde Süryaniler ilk kez Aristo felsefesini ve Yunanca ilim kitaplarını öğrenmeye ve tercüme etmeye başladılar.[34] Medresede, Yunan felsefesinin de etkisiyle Nasturiliğin yayılması üzerine Urfa Episkoposu Mor Rabule, İmparator Zenon'a bir mektup yazarak medresesinin kapatılmasını istemişti. Böylece burası M.S. 489 yılında İmparator Zenon'un emriyle kapatılmıştır. Bunun üzerine Nastoryus'un görüşlerini benimseyen Nersay ve beraberindeki Nasturi bilginler, Sasani İmparatorluğu sınırları içindeki Nusaybin'e gittiler.[35]

Nersay ve Barsavmo'nun çabalarıyla açılan Nusaybin medresesi,[36] 1000'i aşan öğrencisiyle miladî 7. yüzyıla kadar eğitimini sürdürdü ve bu süreçten sonra felsefe sahasında Urfa medresesinin devamı niteliğine bürünerek felsefi ilimlere daha fazla önem veren bir medreseye dönüştü.[37] Medrese müfredatına Nersay döneminde felsefenin yanında mantık, edebiyat, geometri, tıp ve hukuk gibi dünyevi bilimler girmiştir.[38] Burada epistemoloji, metafizik, kozmoloji, ilahiyat, astronomi, coğrafya, fizik, eskatoloji ve siyaset müstakil ilimler olarak okutulmuştur.[39] Ayrıca bu medresede Yunanca eserler, Süryaniceye tercüme ediliyordu. Nusaybin medresesi, İslam'ın ilk iki asrında Yunan ve Helenistik kültürün okutulduğu en önemli merkezlerden biriydi.[40] Nasturi geleneğe bağlı kalarak felsefi eserler yazan bilginler, Yunan felsefesine ve Aristoteles mantığına dair felsefi eserleri yoğun bir şekilde Süryaniceye çevirmeye başladılar. İbas burada *İsagoji*'yi Süryaniceye tercüme etmiş, Probus da Aristoteles'in *Hermeneutica* ve *I. Analitikler* adlı eserlerini yorumlamıştı.[41] Nusaybin medresesine mensup bilginlerden Pavlus Persa (Fârisî), Aristoteles'in *Peri Hermeneias* (*Kitābu'l-'ibāre*=Önermeler) eserinin muhtasarı şeklinde hazırladığı,[42] başkalarına göre ise müstakil olarak ele aldığı,[43] *Mantığa Giriş* adlı bir eser yazmış ve bu eserinin mukaddimesinde felsefenin dine olan üstünlüğünü savunmuştur. Bir diğer bilgin Severe Seboht (ö. 667), Aristoteles'in mantık eserlerini incelemiş ve *I. Analitikler* ile *Peri Hermeneias*'ı Süryaniceye çevirmiştir. Seboht, teolojik çalışmalar kadar, felsefi ilimlerde ve başta matematik olmak

[34] Gabriyel Akyüz, s. 27.

[35] Arthur Vöbos, *The Statutes of The School of Nisibis*, Stockholm 1962, s. 14; F.X.E. Albert, "The School Of Nisibis", *The Catholik University Bulletin*, Volume: XII, 1906, s. 160.

[36] M.S. 2. yüzyılda Nusaybin'de Suriyeli bilgin Catinalı Maribas tarafından bir kütüphane kurulmuş, bölgeden kıymetli yazmalar toplanmıştı. Hatta Ninova'dan eski Kalde dilinden Büyük İskender'in emriyle Yunancaya çevrilmiş eserler bile getirilmişti. Bkz. N. Yıldız, s. 266.

[37] Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969, s. 26; Chabot, *L'École De Nısıbe*, Juillet-Août, 1896.

[38] Pavlos Figali, *Nerşay el-Mu'allim*, Beyrut 1996, s. 134.

[39] Mor Grigorius Yuhannâ İbrâhîm, "el-Merâkiz eş-şekafiyye fî bilâdi mâ beyne'n-nahrayn", s. 48

[40] J. Labourt, *le Christianisme dans l'Empire Perse*, s. 301 (Adday Şer'den naklen)

[41] Mor İgnatius Aphram I. Barsaum, *el-Lu'lu'l-Manşûr fî târîḫi'l-'ulûm ve'l-âdâb es-Sury'âniyya*. Holland 1987, s. 157.

[42] Mor İgnatius Aphram I Barsaum, s. 285.

[43] Nihat Keklik, I. 26.

üzere pozitif bilimlerde de çalışmalar yapmıştır.[44] Felsefi literatürün Süryaniceye girdiği bu süreç sonucunda, felsefe, Süryaniler için teolojik düşüncenin daimi bir esası hâline gelmiştir.[45] Yakubiler ise felsefede, daha çok Yeni Platonculuğa ve mistisizme yönelirken, Nasturiler daha çok mantık ilmine ilgi duydular.[46] Yakubi olan Sergios, Aristoteles'in *Kategoriler*'ini, *'İbâre* ve *Nefs* adlı eserlerini ve *Porphyrius*'un *İsagoji*'sini Süryaniceye tercüme etti.[47]

Nusaybin, Yunan ve Helen kültürünün İran topraklarına intikalinde de çok önemli bir atlama taşı vazifesi görmüştür. I. Husrev'in (531-579) Bizans topraklarından kovulan Nasturi ve Yakubi bilginleri daveti üzerine İbas'ın Cundişapur'a gitmesi, Nusaybin'deki Yunan bilim ve felsefesinin İran'a taşınmasında da önemli bir rol oynamıştır.[48] Miladî 6. yüzyılda 800 talebesi bulunan medrese, 7. yüzyılda gerilemeye başlamış, 9. yüzyıla Bağdat felsefe okulunun güçlenmesine kadar varlığını sürdürmüştür.[49] Buradaki Yunan ve Helen mirası 5. yüzyıldan itibaren Cundişapur medresesine taşındığından daha çok bu yolla Bağdat'a ulaşmıştır. Abbasiler Bağdat'ında yapılan ilk tercümelerin, daha önce Süryaniceye çevrilmiş eserlerden yapılmış olması; Yunanca eserlerin, orijinal yazmalarından daha önce Bağdat'a ulaştığını ve tanındığını gösterir.

Yunan mirasının Bağdat'a aktarılmasında bölgedeki bir diğer yer ise Hıristiyan Roma'dan aforoz edilen Nasturiler, halkı Makedon, Ermeni ve Araplardan oluşan[50] ve Keldani paganizmiyle Yeni Platonculuğu birleştiren Sabiilerin yaşadığı 'Harran' şehrindeki ilmî ve felsefi çalışmalardı.[51] Harranlılar, Yunan ve Mezopotamya ilim ve düşüncesinin önemli bir taşıyıcısıydı.[52] M.S. 2. yüzyıldan beri burada korunan kütüphanedeki ilmî eserlerin ve çalışmaların Bağdat'a intikali, ya Sâbit b. Kurrâ gibi Sabiilerin Bağdat'a gelmesiyle[53] ya da buradaki medreseye Müslümanların giderek Yunan ilmini öğrenmesiyle olmuştur.[54] Buradan Bağdat'a ge(tiri)len Sâbit b. Kurrâ, Sinân b. Sâbit, İbrâhîm b. Sinân gibi kimseler, tercümeleri ve ilmî çalışmalarıyla Yunan ve Helen biliminin aktarılmasında önemli rol oynamıştır.[55]

[44] William Wright, *A Short History Of Syriac Literature*, Amsterdam 1966, s. 138
[45] Pavlos Figali, s. 32
[46] C.A. Kadir, "İskenderiye ve Süryani Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, çev. Kasım Turhan, Türkçe ed. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, I. 149
[47] C.A. Kadir, s. 149.
[48] Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *el-Lu'lu'l-Mansûr fî târîḫi'l-'ulûm ve'l-âdâb es-Suryaniyya*, s. 157.
[49] Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 124
[50] A. Emîn, *Ḍuḥa'l-islâm*, I. 257-258; H. Z. Ülken, s. 94-95
[51] D.L. O'leary, s. 28; T.J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutlay, Ballanoğlu Matbaası, Ankara 1960, s. 13.
[52] Gabriyel Akyüz, s. 24; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1988, s. 28.
[53] M. Behiy, s. 173.
[54] Fârâbî'nin burada Mattâ b. Yûnus'tan felsefe ve mantık öğrendiği bilinmektedir. H.Z. Ülken, s. 79, 80.
[55] A. Emîn, I. 258, H.Z. Ülken, s. 94, 95.

1.3. Cundişapur

İran topraklarında Yunan felsefesinin ve biliminin etkileri, M.Ö. 550-330 yıllarında başlamıştı. Perslerin Yunan şehirlerinden sürgün ettiği kimseler, İran'nın Sus şehrinde iskan edilmişlerdi. Bu dönemlerde Pre-Sokratik filozoflar ve tabipler, İran'ın her yerinde büyük kabul gördüklerinden, bölgenin her yerinde bulunuyorlardı. İskender'in Doğu seferinden sonra İran topraklarındaki elit sınıf arasında Grek ve Yunan felsefesi hızla yayılmıştı. Partlar döneminde (M.Ö. 246-M.S. 224) ise İran büyük ölçüde Yunan felsefesinin etkisi altında kalmıştır. Sasaniler dönemine (M.S. 224-651) gelindiğinde, Yunan ve Helen etkisinin en belirgin olduğu şehirlerin başında Cundişapur geliyordu. I. Şapur (241-272) zamanında Antakya şehri model alınarak kurulan ve buradan sürgün edilen 70.000 Rum esirin yerleştirildiği[56] Cundişapur, fizikî yapısı, nüfusu ve kültürel havasıyla tam bir Roma şehriydi. I. Husrev döneminde Romalı esirlerden oluşan kalabalık bir esir grubu daha yerleştirilmişti. Bizans'ta Hıristiyanlığın yayılmasına paralel olarak başlayan mezhep kavgalarından kaçan çok sayıda bilim adamı, Sasani hükümdarlarının davetiyle buraya yerleşmişlerdi. Gelenler, daha çok Yunan felsefesiyle uğraşan Nasturiler ve Yakubiler gibi Süryanice konuşan unsurlardı. 431 yılındaki Efes, 451 Kadıköy konsilinde aforoz edilerek Bizans topraklarından sürgün edilen, önce Edessa'ya (Urfa), buranın da 489 yılında Zenon tarafından kapatılması üzerine Nusaybin'e yerleştiler. Nusaybin'deki medresenin başında bulunan İbas'ın başında bulunduğu heyet, Sasani hükümdarı Husrev'in daveti üzerine Cundişapur'a ilk göç edenlerdir.[57] İkinci göç ise bundan kırk yıl sonra, Justian'ın 529 yılında Atina akademisini ve Küçük Asya'daki medreseleri kapatması ve İskenderiye'den Yeni Platoncu filozofları sürmesi üzerine, buralardan kovulan filozof ve bilginlerin I. Husrev'in girişimi ile Cundişapur'a getirilmesiyle olmuştur. Bu heyetle gelenler arasında Suriyeli Demoskiyos, Kilikyalı Sembolikios, Lidyalı Priskianos, Fenikeli Hermeyos Diogen ve Gazzeli İsidoros gibi isimler bulunuyordu.[58]

Yunan felsefesine özel bir ilgi duyduğu bilinen I. Husrev'in, Nasturi ve Yakubi bilginleri davetiyle Cundişapur, Yunan bilim ve felsefesinin incelendiği ve okutulduğu en önemli merkezlerden biri hâline geldi.[59] Onun zamanında Yunancadan pek çok felsefi eser, bu şehirde Pehleviceye ve Süraniceye tercüme edildi.[60] Burada Yunanca ve Süryanicenin yanında, Pehlevice ve Sanskritçeyle İran ve Hint düşüncesi de öğretiliyordu. Cundişapur'daki tıp akademisinde Yunan bilim adamlarının yanı sıra Hint bilim adamları da ders veriyordu. Bunlar vasıtasıyla pek çok Hintçe kitap Pehleviceye tercüme edildi.[61] Bu şekilde Cun-

[56] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîḫu'r-rusûl ve'l-mulûk*, thk. Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut, t.y., II. 47, 51. 149-150.

[57] M. Mahfuz Söylemez. *Bilimin Yitik Şehri Cündişapur*, Ankara 2003.

[58] Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 40.

[59] H.Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 69, 70; S.H. Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 82

[60] Y. Kumeyr, s. 124.

[61] Cundişapur'a Hintli birçok âlimin gelerek, Hint kültürüyle ilgili kitapları Pehleviceye tercüme et-

dişapur, sadece Yunan bilim ve düşüncesinin değil, Hint düşüncesinin de İslam dünyasına aktarımında aracı olmuştur. Burada miladî 5. yüzyılda değişik milletlerden oluşan 5000 öğrencisi bulunuyordu.[62]

Cundişapur, hicrî 17 yılında Müslümanlar tarafından fethedildiğinde, hâlâ tedrisini sürdürüyordu. Burası, İslam'ın ilk asrında birçok tabip yetiştirmişti.[63] Akademi, Sasaniler dönemindeki devlet desteğini Emeviler devrinde yitirdiğinden kendi fonlarıyla hayatiyetini sürdürmüştür. Abbasilerin ikinci halifesi Mansûr'un mide hastalığına yakalanması üzerine tedavi etmesi için Curcis b. Cebrâ'îl'in Cundişapur'dan Bağdat'a getirilişi (765), Cundişapur akademisinin tükeniş sürecini başlatarak, bu şehirdeki Yunan ve Helenistik devre ait bilim ve düşünce mirası Bağdat'a intikal etmiştir. Cundişapur'dan gelen tabipler, Abbasi saraylarında hizmet etmişler ve Bağdat'ta da önemli bir yer elde etmişlerdir.[64]

Urfa (*Edessa*) ve Nusaybin'den Cundişapur'a göç eden bilginlerin yanlarında getirdikleri kitaplarla, I. Husrev zamanında Cundişapur'da zengin bir kütüphane kurulmuştu.[65] Muhtemelen Abbasi halifelerinin davetiyle göç eden tabiplerle birlikte bu kütüphane de Bağdat'a taşındı. Çünkü Cundişapur'dan gelen bilim adamları ve tabipler, Bağdat'ta tercüme hareketinin ve antik dünyanın yazmalarının toplandığı Beytu'l-Hikme'nin kuruluşuna öncülük ederek bizzat kendileri tıp ve Aristo mantığıyla ilgili pek çok kitabın tercümesini yap(tır)mışlardır. Süryanice, Pehlevice, Yunanca ve Arapça bilen bu bilim adamları, çoğunlukla Cundişapurlu tabiplerin bilim dili olan Süryanice, Pehlevice ve Yunancadan tercümeler yapmışlardır.[66] Ayrıca Abbasilerin Bizans sınırları dahilinde Yunanca kitapları toplamak için yürüttükleri çalışmalara yine onlar rehberlik etmişlerdir.[67]

tikleri, bu şekilde Hint düşüncesini buraya taşıdıkları biliniyor. Bunlardan kaynaklara ismi geçen tabip Berzûye ve Sencehl önde gelen isimlerdir. Bunların kitapları daha sonra Bağdat'ta kurulan Beytu'l-Hikme'ye getirilerek Arapçaya tercüme edilmiştir. Bkz. İbn Ebî Usaybi'a, s. 473-474; A. Emîn, I. 255; Hintçeden yapılan tercümeler hakkında bkz. M. Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 59-60.

[62] Cundişapur akademisinin ne zaman ve kim tarafından kurulduğu konusunda bazı tartışmalar vardır. Örneğin Şahin Filiz, akademinin I. Şapur tarafından kurulduğunu iddia ederken (bkz. *İslam Felsefesinin Serüveni*, İstanbul 1996, s. 88), İsmail Yakıt ve Nejdet Durak, II. Şapur tarafından kurulduğu kanaatindedir. (Bkz. *İslam'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002, s. 51). Bu akademi üzerine yaptığı kitap çalışmasında Mahfuz Söylemez ise akademinin I. Şapur tarafından temelleri atılsa da, ilmî faaliyetlerin ancak II. Şapur zamanında başladığını ve Yunan bilimi adamlarının bu tarihten sonra burada toplanmaya başladığı kanaatindedir. Bkz. *Bilimin Yitik Şehri*, s. 75-76.

[63] Mesela; bu okulda yetişen ve Arabistan'da meşhur olmuş ve hatta Hz. Peygamber ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı tedavi ettiği rivayet edilen Hâris b. Kelede es-Sekafî, Mu'âviye'nin özel doktoru İbn Asâl en-Nasrânî, Şamlı Ebû'l-Hakem ve Teyâzuk bu tabiplerdendir. Bkz. İbn Ebî Usaybi'a, s. 161-162; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990, II. 802; Ahmed Îsâ Beğ, *Târîḫu Bimâristânât fî'l-islâm*, Beyrut 1981, s. 63.

[64] Buhtişu'ların Bağdat'a gelişi ve daha sonraki hizmetleri konusuyla ilgili olarak bkz. İbn Ebî Usaybi'a, s. 183 vd.

[65] M. Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri*, s. 89.

[66] İbn Ebî Usaybi'a, s. 201, 282; İbn Culcul, s. 65.

[67] Bunlardan Bizans ve Roma'dan felsefe ve tıp kitapları getirmek için gönderilen heyete başkanlık eden isim Cundişapur'dan gelen Yuhannâ b. Mâseveyh idi. Efes'e gönderilen başka bir heyete de yine Cundişapur'dan gelen ve Beytu'l-Hikme'nin direktörlüğünü yapan Selm başkanlık etmişti. Bkz. İbnu'n-Nedîm, s. 411-412; İbn Culcul, s. 65-66; İbn Ebî Usaybi'a, s. 255; Kıftî, s. 249.

Nitekim burada I. Husrev zamanında Hintçeden ve Yunancadan Pehleviceye tercüme edilen İran tarihi, Hint tıbbı ve astronomisine dair eserlerin ilk tercümeler arasında yer alması, bu kütüphanenin Bağdat'a taşındığının bir delilidir.[68]

2. Bizans Topraklarından (Anadolu) Getirilen Kitaplar

Antikçağ Yunan ve Roma dünyasında kütüphaneler oldukça yaygındı. Önce Tapınak kütüphaneleri, ardından İmparator Ağustus'tan (M.Ö. 27-14) itibaren halk kütüphaneleri kurulmaya başlanmıştı. M.S. 3. yüzyıldan itibaren de bu tür kütüphaneler eyaletlerde yaygınlaşmaya başlamıştır. Ptolemioslar sülalesi zamanında orijinal Yunanca yazmalardan oluşan zengin saray kütüphaneleri kurulmaya başlanmıştı. Bu örneğin en tipik misali İskenderiye, Kıbrıs ve Bergama kütüphaneleridir. M.S. 4. ve 5. asırda Bizans başkentinde de İmparator Kostantinus ve İulianus tarafından klasik Yunan kitaplarının toplandığı zengin saray kütüphaneleri kurulmuştu. Bunun yanında Yunanistan ve Küçük Asya'da (Anadolu) pek çok medrese kütüphanesi kurulmuştu. Ancak, antikçağın sonlarındaki kavimler göçü, Roma'nın yıkılışını hızlandırdığı gibi, büyük tarihî sarsıntılar içinde birçok kültürel değeri, felsefe ve bilim yapıtını da yok etmiştir.[69] Doğu Roma İmparatorluğu Hıristiyanlaştıktan sonra, M.S. 431'de Efes'te toplanan konsil, daha çok felsefe ve tabii ilimlerle ilgilenen Nasturileri aforoz etmişti.[70] Yine bu olaydan yüzyıl önce İskenderiye Kütüphanesi'nin yakıldığına şahit olmaktayız.[71] Gelişen olaylar karşısında, Yunan ve Helen topraklarında kalan kitapların geleceğini iki büyük felaket beklemekteydi: Yok olmak veya tahrif edilmek. Antik bilim mirasının böylesine yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu bir zamanda, Abbasilerin tarih sahnesine çıkarak, Yunanistan, Küçük Asya, Kıbrıs, Suriye, Mezopotamya, Orta Asya, Mısır ve Hint kıtasında ele geçirebildikleri bütün kitapları, tarihte eşine çok az rastlanan bir gayretle toplamışlardır. Gerçekten de Abbasi halifelerinin yırtık pırtık tozlu papirüs ve parşömen tomarlarının delisi olmaları gerekir! Hıristiyan dünyada, ilkçağ düşünce ürünlerinin yıkımı ve haraç mezat satılışı olanca hızıyla sürerken; Abbasi halifeleri bu kitapları temin etmek için geniş yetkilerle görevlendirilmiş elçileri, para dolu torbalarla, Bizans'a, Hindistan'a, Orta Asya'ya antikçağın yazmalarını toplamaya göndermişlerdi. Bilginlerden oluşan heyetler, bütün eski ilim merkezlerini, yıkık manastırları gezerek, büyük tahrip dalgasından kurtulabilen eserlere, muazzam paralar ödeyerek satın almışlardı.[72] Böylece Yunan'dan, Mısır'a, Antakya'ya, Urfa'ya ve İran'dan

[68] Farsça ve Hintçeden Arapçaya Mansûr zamanında yapılan tercümeler için bkz. İbn Ebî Usaybi'a, s. 413 vd. Hintçe tercümeler için bkz. s. 473-475; İbnu'n-Nedîm, s. 132, 305; M. Demirci, s. 72 vd.

[69] M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 167.

[70] İbn Ebî Usaybi'a, s. 260; Efes Konsili ile ilgili olarak ayrıca bkz. Mehmet Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, SÜİF Yayınları, Konya 1991, s. 16-18

[71] Philip Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, I. 252. Bu kütüphane M.S. 389 yılında İmparator Teodorus'un emriyle tamamen yok edilmişti.

[72] İbn Ebî Usaybi'a, s. 260; ayrıca bkz. Sigrid Hunke, *Allah'ın Güneşi Avrupa'nın Üzerinde*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul, t.y., s. 233.

Hind'e kadar uzanan geniş bir coğrafyada; insanoğlunun kurduğu en köklü medeniyetlerin vatanında tarih boyunca ortaya koyduğu ilmî ve felsefi eserlere Abbasiler devrinde yaşayan Müslümanlar ve Süryaniler sahip çıkmıştır.

Abbasilerle birlikte İslam fütuhatı yeni bir boyut kazanmış; toprak ve şehirleri ele geçirmek yerine, antik dünyanın sanatını, bilimini ve felsefesini fethetmeye yönelmişlerdir. İki asır boyunca âdeta İran, Mısır, Hint, Bizans ve Roma topraklarındaki kütüphaneleri ve tozlu rafları silip süpürerek Bağdat'a taşımışlardır.[73] İkinci Abbasi halifesi Mansûr, başta tıp, astroloji/astronomi ve matematik bilimlerine karşı derin bir ilgi duyuyordu. Çevresindeki Yunan biliminden bahseden bazı piskopos ve papazlardan etkilenmiş ve bunun üzerine Bizans hükümdarı V. Kostantinos ile yazışarak, elindeki Yunan bilimine ait kitapların gönderilmesini istemişti.[74] Bizans imparatorunun bu isteğe olumlu cevap vermesi üzerine bir heyet göndererek Yunanca kitaplar Bağdat'a getirilmiştir. İbn Haldûn bu konuda şunları söyler:[75]

> Müslümanlar, yerleşik hayata geçtikten sonra felsefeyle uğraşmaya başladılar. (...) Bu nedenle Mansûr, Bizans imparatoruna haber göndererek matematik kitaplarının gönderilmesini istedi. (...) İmparator da ona Eucleides'in kitabını ve fizik konusunda bazı eserler gönderdi...

Gelen kitaplar arasında, Öklid'in *Uṣûlu Hendese*'si ile *Elemento Geometricea*'sı (*Les Elements*) ve Hipokrat'ın ve Galinos'un tıp ve fen bilimleriyle ilgili kitapları ile Batlamyus'un *el-Mecistî* adlı eseri de bulunmaktaydı.[76] Bizans'tan getirilen Hipokrat ve Calinos'un kitapları, özellikle de Batlamyus'un *Mecistî*'si Yahyâ b. Batrik ve oğlu tarafından Yunancadan tercüme edilmiştir.[77] Abbasi Bağdat'ına getirilen bu kitaplar, Halife Mansûr'un sarayının içindeki *Ḫizânetu'l-ḥikme* adı verilen özel bir kütüphanede muhafaza edilmekteydi. Bu kütüphane Me'mûn zamanındaki Beytu'l-Hikme'nin ilk nüvesini oluşturmuştur.[78]

Halife Mehdî döneminde tehlikeli olmaya başlayan zındıklıkla mücadelede 'cedel' usûlünün Müslümanlar tarafından da kullanılması için, Halife, Aristo'nun diyalektik sanatıyla ilgili yazdığı *Topika* adlı kitabının peşine düşer. Bunun için Halife Mehdî 782 yılında *Topika*'nın bir nüshasını Musul valisi Ebû Nûh yardımıyla Musul yakınlarındaki bir Nasturi kilisesinde bulur ve buranın Nasturi rahibi I. Timot-

[73] Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, II. 326'dan naklen Sevim Tekeli, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans'ın Etkisi*, Ankara 1975, s. 11.

[74] İbn Haldûn, *Mukaddime* (3 cilt), nşr. Alî Vâfî, Kahire 1401, III. 1120.

[75] İbn Haldûn, III. 1120.

[76] İbnu'n-Nedîm'de Eucleides'in eserinin değişik zamanlarda yapılmış tercümelerinin uzun bir listesi bulunmaktadır; Haccâc b. Matar, Huneyn b. İshâk ve Sâbit b. Kurrâ gibi ünlü mütercimler tarafından birçok tercümesi yapılmıştır. Ancak İbn Haldûn'un yukarıda belirttiği gibi, ilk çevirisi Mansûr zamanında yapılmıştır. İbnu'n-Nedîm, s. 304.

[77] Muhammed Hudarî, *Târîḫu'l-umemi'l-islâmiyye devletu'l 'abbâsiyye*, Kahire 1970, s. 219; D.L. O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 73-75; Şevki Dayf, *Târîḫu edebi'l 'arab 'aṣru'l-'abbâsiyyi'l-evvel*, Kahire 1966[4], s. 111.

[78] M. Demirci, s. 51.

heos'a tercüme ettirir.[79] Yine bu dönemde sarayda askerî danışmanlık yapan Rum asıllı Theophilos b. Tumâ er-Ruhavî (169/785), ünlü Yunan şairi Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'sını tercüme etmiştir.[80] Ayrıca Aristo'nun *Organon* adlı eserinin son kitabı olan *De Sophisticis Elenchis*'i Yunancadan Süryaniceye çevirmiştir.[81]

Hârûn er-Reşîd, yaz aylarında Anadolu üzerine yaptığı seferlerde buradaki şehirlerde bulduğu kitapları Bağdat'a getirtmiştir.[82] Hatta Hârûn er-Reşîd'in sadece kitap toplamak amacıyla seferlere çıktığına dair rivayetler bulunmaktadır.[83] Bu seferlerden birinde Ankara'yı (*Ankyra*) istila ederek Ankara kalesinde bulunan zengin bir kütüphaneyi de ele geçirir.[84] Bu kütüphanedeki kitaplar, daha çok eski Yunan bilginlerinin yazdığı matematik, tıp, felsefe ve astronomiyle ilgilidir.[85] Ankara'dan sonra Müslüman ordusu Kostantiniye'ye doğru hareket ederken, Halife'nin yanında danışman ve tabip olarak sefere katılan Yuhanna b. Mâseveyh ve Ebû Sehl Fazl b. Nevbaht bu kitaplarla birlikte Bağdat'a gönderilir ve kitapların tercümesiyle görevlendirilir.[86] Aynı dönemde kimya ve tıpla ilgili çalışmalar yürüten Câbir b. Hayyân, Halife Hârûn er-Reşîd'e müracaat ederek Kostantiniye'den bazı kitapların getirilmesini istediği de rivayet edilir.[87]

Bu dönemde Kostantiniye'nin Yunanca yazmalar bakımından oldukça zengin olduğu anlaşılıyor. M.S. 326 yılında İmparator Kostantin tarafından başkent Kostantiniye'de zengin bir kütüphane kurulmuş, buraya Yunan şair, filozof ve bilim adamlarının kitaplarını toplamıştı. İmparator İulianus (362) zamanında İskenderiyeli Gregos'un, çoğunluğu orijinal, klasik Yunanca yazmalardan oluşan kütüphanesinin de eklenmesiyle 7000 kitap toplanmıştı. Bu kütüphane, 472 yılında çıkan bir yangınla yok olmadan önce 120.000 kitabı barındırıyordu. Bunlar arasında Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia* adlı destanlarının yılan derisi üzerine yazılmış bir de nüshası bulunuyordu. İmparator Zenon'un emriyle (477-491) yeni bir kütüphane inşâ edilir. Ancak, bu defa kitaplar ilahiyat, hukuk ve tarihle ilgilidir. M.S. 7. yüz-

[79] Aristo'nun bu kitabı, tartışmalarda genel kabullere dayanarak bir tezi savunma veya çürütmeyi sağlayacak cedeli sistematik bir temelde öğretmek için yazılmış bir diyalektik kitabıdır. İçinde 300 kadar örnek üzerinden, tartışan taraflar arasındaki soru-cevap süreçlerine ilişkin kuralları belirler ve argümanları ve konuların nasıl ele alınması gerektiğini açıklar. Bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfi Şimşek, İstanbul 2003, s. 71.

[80] Bkz. Fehmî Ced'an, "Homeros 'inde'l-'arab", *Ebḥâs*, XXIV (Beyrut 1981), s. 3-36; G. Strohmaier, "Homer in Bağdâd", *Bizantinoslavika*, 41 (1980), s. 196-200.

[81] İbnu'n-Nedîm, s. 310; Kıftî, s. 109; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 108.

[82] İbn Ebî Usaybi'a, s. 246; A. Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, s. 158.

[83] A. Ferid, *Asru'l-Me'mûn*, I. 378.

[84] İbn Ebî Usaybi'a, s. 246; İbnu'n-Nedîm, s. 304, 305; Ş. Dayf, s. 112. Bu seferlerden birinde de Ammuriye'den (şehir bugün Afyon'un Emirdağı kazasının 20 km yakınlarında harabe hâldedir) Zenon tarafından M.S. 474-491 yılları arasında kurulan bir kütüphanenin daha getirildiği rivayet edilir. Bkz. "Ammuriyye", *DİA*, III. 79.

[85] İbn Ebî Usaybi'a, s. 246; Şevki Dayf, s. 112.

[86] İbn Ebî Usaybi'a, s. 246, 247; İbnu'n-Nedîm, s. 304-305; İbn Culcul, s. 65; Kıftî, s. 249; Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınları, İstanbul 1983, s. 179.

[87] Hâkim Sa'îd, "Câbir b. Ḥayyân" *Peoceeding of the firt International Sympozyum for the History of Arabic Science*, (138-144), Halep 1978, s. 138.

yılda bu kütüphanenin 36.000 kitabı bulunmaktadır. İmparator Maraşlı Leo (717-741) tarafından bu kütüphane yıkıldı. Roma'nın Hıristiyanlaşması ve felsefe karşıtı bir tutumun dinî gerekçelerle yaygınlaşması üzerine geri kalan kitapların bir kısmı yakılmış, bir kısmının okunması yasaklanarak mahzenlerde saklanmıştı.[88]

Yunan felsefesi ve bilimiyle ilgilenen kimselerin Bizans'ın başkentine yaptıkları seyahatlerde bu kitapların durumuna dair bilgiler elde ettikleri anlaşılıyor. Bu kimseler vasıtasıyla Kostantiniye'de çok kıymetli Yunanca yazmaların bulunduğunu haber alan Me'mûn, Bizans imparatoruna elindeki felsefeyle ilgili kitapları göndermesi için bir mektup yazdı. Me'mûn, Bizans hükümdarı III. Mihail'e karşı kazandığı savaşın tazminatı olarak da sadece elindeki Yunanca yazmalarını istemişti.[89] Kıftî, Me'mûn'un mektubundan sonra Bizans imparatorunun istenen kitapları bulamadığını, Müslümanlar karşısında küçük düşmemek ve Yunanca kitapların temini için bir araştırma yaptırdığını, sonunda Kostantiniye yakınlarındaki bir manastırda yaşayan münzevi bir rahibin Kostantin döneminde felsefe kitaplarını halktan toplanarak putperestlik döneminden kalma bir tapınakta saklandığını söylediğini haber verir.[90] Me'mûn'un haberdar olduğu ve istediği kitaplar, muhtemelen bu tapınaktaki kitaplardı. Fakat İmparator, Halife'nin isteği karşısında önceleri çekimser davranmış ise de, papazların "bu kitapların gittiği ülkede görüş ayrılıkları ve fitne çoğalır" diyerek ikna etmelerinden sonra, kitapları Bağdat'a göndermeye karar verir.[91] Bunun üzerine Me'mûn, V. Leon'a (813-820),[92] aralarında Haccâc b. Matar, Yahyâ b. Batrik, Beytu'l-Hikme'nin direktörü (*Ṣaḥīb*) Selm, bir rivayete göre Yuhannâ b. Mâseveyh'in de bulunduğu bir heyeti kıymetli hediyelerle birlikte kitapları getirmek için Kostantiniye'ye gönderir.[93] Heyet içinde yer alan Yahyâ b. Batrik, Kostantiniye'de felsefe kitaplarının elde edilişiyle ilgili yaşadıklarını kendine mal ederek, şöyle anlatır:[94]

> Filozofların eserlerinin saklandığı bütün mabetleri gezdim. Aradığım kitapları bulunma ihtimali olan bütün rahiplerle tanıştım. Nihayet Askelipos'un kendisi için yaptırdığı mabede vardım. Bir yolunu bularak kitapların bulunduğu mabede girmeyi başardım. Aradıklarımı bulmuştum ve onları elde ederek geri döndüm. Şimdi onu Yunancadan Arapçaya çevirmekteyim.

Hâlbuki İmparatorun emriyle bu tapınaktan beş yük kitap çıkarılarak Halife Me'mûn'un elçilerine teslim edilmişti. Heyet, çift nüsha olan kitaplardan birer nüsha alarak Bağdat'a dönmüşlerdi. Getirilen kitapların içinde Eflatun'un, Aris-

[88] Batılı araştırmacılar bütün ortaçağı atlayarak bu kütüphanedeki kitapların Fatih zamanına kadar korunduğunu ve Osmanlılar devrinde bile hâlâ mevcut olduğunu yazarlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nuray Yıldız, s. 278.

[89] İbnu'n-Nedîm, s. 304.

[90] Kıftî, s. 29, 30.

[91] İbnu'n-Nedîm, s. 304; İbn Ebî Usaybi'a, s. 260.

[92] P. Hitti, *İslâm Tarihi*, I. 477.

[93] İbnu'n-Nedîm, s. 304; İbn Ebî Usaybi'a, s. 260; A. Ferîd, *Aṣru'l-Me'mūn*, I, 378.

[94] Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 294-295; Casim Avcı, *İslam-Bizans İlişkileri*, s. 196-197.

to'nun, Hipokrat'ın, Arşimed'in, Galinos'un, Apollonius'un, Batlamyus'un kitaplarının yanında, eski Yunan bilginlerinin yazdığı felsefe ve tabii ilimlerle ilgili birçok kitap da bulunuyordu.[95] Bu kitapların arasında antikçağın en kıymetli bilimsel eserlerinden biri kabul edilen ve geometrinin temelini oluşturan Bergamalı (*Perge*) Apollonios'un (M.Ö. 190), konilerle ilgili sekiz kitaptan oluşan *Konika* (*Kitābu'l-maḫrūṭiyyāt*) adlı kitabının ilk bölümü de bulunuyordu.[96] İsmi açıkça zikredilmese de, burada ismi geçen kitapların ana vatanı Bergama'dır. Muhtemelen gelen kitapların bir kısmı Bergama Kütüphanesi'nden getirilmiştir.[97]

Kıbrıs adasında antikçağda Soloi şehrinde İmparator Nikokrates tarafından antikçağın en zengin kütüphanelerinden birinin kurulduğu bilinmektedir. Bu kütüphane Roma Cumhuriyeti devrinde kurulmuş olsa bile, imparatorluk ve Hıristiyanlık devrinde varlığını sürdürmüştür.[98] Halife Me'mûn, Kıbrıs'a bir sefer düzenleyerek buradaki kütüphanenin savaş tazminatı olarak gönderilmesini istemesi, söz konusu kütüphanenin hâlâ ayakta olduğuna delalet eder. Konuyla ilgili İbn Nubâte şu bilgiyi aktarmaktadır:[99]

> Me'mûn, Kıbrıs hâkimi ile savaş yapmıştı. Savaşı kazanınca ona haber göndererek depodaki Yunanca kitapları istedi. Kitaplar, kimsenin görmediği bir depoda idi. Adanın emîri, dostlarını ve ileri görüşlü kimseleri durumu görüşmek üzere topladı. Kitapların gönderilip gönderilmemesi konusunda görüşlerini aldı. Toplantıda bulunanların hiçbirisi gönderilmesini uygun görmedi; ancak, içlerinden kâhin olan birisi, bu kitapların tez elden gönderilmesini savunur ve şöyle der; "Bu kitaplar, şeriatla yönetilen bir devlete girince, onları ifsat eder, âlimlerin arasında fesat çıkarır." Bunun üzerine kitaplar Me'mûn'a gönderildi.

Halife Me'mûn'un bu seferleri sırasında Huneyn b. İshâk da yanında bulunuyordu.[100] Başka bir rivayette ise kitapların Kıbrıs'tan getirilmesi için o dönemde Beytu'l-Hikme'nin direktörlüğünü yapmakta olan Sehl b. Harûn'un görevlendirildiği rivayet edilmektedir.[101]

[95] İbnu'n-Nedîm, s. 304; İbn Ebî Usaybi'a, s. 260; A. Emîn, *Ḍuḥa'l-islām*, II. 63.

[96] Kıftî, s. 44-45. Bu kitabın tercümeleri ve etkileri hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Sami Selhup, "Apollonios", *DİA*, III. 239-240.

[97] İslam kaynaklarında Bizans topraklarından getirilen kitaplar konusu anlatılırken Bergama Kütüphanesi'nden hiç bahsedilmemesi dikkat çekicidir. Hâlbuki antikçağın en kıymetli yazmaları ve en zengin kütüphanesi İskender'den sonra, Attaloslar (M.Ö. 301-133) tarafından bu şehirde kurulmuştu. Bu dönemde Apollonios ve diğer Yunan bilgin ve filozoflar burada toplanmıştı. Bir dönem İskenderiye Kütüphanesi ile yarışacak düzeyde 200.000 kitabı barındırıyor, daha da önemlisi Yunan filozof ve bilginlerinin en eski yazmaları bu kütüphanede saklanıyordu. Hatta, Aristoteles'in kendi kütüphanesi bile buraya taşınmıştı. Galenos (M.S. 129-200) burada yetişmiş, onun ifadesine göre kütüphane şehrin yağmalanması esnasında yanmıştı. Şemsuddîn Şehrezûrî (ö. 687/1288), *Târîḫu'l-ḥukemâ'*, thk. Abdulkerîm Ebû Şuveyrib, Trablus 1988, s. 276. Bergama Kütüphanesi için bkz. Nuray Yıldız, *Antikçağ Kütüphaneleri*, s. 136-144.

[98] N. Yıldız, s. 261.

[99] Cemâluddîn Muhammed b. Nubâte, *Şerḥu'l-'uyûn*, Mısır 1871, s. 166. Bkz. A. Çelebi, s. 179; A. Ferît, I. 376; Ş. Sayf, s. 114.

[100] İbn Ebî Usaybi'a, s. 260-262; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'* (25 cilt), thk. Şu'ayb Arnavût, Beyrut 1981-1985, X. 272-273. Ayrıca bkz. Max Meyerhof, agm., s. 713-720.

[101] Kitapların Kıbrıs adasından getirildiği ile ilgili rivayete oldukça benzer bir hikâye Mora adası

Me'mûn döneminde getirilen kitapların çoğunluğu, onun Aristo'yu rüyasında görecek kadar felsefeye olan ilgisinden dolayı, öncekilerden farklı olarak, Aristo felsefesine dair eserlerden oluşuyordu. Bunların yanında ele geçirdikleri kütüphanelerde bulunan Öklid, Archimed ve Apollonius'un hendese, mekanik, kinetik, astronomiyle ilgili kitapları da bulunuyordu.[102]

Çeviri hareketinin dorukta olduğu 3/9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yunanca eserlerin toplanması ve tercümesi faaliyetlerinde ticari amaçlı sivil teşebbüsler de devreye girmeye başlar. Başta Bağdat olmak üzere İslam dünyasındaki büyük şehirlerde yaşayan eğitimli seçkin kesimler arasında Yunanca eserler seçkin sınıfların kültür ve eğitiminin (*âdâb*) bir parçası hâline geldiğinden, tercümeler büyük rağbet görüyordu. Yunanca tercümelere olan talep o kadar büyüktü ki, henüz tercüme edilmemiş Yunanca ve Helenistik devir yazarların eserlerinin toplanması ve tercümesi, kazançlı bir ticari sektör hâline gelmişti.[103] Saray mensupları, kâtipler, zenginler, edipler, din adamları vb. geniş bir kitle tarafından bu eserlerin tercüme edilmesi yönünde büyük bir talep vardı. Huneyn b. İshâk, Galinos'un kitapları üzerine yazdığı *Risâle*'de, bu kitapların çevrilmesi talebinin çevresindeki bilim adamları, idareciler ve tabiplerden geldiğini açıkça dile getirir.[104] Onun bu sözünü doğrulayan bir anekdota sahibiz. Abbasilerin ikinci döneminin (860-932) önde gelen vezir ve bürokratlarından ve Huneyn'in çağdaşlarından Ahmed b. Muhammed b. Mudebbîr, Huneyn b. İshâk'a, Galinos'un, Hipokrat'ın *Aforizmalar* adlı kitabına yazdığı şerhi çevirmesini sipariş etmişti. Fakat kitabın ücreti o kadar büyüktü ki Huneyn b. İshâk kitabın birinci bölümünü bitirdikten sonra İbn Mudebbîr çeviriyi maddi sebeplerden dolayı durdurmasını ister. Bu dönemde mütercimlere bu denli yüksek meblağda para ödenmesi ve Benû Mûsâ b. Şâkir gibi birtakım ailelerin oldukça yüksek meblağlar ödeyerek bu gibi mütercimleri yanlarında çalıştırmaları, Abbasi Bağdat'ında Yunanca yazmaların ve tercümelerinin iyi para ettiğini gösterir.[105]

Yunanca kitapların toplanması ve tercümesi konusunda en çok dikkat çeken sivil girişim, kuşkusuz Benû Mûsâ b. Şâkir ailesidir. Bağdat'taki Yunanca eserlere olan talebin iyi bir ticari getirisi olacağını fark eden bu aile, yüksek maaşlarla devrin en mahir mütercimlerini yanlarında istihdam ederek Yunan-

için de anlatmaktadır. Bu rivayete göre Aristo'nun bazı kitapları İskender sonrası Yunan hükümdarları döneminde Mora adasındaki muhteşem bir binaya konulmuştu. Bu kitapların haberini alan Halife Me'mûn buranın emîrine haber göndererek kitapları ister. Fakat emîr kitapları vermek istemeyince Me'mûn buna çok kızarak askerî sefere hazırlanmaya başlar. Bu haber üzerine Mora emîri patrikleri toplayarak durumu görüşür ve bu kitapların Müslümanlar arasında itikadi ayrılıklar yaratacağı düşüncesiyle gönderilmesine karar verirler. Daha geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, X. 278-279; XI. 236-237.

[102] M. Hudarî, *Târîhu'l-umemi'l-islâmiyye*, s. 221.

[103] D. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 136.

[104] Max Meyerhof, "New Light on Hunain ibn Ishâk and his Period", *History of Siciens Society*, VI-II (Bürüxell 1926), s. 713-720.

[105] Fehmî Ced'an, s. 33; D. Gutas, s. 136.

ca eserleri toplamaya ve çevirmeye koyulmuşlardır. İbnu'n-Nedîm bu durumu şu ifadelerle dile getirir:[106]

> Benû Muneccim [Benû Mûsâ b. Şâkir] ailesi Huneyn b. İshâk, Hubeyş b. A'sam, Sâbit b. Kurrâ ve başkalarından oluşan bir grup mütercimi istihdam ediyorlardı. Bu mütercimlere aylık 500 dinar [1 dinar= 4.25 gram altın x 500 = 2.125 gr] ödüyorlardı. Rum ülkesindeki Yunanca yazmaları toplamaya özel bir önem veren Benû Mûsâ b. Şâkir'in üç oğlu; Ahmed, Muhammed ve Hasan kardeşler, Huneyn b. İshâk ve diğerlerini Rum topraklarına gönderdiler. Bu seferlerde felsefe, matematik, musiki konularında oldukça az bulunan nadir kitaplar, o zamana kadar ismi duyulmamış eserler elde ettiler. Rum topraklarından kitap getirmeye önem veren Benû Mûsâ, bu uğurda büyük çabalar sarf ettiler, uzun ve zahmetli yolculuklar yaptılar. Huneyn ve diğerlerini Rum ülkesine gönderdiler. Rum ülkesinin en ücra yerlerini dolaştılar ve buralardan kitaplar ve mütercimler topladılar...

Bu seferlerde en çok dikkat çeken isim, Yunanca, Süryanice, Farsça ve Arapça bilen, aynı zamanda Yunan kültürü ve literatürü hakkında derin bilgisi olduğu anlaşılan Huneyn b. İshâk'tır. Kıftî, onun bu amaçla birkaç kez Rum ülkesine gittiğini, kitapları bulmak için Rum ülkesinin en uzaklarına kadar ulaştığını ve kıymetli felsefe ve tıp kitaplarıyla geri döndüğünü aktarır.[107] İbn Ebî Usaybi'a, bizzat Huney b. İshâk'ın ifadelerine dayanarak Huneyn'in Bizans topraklarına birkaç defa yolculuk yaptığını ve tercüme etmeyi planladığı kitapları bulabilmek için Rum diyarının en ücra köşelerini dolaştığını anlatır.[108] Bu seferlerde nereleri dolaştığını ve bir kitabı bulabilmek için o günün ulaşım imkânları içinde ne kadar geniş bir coğrafyayı kat ettiğini bizzat Huneyn b. İshâk'ın yazdığı ve günümüze kadar gelen bir risalesindeki ifadelerinden öğreniyoruz:[109]

> Muasırlarımızdan hiç kimse bugüne kadar De Demostratione'nin tam bir Yunanca yazmasına rastlamış değil. Curcis b. Buhtişu bu kitabı bulmak için harcadığı onca çabaya ve benim yıllardır sürdürdüğüm çok daha yoğun aramalarıma rağmen, kitabın tam bir nüshası hâlâ bulunamadı. Kitabı bulabilmek için Cezire'yi (Yukarı Mezepotomya), Suriye'yi, Filistin'den İskenderiye'ye varıncaya kadar her yeri dolaştım. Sonunda sadece Şam'daki düzensiz ve eksik bir nüshasından başka bir şey bulamadım.

Uzun konvoylar hâlinde, kitap yüklü deve kervanlarının Bağdat'a yolculukları, kesintiye uğramaksızın 11. yüzyılın başlarına kadar devam etti. Bu süre içinde Yunan filozof ve tabiat bilimcilerine ait felsefe, tıp, matematik, astronomi vs. konularında İslam dünyasında tanınan kitapların sayısı İbnu'n-Nedîm'in

[106] İbnu'n-Nedîm, s. 304; Kıftî, s. 208.
[107] Kıftî, s. 119.
[108] İbn Ebî Usaybi'a, s. 260. Bu alıntıda geçen "en uç noktalarına kadar ulaştı" ifadesini Floria Cojari, Huneyn b. İshâk'ın Yunanistan'a kadar gittiği ve Atina'dan matematik ve astronomi kitapları getirdiği şeklinde anlamıştır. Bkz. *A History of Matematics*. New York 1991, s. 104.
[109] "Risâle-i Ḥuneyn b. İsḥâḳ der bâre-i âşâr-ı tercume şude ez Câlinos", s. 218-250.

verdiği listeye göre 1000'in üzerindedir. Mubeşşir b. Fâtik el-Âmirî'nin 447/1055 derlediği Grek bilgin ve filozoflarına ait değerli sözleri içeren *Muḫtāṭu'l-ḥikem ve meḥāsinu'l-kelim* adlı eserde geçen Yunan bilgin ve Filozoflarına ait kitaplar dikkate alındığında, bu dönemde İslam dünyasında tanınan Yunanca kitapların İbnu'n-Nedîm'de geçen listeden çok daha fazla olduğu anlaşılıyor. Bu kültürden günümüze Arapça yoluyla ancak %5'i ulaşabilmiştir. Üç asırdan fazla süren yoğun çabalara rağmen Bizans topraklarında çok kıymetli kitapların yok olmaya terk edildiği mahzenler bulunuyordu. Hamdânî hükümdarı Seyfuddevle (333/945-356/967) tarafından Bizans'a elçi olarak gönderilen Muhammed b. İshâk b. Şehrâm'ın Bizans imparatorunun izniyle gördüğünü söylediği kütüphanedeki Yunanca kitapların durumuyla ilgili anlattıkları şöyledir:

> Rum'da eski bir puthane vardı. Demirden çok büyük bir de kapısı vardı. Eskiden bu tapınakta Yunanlılar yıldızlara tapıyor, kurban sunuyorlarmış. Rum melikinden buranın açılmasını istedim. Bu teklifimden hükümdar önce kaçındı; çünkü burası Rumların Hıristiyanlaşmasından beri kapalı imiş. Ama ben çok ısrar edince, ısrarıma dayanamayarak kapıları açtırdı. O muazzam mermerden yapılma binanın duvarlarında, ömrümde hiçbir yerde görmediğim yazıtlar ve resimler vardı. Burada birçok deve yükü kitaplar bulunuyordu. Söylendiğine göre buradaki kitapların adedi 1000 kadarmış. Bu kitapların bir kısmı eskimiş, bir kısmını da kurtlar yiyip bitirmiş durumdaydı. (...) Ben çıktıktan sonra kapılar tekrar kapandı...[110]

Bütün bu tarihî rivayetlerden anlaşılıyor ki, Roma'da Hıristiyanlığın egemen olmasına paralel olarak Yunan felsefe ve bilimine karşı olumsuz bir tavır gelişmiştir. Bunun sonucu olarak felsefi ve tabii bilimlerle ilgilenen Nasturiler, doğuya doğru göç etmişlerdir. Özellikle Süryanilerin öncülüğünde Doğu Hıristiyan mezhepleri Cezire ve İran topraklarında, Yunan mirasını devam ettirmişlerdir. Yunan mirasının önemli bir bölümü İslam hakimiyetine giren Suriye, Cezire, Irak, İran, Mısır ve Filistin'deki medrese ve manastırlarda bulunuyordu. Bizans topraklarında ise Yunanca eserler yasaklanmış veya mahzenlere doldurulmuş hâldeydi. Abbasi halifelerinin özel çabaları ve 2/8.-3/9. yüzyıllardaki Müslüman toplumun entelektüel ilgileri neticesinde, süratle yok olma tehlikesiyle yüz yüze kalan klasik Yunan ve Helenistik devir yazmaları Bizans topraklarından Bağdat'a taşınmıştır. İlk getirilen kitaplar sırasıyla tıp, astroloji, mantık ve matematikle ilgilidir. Halife Me'mûn'dan sonra yoğun olarak felsefi eserler getirilmiştir. Bu çalışmalar sayesindedir ki, bugün asılları kaybolan pek çok Yunanca eserin günümüze ancak Arapça tercümeleri ulaşabilmiştir. Abbasilerin yaptığı bu çalışmalardan dolayı Arapça bugün son dönem Yunan düşünce ve biliminin en önemli kaynaklarından biri hâline gelmiştir.

[110] İbn Ebî Usaybi'a, s. 260. Ayrıca bkz. S. Hunke, *Allah'ın Güneşi*, s. 233-234. Bu kütüphanedeki kitaplarla genellemeye gidilmesi yanlış olur. Ancak, kitapların son derecede sınırlı olduğu ve devlet himayesi veya ruhaniler tarafından korunduğu bir dönemde, genel anlayışı yansıtması bakımından, alıntı ilgi çekicidir.

İslâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 61-73

Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması*

A. HADİ ADANALI
YRD.DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
hadiadanali@yahoo.com

özet
3/10. yüzyılda dilbilimci Sîrâfî ile mantıkçı Yûnus b. Mattâ arasında geçen bir tartışma o dönemin entelektüel hayatı hakkında bilgi vermenin yanı sıra farklı düşünce gelenekleri arasındaki etkileşime de ışık tutmaktadır. Tartışma, bir yönüyle mantık ve gramer ilimleri arasındaki çekişmeyi işlemekte, diğer yönüyle de bilimsel yöntemler, din ve felsefe, hatta İslam ve Helenistik gelenekler arasındaki rekabeti yansıtmaktadır. Söz konusu tartışma İslam düşüncesinin özgün yönleri hakkında da bir fikir sunmaktadır. Konu çağdaş literatürde ve özellikle de analitik gelenek içinde artan bir ilgiye mazhar olmaktadır.

anahtar kelimeler
İslam Düşüncesi, Yunan Düşüncesi, Mantık, Gramer, Nahiv, Burhan, Cedel, Mânâ, Delalet.

Çağdaş filozoflardan Bertrand Russell mantık hakkında bilgi edinmek isteyen kimseye Aristo mantığını çalışmamasını tavsiye eder. Ona göre klasik mantık zaman kaybından başka bir şey değildir.[1] Ortaçağlarda yaşayan kimseler Russell'dan çok farklı düşünüyorlardı; mesela Kant, Persler ve Arapların Aristo'dan ödünç aldıkları kurallar sayesinde nazari düşünceye sahip olduklarını ileri sürmüştü.[2] Benzer kanaatlere çağdaş yazarlar arasında da rastlanmaktadır. Louis Massignon ve Roger Arnaldez'e göre, Arap dili soyut düşünceye Helenistik felsefeyle ve özellikle Aristo mantığıyla tanıştıktan sonra kavuşmuştur.[3] Müslüman düşünürler arasında da Aristo mantığı hakkında farklı kanaat-

[1] Bertrand Russel, *The Art of Philosophizing and the Other Essays*. New Jersey: Little Field, Adams and Co., 1977, s. 38.
[2] Immanuel Kant, *Logic*, İng. çev. Robert Hartman ve Wolfgang Schwarz. New York: The Library of Liberal Arts, The Bobs-Merril Company, Inc., 1974, s. 31.
[3] A. Elamrani-Jamal, *Logic Aristotelicienne et Grammaire Arabe*. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1983, s. 47-49.

ler mevcuttur. Mantık ilmini tüm ilimler için zorunlu gören âlimler olduğu gibi, onu dinî ilimler açısından gereksiz hatta zararlı gören kimseler de vardır. Bağdat'ta hicrî üçüncü (miladî onuncu) yüzyılda bir gramerci ile bir mantıkçı arasında gerçekleşen tartışma, İslam düşüncesinde gramer ve mantık hakkında belirmeye başlayan görüşleri içermektedir. Çağdaş literatürde, özellikle analitik felsefe ve analitik felsefeden etkilenen dilbilim çalışmalarında, mantık ve gramer arasındaki ilişkiye verilen önem, söz konusu tartışmayı yeniden ele almayı daha da cazip kılmaktadır.

Yazımızın konusunu oluşturan tartışma, mantıkçı Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus el-Kunnâî (ö. 328/940) ile nahivci Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdullâh es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında geçmiştir.* Son dönemlerde yakın ilgi gören bu tartışma, bazı yazarlara göre, mantık ve gramer ilişkisi üzerine olsa da, aynı zamanda, burhan ve cedel, eski ve yeni, felsefe ve din, Helenizm ve İslam gibi pek çok alan arasındaki çekişmeyi yansıtmaktadır.[4] Tarafların görüşlerine geçmeden önce, İslam'da gramer ve mantık ilimlerinin tarihine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Arap dilinin grameri (*naḥv*) üzerine yapılan çalışmalar, mantıktan önce gelir ve genelde Müslüman yazarlar tarafından İslam kültürünün asli ilimlerinden kabul edilir. Geleneksel İslami görüş, gramer ilminin kaynağını Ebû'l-Esved ed-Duelî'ye (ö. 688) götürmektedir. Bu görüşe göre Duelî Kur'an'ın okunmasını kolaylaştıracak ve sessiz harflerin yerine geçecek bir işaretler sistemi geliştirmiş ve bu sistem, gramer çalışmalarının başlangıcı olarak kabul edilmiştir.[5] Dinî amaçla başlayan bu faaliyet, Arapça dışındaki dillerin konuşulduğu bölgelerin İslam topraklarına katılması ve birtakım sosyo-politik zorunlulukların baş göstermesiyle bağımsız bir disiplin hâline gelmiştir.[6]

Günümüzde pek çok yazar Arapça gramer çalışmalarının gelişmesinde Yunan mantık ve gramerinin etkisi olduğunu düşünür. Fikir ayrılıkları bu etkinin ne zaman başladığı ve ne ölçüde olduğu üzerinde yoğunlaşır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya atılan bir görüş, Arap gramerinin temel kavramlarının Yunan mantığına dayandığını ileri sürmektedir.[7] Bu görüşün sahibi Merks, Aristo mantığıyla nahiv arasındaki terim benzerliklerini öne sürerek, nahvin Aristo mantığını örnek aldığını savunur. Ona göre bu benzerlikler arasında, fiil çekimi, i'rab, kelimelerin üçlü sınıflandırılması (isim, fiil ve harf), zarf ve zaman kavramları sayılabilir.[8] Bu görüş Gibb, Frayha, Fisher gibi diğer bazı oryantalistler üze-

* Söz konusu tartışmanın Osman Bilen tarafından yapılan çevirisi bu sayının "Klasik Metin" bölümünde yayımlanmıştır.

[4] Muhsin Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture* içinde, ed. G.E. Von Grunebaum. Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1970, s. 55-57.

[5] S.M. Yusuf, "Arabic Literature: Grammar and Lexicography", *A History of Muslim Philosophy* içinde, ed. M.M. Şerif, c. II. Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1966, s. 1019.

[6] Yusuf, "Arabic Literature: Grammar and Lexicography", s. 1019.

[7] "Nahw", *Encylopedia of Islam*.

[8] Cornelis Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden: E.J. Brill, 1977, s. 8.

rinde de etkili olmuştur.[9] Çağdaş Arap yazarlardan İbrâhîm Medkûr da nahivdeki kıyasla mantıksal kıyas arasında benzerlikler olduğunu öne sürmüştür.[10]

Yakın zamanlarda, sarkacın salınımıyla, farklı hatta yukarıda geçen tezlere tamamen zıt fikirler de ortaya atılmıştır. Mesela Gerard Troupeau, nahvin ortaya çıkışında Aristo mantığının etkisini kabul etmez. Troupeau Arap gramerinin kurucusu sayılan Sîbeveyh'in (ö. 177/793) Aristo'nun eserlerinin Arapçaya çevrilmesinden çok önce yaşadığına işaret etmektedir. Gerçi Aristo'nun *Organon*'u İbn Mukaffâ tarafından Farsçadan Arapçaya erken dönemde çevrilmişti; fakat bu çeviride geçen terimlerle Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında kullandığı terimler arasındaki farklılık, bir etkinin söz konusu olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.[11]

Bu iki zıt görüşün ortasını bulmaya çalışan Cornelis Versteegh, Helenistik gramerin Arap gramerini geç dönemde etkilediğini düşünür. Ona göre Aristo ve Stoa mantığı, Arap gramerinin temelleri atıldıktan çok sonra, yani hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda nahiv üzerinde etkili olmaya başlamıştır.[12] Yunan mantık ilmiyle Arap grameri arasındaki terim benzerliklerine dayanan tezlere, metodolojik açıdan itiraz eden Versteegh, iki farklı dilin gramerlerinin karşılaştırılmasında, tek bir terime bakmanın yanlış olduğunu eklemektedir. Versteegh'e göre, "her bir terim bağlı olduğu karmaşık sistemin bir parçasıdır ve onsuz anlamını yitirir."[13] Bu görüş son zamanlarda kabul görmekte ve Arap gramerini Yunan mantık ve gramerine indirgeyerek açıklamaya çalışan teoriler giderek eski önemlerini yitirmektedir.[14]

Arap gramercilerin eserlerinde Basra ve Kûfe, farklı dilbilim ekollerini besleyen iki önemli merkez olarak geçer. Basra ekolü, genel kurallar çerçevesinde grameri inşâ etmeye çalışan ve günlük kullanımın farklı özelliklerine daha az ilgi gösteren bir ekoldür.[15] Bu ekolün mantığa ve tahlile daha yatkın olduğu da ileri sürülmüştür.[16] Diğer yandan Kûfe ekolü, dilin bedeviler tarafından kullanımına vurgu yapmış ve Basra ekolünün ortaya koyduğu kurallara ters düşen örnekleri ön plana çıkarmıştır.[17] Daha sonraları, Abbasi Halifesi Mansûr tarafından kurulan Bağdat, bu iki gramer ekolü arasında orta bir çizgi takip ederek, bu ekollerin görüşlerinin "zamanla kaynaştığı bir kazan" hâline gelmiştir.[18]

[9] Elamrani, *Logic Aristotelicienne et Grammaire Arabe*, s. 22.

[10] Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, s. 8.

[11] Gerard Troupeau, "La Logique d'Ibn al-Mukaffa et les Origines de la Grammaire Arabe", *Arabica* xxviii 1981: 242-246.

[12] Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, s. 15.

[13] Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, s. 12.

[14] Richard Frank anlam kavramını kullanarak ilk dönem Arap gramercilerinin eserlerini incelerken buna yakın bir metodu takip etmektedir. Bkz. "Meanings are spoken in many ways: the Earlier Arab Grammarians", *Le Muséon* 94 1981: 259-319.

[15] Yusuf, "Arabic Literature: Grammar and Lexicography", s. 1022.

[16] Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, İng. çev. Joseph Desomogyi. Berlin: George Olms Verlasbuchandlung, 1966, s. 63.

[17] Yusuf, "Arabic Literature: Grammar and Lexicography", s. 1022.

[18] Yusuf, "Arabic Literature: Grammar and Lexicography", s. 1022. Aslında bu geleneksel görüşün

İslam'da mantık çalışmalarının kaynağı hakkında fikir ayrılığına pek rastlanmaz. O, tamamen Yunan kaynaklarına dayanır ve Helenistik dönemdeki Aristoculuk kanalıyla İslam'a geçmiştir. Süryanice konuşan Hıristiyanlar, özellikle de Nasturiler, bu ilmin İslam'a geçişinde önemli rol oynadılar. Süryani Kilise babaları Aristo'nun mantık eserlerini standart sıralamaya göre düzenlemişlerdi: *İsagoci, Kategoriler, Peri Hermenias, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik Reddiyeler, Retorik ve Poetika.* Sekizinci yüzyılın sonlarına kadar bu eserlerden sadece *Kategoriler, Peri Hermenias* ve *Birinci Analitikler* Süryaniceye çevrilmişti ve mantık çalışmalarının temelini bu eserler oluşturuyordu. İbn Mukaffâ'nın hicrî üçüncü yüzyılın başlarında Farsçadan yaptığı *Organon* tercümesi Yunan mantığına dikkatleri çekmede yeterince başarılı olamadı. Daha sonraları Nasturi âlimlerin Süryaniceden veya Yunancadan yaptığı tercümeler sayesinde, bu ilginin yavaş yavaş ortaya çıktığını görmekteyiz.[19] İlk dönem tercümeler çoğunlukla literal, bazen hatalı ve genelde başarısızdı. Huneyn b. İshâk ve oğlu İshâk sayesinde daha güvenilir ve bütünlüğe sahip tercümelere kavuşulmaya başlandı.[20]

Hicrî üçüncü yüzyılda Kindî ve Sâbit b. Kurrâ ve Kindî'nin öğrencisi Serahsî mantık üzerine eserler yazdılarsa da, bu eserler pek başarılı bulunmadı.[21] Bununla birlikte, bir sonraki yüzyılda Bağdat, mantık çalışmalarının ve mantıkçıların merkezi konumuna ulaştı. Mattâ, Fârâbî ve Yahyâ b. Adiy Bağdat'ta yeni bir ekolün kurucuları olarak görülürler.[22] Huneyn'in ekolüyle Mattâ'nın ekolü arasında zayıf bir bağlantıdan söz edilebilir. Mattâ'nın hocası Ebû Yahyâ el-Mervezî ve Ebû İshâk İbrâhîm el-Kuveyrî, Huneyn'in çağdaşlarıydı; fakat onun ekolüyle herhangi bir bağlantıları yoktu. Mattâ ve onun takipçileri *İkinci Analitikler*'e önem verirken, bu eser Huneyn'in halkasında daha az ilgiyle karşılanıyor ve ihtiyatla ele alınıyordu. *Burhān* olarak da bilinen bu eser, doğru bilimsel metodoloji hakkındaydı. Bu iki halka arasındaki diğer bir fark Yunanca bilgisiydi. Huneyn ve İshâk, Yunanca biliyorlardı ama, Bağdat ekolünün Yunancaya aşina son üyesi Mattâ'ydı.[23]

İslam'da Mantık Karşıtlığı

İslam'da mantık karşıtlığı ilk dönemlerden itibaren görülebilir. Aristo mantığı karşıtlarından en-Nâşi' el-Ekber bu konuda bir eser kaleme almıştı. Bu eser Sî-

de pek tutarlı olmadığını ileri sürenler de vardır; bu görüşlerin özetleri için bkz. Jonathan Owens, "Models for Interpreting the Development of Medieval Arabic Grammatical Theory" *Journal of American Oriental Society* 111 1991: 225-238.

[19] Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 1964, s. 14.

[20] Rescher, *The Development of Arabic Logic*, s. 28.

[21] Rescher, *The Development of Arabic Logic*, s. 29

[22] Rescher, *The Development of Arabic Logic*, s. 34.

[23] Rescher, *The Development of Arabic Logic*, s. 38.

râfî tarafından da bilinmekteydi.[24] İlk dönem kelamcılarından Eşari mezhebinin kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî de (ö. 324/935) mantıkçılar aleyhinde bir eser yazmıştır.[25] Mantık aleyhinde eser yazan diğer bir âlim Hasan en-Nevbahtî'dir. Bu reddiyelerin çoğunlukla kelamcılardan gelmesi dikkat çekicidir. Mattâ ile Sîrâfî arasındaki tartışma erken dönemde Müslümanlar arasında gelişen mantık karşıtlığının felsefi açıdan sofistike bir devamı olarak görülebilir. Söz konusu tartışma Sîrâfî'nin öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından nakledilmiştir. Sîrâfî, Tevhîdî'ye tartışmadan özetle bahsetmiş, fakat ayrıntıların hafızasından silindiğini belirtmiştir.[26] Tevhîdî bir başka eserinde Sîrâfî'nin tartışmayı kendisine baştan sona anlattığını söyler.[27] İlk ifade daha makul gözükmektedir, çünkü Tevhîdî'nin metninin asıl kaynağı bir nahiv âlimi olan ve nahvi mantıkla karıştırmakla suçlanan Alî b. Îsâ er-Rummânî'dir (ö. 384/994).[28] Rummânî söz konusu tartışmayı kaleme almış ve onu Tevhîdî'ye dikte ettirmiştir.[29] Tevhîdî'nin hem Sîrâfî'den hem de Rummânî'den nahiv dersleri aldığını da burada ekleyelim.

Her ne kadar bazı kimseler Tevhîdî'yi güvenilir bir kaynak olarak görmeyip, onu hikâyecilikle suçlasa da,[30] ne tartışmanın sıhhati ne de Tevhîdî'nin bu tartışmayı Büveyh Sultanı Şemsuddevle'nin veziri İbn Sa'dan'a anlatmasıyla ilgili herhangi bir şüphe yoktur. Metni İngilizceye tercüme eden Margoliout, yazdığı önsözde Tevhîdî'nin tartışmayı hatasız nakletmek için azami gayret gösterdiğini söylemektedir.[31] Tevhîdî'nin bu hassasiyeti tartışmada hazır bulunan kimseler hakkında verdiği ayrıntılı bilgilerde de görülebilir. Tartışma Abbasi halifesi Muktedîr'in veziri İbn Furât'ın teşvikiyle hicrî 320/miladî 932 yılında gerçekleşmiştir. Mattâ'nın mantık hakkındaki görüşlerinden duyduğu rahatsızlığı belirten Vezir, dinleyiciler arasında bu konuda Mattâ ile tartışacak bir kimse olup olmadığını sorar. Vezire göre Mattâ şunu iddia etmektedir: "Doğruyu yanlıştan, gerçeği yalandan, iyiyi kötüden, delili aldatmacadan, şüpheyi kesin bilgiden ayırmanın tek yolu mantıktır."[32]

Dinleyicilerin öne çıkmakta tereddüt etmesi üzerine Vezir onların bilgi ve becerilerine olan güvenini vurgulayarak davetini yineler. Sîrâfî, Vezirin güvenini tasdik ederek arkadaşlarının çekingenliklerini açıklamaya çalışır: Ona gö-

[24] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, ed. Ahmed Emîn ve Ahmed Zeyn, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, [1965], I. 124. Nâşi'nin argümanları için bkz. F. W. Zimmerman, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 1981, s. cxxv, dipnot 3.

[25] Zimmerman, *Al-Farabi's Commentary...*, s. 41.

[26] *İmtâ'*, s. 128.

[27] Tevhîdî, *Aḫlâḳ el-Vezireny*, ed. Muhammed b. Tavit et-Tanji. Damascus: 1965, s. 414. Bu referans için Prof. Vedad Kadı'ya müteşekkirim.

[28] Mahdi, Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", s. 58.

[29] *İmtâ'*, s. 128.

[30] D.S. Margoliout, "The Discussion between Abu Bishr Mattâ and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1905, s. 79.

[31] Margoliout, "The Discussion between Abu Bishr Mattâ and Abu Sa'id al-Sirafi...", s. 82.

[32] *İmtâ'*, s. 108.

re ilimle gösteriş arasında fark vardır; böyle bir girişim dinleyiciler arasında kıskançlığa sebep olabilir, hatta zararı bile dokunabilir.[33] Vezir, Sîrâfî'ye bu konuda güvence verir ve arkadaşları arasındaki üstün mevkii sebebiyle savunma görevini ona yükler.[34] O ândan sonra tartışma soru ve cevaplarla başlar, tanımlar, deliller ve karşıt delillerle devam eder.[35]

Mattâ'nın ana tezi, lafız ve anlam arasındaki fark üzerine kuruludur; ona göre, biri diğeri olmaksızın incelenebilir. Mantıkçı anlamla ilgilenir, nahivci ise lafızla. Diller farklılaşsa da mantık herkes için aynıdır. Mantıkçı tümelleri inceler; nahivci ise tikelleri. Tümelin bilgisi tikelin bilgisinden üstün olduğu için mantıkçı da gramerciden üstündür. Sîrâfî, Mattâ'nın mantığı tanımlamasını ister. Mattâ şöyle cevap verir:

> Ben mantığın bir konuşma âleti olduğunu kastediyorum; onunla doğru söz yanlış olanından, doğru mânâ yanlış mânâdan ayırt edilir. Aynen bir terazi gibi; çünkü onun sayesinde fazlayı eksikten, hafif kalanı ağır basandan ayırırım.[36]

Bu tarif, Mattâ'nın kendi buluşu olmayıp altıncı yüzyıl İskenderiye ve onuncu yüzyıl Bağdat mantıkçıları arasında yaygındı.[37] Böyle bir cevabın verileceğini tahmin eden Sîrâfî hem mantığın doğru sözün ölçütü olmasını hem de mantıkla terazi arasındaki benzetmeyi hatalı bulur. Ona göre sözün doğruluğu veya yanlışlığı kelimelerin uygun dizimi ve gramer kaidelerine uygun olup olmamasıyla, anlamın doğruluğu veya yanlışlığı ise akılla bilinir. Mattâ'nın terazi benzetmesi de yanlıştır; çünkü terazi, bazı nicelikleri ölçse de, ölçülenin ne olduğunu ve niteliklerini söyleyemez; terazi akıl olmaksızın, demirle altın arasındaki farkı gösteremez. Ayrıca her miktar teraziyle belirlenmez; mesela yüzey ölçümü veya sıvı maddeler için başka araçlar kullanılır. Bu durum, duyulara dayalı nesneler için olduğu kadar akli kavramlar için de geçerlidir. Dolayısıyla mantık, ne duyulara dayalı ne de akli konularda tek ölçüt olamaz. Ayrıca, eğer mantık Yunanlı birinin kendi dilinin terimleri, yapısı ve özelliklerine göre ortaya koyduğu bir şey ise, bir Türk, Hintli, Farslı veya Arap niye ona itibar etsin; niye onu hakem olarak kabul etsin? Sîrâfî'nin itirazında üç önemli nokta bulunmaktadır: a) Sözün doğruluğu veya yanlışlığı kavramların semantik içeriği bilinmeden tespit edilemez; b) Mantık tüm alanlara uygulanabilecek genel geçer bir metod olamaz; c) Aristo mantığı Yunan dilinin yapısını ve özelliklerini içermektedir. Bunun üzerine Mattâ anlamın evrenselliğini göstermek için ikinci bir girişimde bulunur:

[33] Âlimler arasındaki kıskançlıklar için bkz. Câhız, "Farḳ mâ beyne'l-'adâve ve'l-ḥased", *el-Beyân ve't-tebyîn ve ehemm er-resâ'il*, ed. Cemîl Câbir. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986, s. 182-192.

[34] *İmtâ'*, s. 109.

[35] Bu makalede tartışmanın önemli görülen birkaç konusuna değinilecektir.

[36] *İmtâ'*, s. 109.

[37] Zimmerman, *Al-Farabi's Commentary...*, s. cxxii.

> Mantık akılla kavranan âraz ları ve zihinle algılanan mânâları inceler, akla gelen düşünceleri ve zihne giren mefhumları araştırır. İnsanlar, akli kavramlar açısından birdir. Dört artı dördün ve benzeri şeylerin tüm milletler arasında aynı olduğunu görmüyor musun![38]

Sîrâfî matematiğin kavramlarının kesin olduğunu kabul etse de, bunun dışındaki konularda diller arasında hemen hemen hiçbir fikir birliğinin olmadığını ileri sürer. Akli konulardaki araştırmalar matematiksel kesinliğe sahip değildir. Anlam ve zihinsel kavramlara ancak bir dil aracılığıyla ulaşılabilir ve dolayısıyla o dili bilmek gerekir. Sîrâfî'ye göre Mattâ mantık ilmini değil, Yunan dilini öğrenmeye çağırmaktadır. Hâlbuki kendisi ne Yunancanın ne de Arapçanın hakkını verebilmektedir. Yunancadan Arapçaya tercümenin üçüncü bir dil kanalıyla yapılması ve aradan uzun zaman geçmesi sebebiyle mantıksal kavramların sıhhati şüphelidir. 'Dillerin yapıları' ve 'kavram farklılıkları' anlamların tam olarak tercümesini imkânsız kılmaktadır. Bunun mümkün olduğu farz edilse bile, Aristo mantığı tek doğru düşünme yolu değildir.[39]

Tartışmanın bir sonraki bölümünde, Mattâ Yunanlıların bilgi konusunda kılı kırk yaran titizliklerine işaret eder ve buna diğer milletler arasında rastlanmadığını belirtir. Aklın doğal bir yeti olduğunu ve bazı insanların diğerlerinden daha zeki olduğunu söyler. Buna Sîrâfî'nin itirazı şöyledir: Yunanlıların diğer milletlere üstünlükleri kabul edilemez; tüm milletler gibi onlar da bazı konularda haklı diğerlerinde hatalıdır. Aristo'ya borçlu olunduğu kadar Aristo da başkalarına borçludur. Üstelik Yunanlılar arasında bile onunla aynı fikirde olmayan kimseler vardır.[40] Sîrâfî otoriteye mesnetsiz bağlılığın doğru olmadığını savunurken hiçbir eleştiriye tâbi tutmadan Yunanlılardan ve özellikle Aristo'dan nakledilen her şeyin kabul edilmesinin yanlış olduğunu ileri sürer.

Daha sonra Sîrâfî, Mattâ'ya Arapça 've' (*vav*) edatının kullanımını sorar. Mattâ bir cevap veremez ve bunun gramerin alanına girdiğini, kendisinin grameri bilmediğini, çünkü mantıkçının gramere ihtiyacı olmadığını, fakat gramercinin mantık ilmine şiddetle ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Ona göre:

> Mantık, anlamı araştırır; gramer ise lafzı; eğer mantıkçı lafızla karşılaşırsa bu arızidir, eğer gramerci anlamla ilgilenirse o da arızidir. Anlam lafızdan üstündür ve lafız anlamdan daha alt sıradadır.[41]

Sîrâfî'ye göre ise dil bir bütündür; anlam, lafız, i'rab, çekim, anlatım, konuşma gibi dilin tüm birimleri değişik şekillerde aynı kaynaktan beslenir. Eğer bir

[38] *İmtâ'*, s. 111.
[39] *İmtâ'*, s. 111.
[40] Mattâ, bazı bireylerin doğuştan diğerlerinden daha zeki olduğunu savunmaktadır, bazı milletlerin diğerlerinden daha zeki olduğunu değil. Dolayısıyla Mehdî'nin bu şekildeki yorumunu metin desteklememektedir. Bkz. Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", s. 67.
[41] *İmtâ'*, s. 114.

kimse "Zeyd doğruyu söyledi, fakat gerçeği konuşmadı" deseydi, saçmalamış, kendiyle çelişmiş, lafzı akla uygun şekilde kullanmamış olurdu. Sîrâfî mantıkla gramer arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

> Gramer, Arap dilinden soyutlanmış mantıktır ve mantık sadece dil ile anlaşılabilen gramerdir. Aralarındaki tek fark lafzın tabii, anlamın ise zihnî olmasıdır. Bu sebeple lafız zaman içinde yok olur; çünkü zaman, tabiatın izlerini takip eder. Yine bu sebeple anlam zaman içinde sabit kalır; çünkü anlamı kavrayan akıldır ve akıl da ilahidir. Lafzın maddesi yere aittir ve yerden olan her şey yok olup gider.[42]

Mattâ'nın Yunan dilindeki anlamlardan daha çok Arap dilini öğrenmeye ihtiyacı vardır. Diller Farsça, Arapça ve Türkçe olmak durumundadır, fakat anlamlar ne Yunanca ne Hintçedir. Kavramlar, Mattâ'nın iddia ettiği gibi, akıl, araştırma ve düşünmeyle mümkünse, o zaman dilin kaidelerini zorunlu olarak bilmek gerekir.[43]

Bu tezi desteklemek amacıyla, Sîrâfî Arap gramerinden ince ayrıntıları içeren bazı problemler sorarak Mattâ'yı sıkıştırır. Bununla amacı mantıkçının gramere muhtaç olduğunu ve özellikle Arapçayı Yunancadan daha az bilen Mattâ'nın hayranı olduğu Aristo'ya Arapça şerhler yazabilmesi için, bu dilin gramerini iyi bilmesi gerektiğini göstermektir. Arapça 've' edatının değişik kullanımlarını sıraladıktan sonra, Mattâ'ya "lafzi şekilden çok akli anlamla ilgili" bir soru sorar: "Zeyd kardeşlerin en erdemlisidir," ile "Zeyd kardeşlerinin en erdemlisidir," arasındaki fark nedir? Mattâ her iki cümlenin doğru olduğu söyler ve aralarında bir fark göremez. Hâlbuki Sîrâfî birinci cümle doğru, ikincisinin ise yanlış olduğunu söyler. Zeyd'in kardeşleri Zeyd'in dışındaki kimselerden oluşur; Zeyd kardeşler topluluğunun dışındadır. "Zeyd'in kardeşleri kimler?" sorusuna "Zeyd, Amr, Bekr ve Hâlid" denmez, "Amr, Bekr ve Hâlid" denir. "Zeyd kardeşlerin en erdemlisidir," demek, Zeyd'in kardeşlerden biri olması, kardeş kelimesinin hem onu hem de diğerlerini kapsaması sebebiyle doğru olur. "Zeyd adamın hasıdır," demek de mümkündür; çünkü burada adam kelimesi tekil (*nekre*) olmasına rağmen, cins isim olarak bütün adamlara delalet etmektedir. Dolayısıyla "gramerci anlamla değil, lafızla ilgilenir; mantıkçı lafızla değil, anlamla ilgilenir," şeklindeki iddia geçersizdir.[44]

Sîrâfî'nin eleştirdiği diğer bir konu, mantıkçıların kesin bilgi (*burhān*) kavramıdır. Ona göre mantıkçılar, *İkinci Analitikler*'in âlimler tarafından bilinmesi gerektiğini savunsalar da, bu kitap, kendi aralarındaki fikir ayrılıklarını bir çözüme ulaştıramamaktadır. Burhan sadece mantıkçılar arasındaki değil herhangi iki kişi arasındaki fikir ayrılığını bile ortadan kaldıramamaktadır. Sîrâfî, Mattâ'ya sorar:

[42] *İmtāʿ*, s. 115.
[43] *İmtāʿ*, s. 116.
[44] *İmtāʿ*, s. 120.

> Sen mantığın gücü ve burhan metodu sayesinde mi Allah'ın üçün biri olduğuna, birin birden daha çok olduğuna ve birden çok olanın bir olduğuna inanıyorsun?..[45]

Sîrâfî argümanı bir adım ileri götürerek, insanlar arasındaki ihtilafları tamamen çözecek tek bir yolun olmadığını savunur. Dahası Sîrâfî, cedelin (diyalektik) ilmî incelemelerde güvenilir bir yol olduğunu ve her insan zihninin bu metodu kavrayabileceğini öne sürer. İnsan zihni karşıt bir delili ortaya koyabilme ve onu asıl delille karşılaştırarak inceleyebilme yetisine sahiptir. Kişisel kanaatler, sağlam akıl yürütme, doğruyu ayırt etme yetisi, keskin zekâ, güvenilir kararlar verebilme insanlara bahşedilen İlahi nimetlerden sadece bir kaçıdır ve bunlar sayesinde insanlar karar verir ve doğru sonuca ulaşır.

Gerçekten de Sîrâfî'nin dediği gibi, İslam tartışma geleneğini cedel oluşturur. Cedel metoduyla yapılan tartışmalarda taraflar muhaliflerinin görüşlerinden hareketle kendi tezlerini ispata yönelirler. "Delil, muhalifin sözlerinden alıntı yapılarak sonucu kabule zorladığında en üst düzeye ulaşmış olur."[46] Tartışmanın açılışında, Sîrâfî, Mattâ'dan mantığı tanımlamasını ister ve onun mantık ve gramer tanımının geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışır. Sîrâfî'nin tartışmada kullandığı diğer bir taktik, muhalifinin şahsını hedef almasıdır.[47] Batı literatüründe *argumentum ad hominem* olarak anılan bu tür argümanlarda hedef, karşıt tarafın fikirleri değil, kişiliğidir ve eğer hücum edilen nokta konuyla ilgisizse geçersiz sayılır.[48] Tüm *ad hominem* argümanlar, mantık yanlışı olarak görülmez; çünkü bazen tarafların kişilikleri konuyla ilgili olabilir. Mattâ'nın Yunanca bilgisi oldukça sınırlıydı ve *Poetika* dahil tüm çevirileri Süryanicedendi.[49] İlmini para için satan bir sarhoş gibi görülmesi sebebiyle, karakteri de sorgulanmaktaydı. Arapça bilmemesi bir yana, mesleğini savunacak durumda bile değildi. Tartışmada soruları cevapsız bırakması Sîrâfî'nin onu delilleriyle etkilediğini düşünmesine bile sevk etmişti.[50]

Tartışmada Sîrâfî, Aristo mantığına şiddetle karşı çıksa da, kendisinin ve hocalarının bu ilimden tamamen habersiz olduğu söylenemez. Sîrâfî'nin hocası İbn Sarrâc (ö. 316/928) bir müddet mantıkla ilgilendikten sonra gramer çalışmaları-

[45] *İmtâ'*, s. 125. Benzer ifadeler Hıristiyan mantıkçı Yahyâ b. Adiy'i o kadar rahatsız etmiş olacak ki, bu konuda *Cevâb 'an meseletin ceret beyn 'Alī b. Īsā b. el-Cerrāḥ fī't-teşliş ve't-tevḥīd* adlı bir eser yazmıştır. Vezir İbn Cerrâh Hıristiyan katiplerden birini mali konularda uzman olarak davet etmek isteyince, İsfahânî şöyle karşı çıkar: "Onun hesabı iyi değildir: çünkü onun için, bir üçtür ve üç birdir." Bkz. *The Works of Yahya b. Adi: an Analytical Inventory*, ed. Gerhard Endress. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reicher Verlag, 1977).

[46] Basil Hatim, "A Model of Argumentation from Arabic Rhetoric: Insights for a Theory of Text Types", *British Society for the Middle Eastern Studies* 17 1990, s. 50.

[47] *İmtâ'*, s. 122-123 ve diğer yerler.

[48] Douglas Walton, *Informal Logic*. New York: Cambridge University Press, 1989, s. 20-21.

[49] *The Encyclopedia of Islam*, yeni ed., "Mattā b. Yūnus", G. Endress.

[50] Bir başka deyişle Mattâ, Sîrâfî'nin gramerle ilgili açıklamalarının ince ayrıntılarını takdir edecek durumda değildi.

na geri dönmüştü. İbn Sarrâc'ın Aristo'nun terimlerinden bazılarını eserlerinde kullandığı bilinmektedir.[51] Sîrâfî, Mattâ karşısında cins, nevi, hassa gibi mantıksal terimleri rahatlıkla sıralayabilmektedir. Nâşi'nin mantık karşıtı eserinden ve onun hiç kimsenin cevaplayamadığı itirazlarından da haberdardır.[52] Son olarak Sîrâfî, Kindî'nin, gerçek felsefi bir soruyla sahtesi arasında bir ayırım yapamayacak kadar zayıf olduğunu, dolayısıyla saçma sorulara dahi cevap vermeye kalkışarak kendini gülünç duruma düşürdüğünü belirtmektedir: "Onun [Kindî'nin] bütün bunlara verdiği cevaplar kayıtlıdır ve bunlar aptalca, zayıf, saçma, tuhaf ve alaya alınacak cevaplardır. Eğer çok fazla vakit almayacağını bilseydim, onun cevaplarını burada tek tek ele alırdım. Bir ara onun kendi elyazması bir kitapta şunları gördüm...[53]" Bu kimselerin eserlerine aşina olmanın yanı sıra, Sîrâfî'nin Mattâ'nın eserlerini okuduğunu söyleyebiliriz; çünkü o, bunları başarısızlık örnekleri olarak görmektedir. Bütün bunlar ister istemez Sîrâfî hakkında farklı bir kanaatin oluşmasına sebep olmaktadır: Sîrâfî mantık çalışmak ihtiyacını hissetmediğini söylese de karşı çıktığı ilmi çok yakından bilmekteydi.[54]

Tartışmada üzerinde durulan önemli ayırımlardan biri, lafız ve mânâ ayırımıdır. Bu ayırımın bir dil felsefesi çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir. Arap gramercileri tarafından geliştirilen anlam teorisi, pek çok yönleriyle hâlâ karanlıktadır.[55] Sîrâfî veya Mattâ'nın derli toplu bir dil felsefesine sahip olmadıkları da söylenebilir.[56] Sîrâfî tartışmada 'mânâ' kelimesini farklı biçimlerde kullanmaktadır ve sadece bu kullanımlara dayanarak bir teori çıkarmak yanlış olurdu. Muhsin Mehdî'ye göre Sîrâfî'nin Mattâ'yı tenkidi, şöyle bir ayırıma dayanır:

> Herhangi bir dilde bir şeye verilen konvansiyonel isim, yani onun isimlendirilmesi, o şeyin zorunlu ve tümel anlamından veya zihinsel kavramından, yani onun gerçek isminden farklıdır. Bu aynı zamanda İbn Kullâb tarafından hicrî üçüncü/miladî dokuzuncu yüzyılın ortalarında geliştirilen bir tezdir. Bu tez, isimlerin konvansiyonel karakterlerini gösteren Mutezili tezle, esmanın ve sıfatların ve özellikle İlahi kelamın, yani Kur'an'ın ezelîliğini savunan Ehli Sünnet veya gelenekçilerin görüşlerini uzlaştırmak amacını güder.[57]

Sîrâfî tartışmada mânânın evrensel olduğunu savunmaktadır. O kelimelerin akılla kavranan anlamlarına atıfta bulunduğunda, lafızların taşıdığı anlamların

[51] Zimmerman, *Al-Farabi's Commentary...*, s. cxix.

[52] *İmtâ'*, s. 124. Sîrâfî'nin Nâşi'nin delillerinden bir kısmını tartışmada kullanmış olması muhtemeldir. Fakat bu konuda kesin bir neticeye varabilmek mümkün gözükmemektedir.

[53] *İmtâ'*, s. 128.

[54] Sîrâfî'nin mantıkla ilgili eserleri okuması ve mantıkçıların fikirlerine aşina olması sebebiyle mantıktan dolaylı bir şekilde etkilendiği söylenebilir. Eğer bu doğruysa, o zaman Sîrâfî, bir bakıma, alkolün etkisi altında içki düşmanlığı yapmaktaydı.

[55] Bu boşluğu doldurmaya yönelik atılan birkaç adım için bkz. *Sprachphilosophie in Antike und Mitteralter* ed. Burkhard Mojsisch. Amsterdam: Verlag B.R. Grüner, 1986.

[56] Richard Frank, s. 53, dipnot 6.

[57] Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", s. 59.

eksik olduğunu ileri sürmektedir; çünkü lafız, anlam üzerine sınır getirmektedir. Ona göre, tümel anlamlara ancak bir dilde kullanılan lafızlarla ulaşılabilir, fakat bu bile tam olarak gerçekleşemez. Anlamın tümelliği üzerinde konuşabilmek için, bir dili kullanmak zorunludur ve hiç kimse kullandığı dilin dışına çıkarak tümel anlamlardan makul bir şekilde bahsedemez. Nasıl lafızlar aynı dil içinde ve dilden dile değişmekteyse, lafızlar tarafından kapsüllenen anlamlar da aynı şekilde dilden dile değişmektedir. Bu yüzden tümel anlamlara ulaşmak isteyen kimse, kullandığı dilin gramerini iyi bilmek zorundadır. Mattâ'nın Arapça gramerini iyice bilmeden, mantık kanalıyla tümel anlamlara ulaşabileceğini sanması, onu sadece 'Yunanca anlamlar'ın kırıntılarıyla baş başa bırakır.

Richard Frank'a göre Arap gramercilerinin 'mânâ' kelimesini kullanımları dört gruba ayrılabilir: a) cümlenin kastı olan mânâ, yani sözü söyleyenin sözü söylemedeki amacı veya niyeti; b) bir ismin veya fiilin delaleti anlamındaki mânâ; c) muğlak veya kapalı olmaları sebebiyle ancak yorumla anlaşılabilen kelime veya cümlelere verilen (semiyotik) anlam; son olarak, d) bir kelimenin, ifadenin veya cümlenin zihinsel anlamına veya içeriğine karşılık gelen mânâ.[58] Frank bu ayırımları yaparken Sîrâfî'nin Sîbeveyh'in *Kitâb*'ı üzerine yazdığı *Şerḥ*'inden faydalanmaktadır. Tartışmada Sîrâfî, mantığın bir dile bağlı olması gerektiğini öne sürmekte ve bu görüşünü anlamın yarı transandantal yönü üzerine bina etmektedir. Sîrâfî tartışmada 'mânâ' kelimesini bu dört farklı anlamda da kullanmaktadır.

Tartışmayla ilgili olarak ortaya çıkan diğer bir muğlaklık, gramer olarak tercüme ettiğimiz *naḥv* kelimesidir. Mattâ'nın bu kelimeden ne anladığıyla başlayalım. Öyle gözükmektedir ki Mattâ bu kelimeyi Sîrâfî'den daha dar anlamda kullanmaktadır. Helenistik gelenek, grameri üç kısımda incelemekteydi: a) dilin seslerini inceleyen fonoloji; b) kelime oluşumunu ve türetmeyi inceleyen morfoloji; ve c) cümleleri oluşturan kelime ve ifadelerin bağlantılarını inceleyen sentaks.[59] Yine aynı gelenekte gramer iki farklı şekilde kullanılmaktaydı: Bir kimseyi düzgün okur yazar yapan dilbilgisi ve metinlerin doğru yorumlanmasıyla ilgilenen hermeneutik alan.[60]

Frede'ye göre, gramer çalışmalarının öncüleri Stoalılardı.[61] Stoalılar grameri diyalektiğin bir alt alanı olarak görüyorlardı. Diyalektik de, anlam teorisi açısından ikiye ayrılmaktaydı: (a) Kelimelerin delaletleri ve (b) insan sesinin, delaleti gerçekleştirir biçimde telaffuz edilmesi.[62] Bu ayırım İskenderiye ekolünün üyeleri arasında oldukça yaygındı.[63] Mattâ'nın İskenderiye ekolünün Bağdat'ta-

[58] Frank, "Meanings are spoken in many ways: the Earlier Arab Grammarians", s. 314-15.

[59] Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, s. 338.

[60] Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, s. 339.

[61] Stoiklerde gramerin başlı başına sistematik bir disiplin olup olmadığı tartışması için bkz. "Principles of Stoic Grammar", Frede, *Essays in Ancient Philosophy*. Yazara göre Stoikler için gramer ayrı bir disiplin oluşturmuyordu.

[62] Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, s. 303.

[63] Bu ayırımın Arap nahvindeki mânâ ve lafız ayırımına kabaca karşılık geldiği ileri sürülse de bu bir hayli basit bir değerlendirme olurdu; özellikle bu kategorilere nelerin dahil olduğunu ve bu kate-

ki bir temsilcisi olduğunu hatırlayacak olursak, onun tartışmada bu Stoik ayırımdan hareket ettiğini söyleyebiliriz. Mattâ, Sîrâfî'nin mesleği olan nahvi sadece lafızlara hasrederek anlamın incelenmesini mantığa bırakıyordu. Diğer bir ifadeyle, nahvi Arap gramercilerinin anladığından daha dar bir alana hapsediyordu. Sîrâfî bu sınırlamayı kabul edemezdi ve daha önce gördüğümüz gibi haklı olarak hemen reddetti.

Gramer bilgisinin anlam açısından gerekliliğini göstermek için, Sîrâfî tartışmanın ortalarına doğru Mattâ'ya şu soruyu sorar:

> Söyle bakalım 've' edatının kaideleri nelerdir? Çünkü ben sana, mantıkta ısrarın bir faydasının olmadığını göstermek istiyorum: Bizi, Yunan felsefesini çalışmaya davet ettiğin dildeki tek bir edattan bile haberin yok... Ben sana tek bir edatın anlamını sordum; eğer bir dizi edatı sorup, onların anlamlarını, doğru ve mümkün kullanımlarını söylemeni isteseydim ne olurdu![64]

Çağdaş yazarlardan Roger Arnaldez'e göre *ve*'nin bu kullanımları inkâr edilemez dilbilimsel gerçeklerdir; fakat bu tartışmada "hiçbir şeyi ispatlamaz."[65] Aslında *ve*'nin günlük dildeki değişik kullanımlarının mantıksal açıdan önemli olup olmadığı çağdaş mantık felsefesi ve özellikle dilbilimde tartışma konusudur. Sîrâfî'nin bu çıkışını destekleyecek, günümüz literatüründe oldukça fazla malzeme vardır. Noam Chomsky, James McCawley, George Lakoff gibi düşünürler, gramerden hareketle düşünceyi araştırmanın doğru olduğunu savunmaktadır. Gottlob Frege, Bertrand Russell, Williard Orman Quine gibi felsefeciler günlük dilin gramerinin güvenilir olmadığını ileri sürerek mantıksal tahlili ölçüt almaktadır. Her iki alanı birleştirmeye çalışan Richard Montaigne gibi kimselerin de olduğunu belirterek, *ve* bağlacına geri dönelim. Klasik ve modern mantıkçılar bu bağlacı simetrik olarak kullanırlar. Onlara göre:

a) Mantık ve gramer birbiriyle ilgilidir.

b) Gramer ve mantık birbiriyle ilgilidir.

önermeleri arasında anlam açısından bir fark yoktur. Fakat günlük dilde '*ve*'nin asimetrik kullanımları boldur:

a) Can ayağa kalktı ve düştü.

b) Can düştü ve ayağa kalktı.

cümleleri, okuyucunun zihninde *ve* bağlacı, 'sonra' anlamını çağrıştırmaktadır. Günlük dilde *ve*'nin kullanımlarının diğer bir anlamı da şart ifade etmesidir: "O resmi yırt ve ben de seninle konuşurum." cümlesi pek çok kimse tarafından "Eğer o resmi yırtarsan seninle konuşmam," şeklinde anlaşılmaktadır.[66] Görül-

gorilerle mantık arasındaki ilişkinin Stoalılar tarafından bir hayli tartışıldığını göz önüne aldığımızda. Burada Stoik gramer ve Arap nahiv kavramları arasında bir paralellik olduğunu kastetmiyoruz.

[64] *İmtâ'*, s. 116-118.

[65] *The Encyclopedia of Islam*, yeni ed., "Mantıq", Roger Arnaldez.

[66] James D. McCawley, *Everything that Linguists Have Always Wanted to Know About Logic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981, s. 8-11.

düğü gibi günlük dilde *ve*'nin çokanlamlı olduğuna dair güçlü deliller vardır ve bu çokanlamlılık konuşanın niyeti göz önüne alınmadan çözülemez. Sîrâfî'nin de verdiği benzeri örnekler, kelimelerin dildeki kullanımlarının önemini ve mantıkçının grameri bilmesi gerektiğini göstermektedir.

Tartışma, ilmî seviyesi oldukça yüksek bir dinleyici grubu önünde gerçekleşmiştir. Margoliouth'a göre, dinleyicilerin çoğu bir şekilde mantık veya felsefeyle ilgilenmiş kimselerdi. Tartışmanın sonunda "toplantıda hazır bulunan herkes Ebû Sa'îd'in (Sîrâfî'nin) cesaretine, hitabetine ve parlayan yüzüne, art arda getirdiği açıklamalarına hayran kaldılar."[67] Ayrıca bu meşhur hâdiseden sonra Sîrâfî'nin, kazandığı şan ve şöhret sebebiyle çok kıskanıldığı da belirtilmektedir.[68]

Tartışma, edebî bir olay hâline dönüşmüş ve sonraki nesillerde de yankılarını bulmuştur. Tartışmayı nakleden Tevhîdî, mantık ve gramerin rolleri hakkında Sîrâfî'yle aynı kanaatte değildir. Tevhîdî'nin hocası Sicistânî en iyi neticenin mantığın gramerle mecz edilmesinden çıkacağına inanmaktaydı.[69] Tevhîdî'nin bir diğer hocası Yahyâ b. Adiy bu konuda müstakil bir eser kaleme almıştı. Yahyâ da hocası Mattâ gibi mantığın gramerden üstün olduğunu savunmaktaydı.[70] Fakat en güçlü ve bilgili çıkış Fârâbî'den geldi. Fârâbî'nin mantık ve gramer hakkındaki görüşleri, Zimmerman tarafından bu tartışma çerçevesinde geniş bir biçimde ele alınmıştır.[71]

Daha önce belirttiğimiz gibi, Arap gramerinde mantığın etkisi zamanla daha da belirgin bir hâle geldi. Eğer tartışmadan Sîrâfî galip ayrıldıysa –ki bu noktada şüphe yoktur– neden Arap grameri mantığın gitgide artan etkisi altına girdi? Mantığın gücü veya gramerin daha sistematik bir hâle getirilmesindeki rolü göz önüne alındığında, bu belki de kaçınılmazdı. İlişkinin tarih içindeki seyri bu açıdan araştırılmayı beklemektedir. Zimmerman'ın da belirttiği gibi, Aristo mantığının yapıcı bir eleştirisi daha yararlı olabilirdi. Aslında Sîrâfî, mantıktan çok, mantıkçıların mağrur iddialarına karşı çıkmaktaydı. O dönemin mantıkçıları insan düşüncesinin Aristo mantığından ibaret olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişlerdi. Bu noktada son yüzyıllarda mantık alanındaki gelişmeler Sîrâfî ve onun gibi düşünenleri desteklemektedir.

[67] *İmtâ'*, s. 128.

[68] *İmtâ'*, s. 129.

[69] Sicistânî'nin mantık ve gramer hakkındaki görüşleri için bkz. J.L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1986, s. 143-145.

[70] Bkz. G. Endress, "Fī Tabyin el-Faṣl bayna Sinā'atayn el-Manṭıḳ el-Felsefī ve'n-Naḥv el-'Arabī", *Journal for the History of Arabic Science* (Halep) 2 1978: 38-50.

[71] Zimmerman, *Al-Farabi's Commentary*, İntrudiction; özellikle bkz. s. 105-139.

islâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 75-90

İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi
-Karşılaşmanın Keyfiyeti-

HASAN HÜSEYİN BİRCAN
YRD.DOÇ.DR., YÜZÜNCÜYIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
hhbircan@hotmail.com

özet
Bu çalışmada, İslam felsefesinin oluşumunda belirleyici ya da etkin olan ana kaynaklar ve düşünsel hareketlerin neler olduğunu hatırlayarak, üzerinde çokça söz edilen Yunan düşüncesinin İslam felsefesiyle olan ilişkisinin keyfiyetinin ne olduğu tartışılmaktadır. Felsefenin temel sorunlarından hareketle, İslam felsefesinin Antik Yunan felsefesiyle ilişkisinin varoluşsal, belirleyici bir ilişki mi, yoksa hemen her düşünsel hareketin doğal gelişiminde var olan bir etkileşim mi olduğu sorgulanmaktadır.

anahtar kelimeler
İslam Felsefesi, Yunan Felsefesi, Varlık, Nübüvvet, Nomos

Giriş

İslam kültürünü biçimlendirmede on asırdan fazla kritik bir rol oynamış olan felsefi gelenek, son derece zengin, bir o kadar da ileri düzeyde etkin ve büyük ölçüde özerk bir entelektüel harekettir. Ne yazık ki, bu gelenek Doğu'da da Batı'da da yeteri kadar bilinmemektedir. Doğuşundan itibaren içinde geliştiği medeniyette de zaman zaman meşruiyet problemiyle karşılaşan bu düşünce, söz konusu medeniyetin en çok ihmal edilen ve olumsuz yargılarla değerlendirilen düşünce dinamiklerinden birisi olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri, özellikle 19. yüzyıldan itibaren İslam felsefesi hakkında çalışan oryantalistler tarafından oluşturulan olumsuz yargılardır. Belli yargıların hâlâ devam ettirilmesinin sebeplerinden biri ise, son dönemlerde onun değerini ortaya koyan bilimsel çalışmalara rağmen, hakkındaki araştırmaların henüz belli bir düzeye ulaşamamış olmasıdır.[1]

[1] Bkz. Dimitri Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", *İbn Sina'nın Mirası*, der. ve

Türkiye özeline gelindiğinde ise, İslam felsefesinin temel eserlerinin çoğunun Türkçeye çevrilmemiş olması, ülkemiz entelektüel hayatına katkısının önündeki en önemli engel olarak durmaktadır.

Gerçi İslam felsefesine olan ilgisizliğin ve ihmalin sebepleri, çalışmamızın birincil konusu değildir. Ancak şunu belirtelim ki, günümüzde neredeyse bitkisel hayata mahkûm edilmiş olan İslam'ın medeniyet kurucu değerleri ihya edilmek isteniyorsa, İslam felsefe ve bilim tarihi yalnızca bunun mümkün olduğunu ispat etmekle kalmaz; aynı zamanda nasıl mümkün olabileceğine dair ipuçlarını da içerir.[2] İslam toplumlarında 'dahilî/şer'î/dinî' ilimlerden sayılan kelam, fıkıh, hadis gibi ilimler yanında, 'haricî/insani/felsefi ilimler'den sayılan İslam'daki felsefi düşüncenin kıymetinin anlaşılabilmesi için ise, onu yetkin bir şekilde taşıyıp geliştiren ve aynı yetkinlikte onu eleştirerek 'hakikat'in peşinde olan temsilcilerinin kaybolmasından sonraki 'İslam düşüncesi'nin durumuna bakmak yeterli olacaktır.[3]

Çalışmamızın temel amacına gelince, İslam felsefesinin fikrî köklerine değinmek ve bu kökler içinde özel bir yeri olan Yunan düşüncesinden hareketle bazı araştırmacıların İslam felsefesi hakkındaki iddialarını göz önünde bulundurarak İslam felsefesinin genel felsefe içindeki yerine, kapsamına, değerine bazı problemlerden hareketle işaret etmeye çalışmaktır.

İslam Felsefesinin Fikrî Kökleri ve İslam Felsefesine Yaklaşımlar

Müslümanlar, kendilerine özgü problemler yanında fetihlerle birlikte çeşitli kültürlerle temasa geçmişler ve bu temasın sonucu, karşılıklı etkileşimler yaşamışlardır. Dolayısıyla, İslam'ın kendisi yani onun özünü teşkil eden Kur'an ve Sünnet başta olmak üzere, İslam düşüncesinin 'fikrî kökleri' içinde haricî unsurların da önemli bir yeri vardır. Bu nedenle İslam düşüncesinin kaynakları iki genel kategori altında toplanır: Birincisi dahilî kaynaklar, yani Kur'an, Sünnet ve Müslümanların bu iki temel kaynağı anlamak, yorumlamak ve savunmak bağlamında ortaya koydukları düşünce ve metodolojiler. İkincisi ise haricî kaynaklar, yani 'dâru'l-islâm'da varlığını sürdüren Yahudilik, Hıristiyanlık ve Manihaizm gibi dinler ile Yunan, İran, İslam öncesi Arap, Hint vesair düşünceler. Aşağıda çerçevesini çizmeye çalışacağımız İslam'daki felsefi hareket söz konusu olduğunda, bu haricî unsurlardan özellikle Yunan, İran ve Hint kültürlerinin, bunlar içinde de bilhassa Yunan düşüncesinin ona en çok etki eden düşünce oldu-

çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. xv-xvii, 154-183, 170-171; Ahmet Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 9-45. Oryantalist yaklaşımın İslam felsefesi özelinde oluşturduğu kanaatlerin bir değerlendirilmesi için bkz. Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 153-183.

[2] İlhan Kutluer, "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", *Dîvân*, 2001/1 (yıl 6, sayı: 10), s. 89.

[3] Kâtib Çelebî'nin bir değerlendirmesi için bkz. İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zünûn'un Mukaddimesinde 'el-İlim' Kavramı", *MÜİFD*, 18 (2000) s. 21-27.

ğu bilinir. Gerçekten de İslam felsefesinin doğuşuna ve gelişimine bakıldığında, Hint ve İran etkisi sınırlı kalırken, gerek yöntem ve konu, gerekse terminoloji bakımından en fazla Yunan düşüncesinden etkilendiği görülür.[4]

Bu nedenle İslam felsefesinin Yunan düşüncesiyle olan ilişkisinde problem, bu ilişkinin varlığı veya yokluğuyla ilgili değil, İslam felsefesinin Yunan veya başka kültürlerle olan ilişkisinin mahiyetidir. Zira bununla ilgili olarak İslam'da hakiki anlamda bir felsefenin var olup olmadığı da dahil bu felsefenin özgünlüğü, değeri, felsefe tarihi içindeki yeri tartışma konusu yapılmıştır ve yapılmaktadır. Bizzat İslam felsefesi üzerine çalışma yapanlar arasında da oldukça farklı kanaatler mevcuttur. Bunlar arasında herhangi bir İslam filozofunu, şu veya bu görüşüyle belli ölçüde özgün bulanlar var olmakla birlikte, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, İslam filozoflarının ve felsefesinin tarihî rolünün ancak Yunan felsefesinin (antik felsefenin) mirasını Batı'ya aktarmaktan ibaret olduğu görüşünü savunanlar büyük çoğunluk oluşturmaktadır.[5]

Bu nedenle denilebilir ki, İslam felsefi düşüncesi kadar, tarihçilerin zulmüne uğramış ve hâlâ uğramakta olan başka bir düşünce yoktur. Dinler ve fırkalar tarihi yazan eski tarihçilerden çoğu felsefeyi 'ithal ilim'; tamamen yabancı bir meta saymışlar ve ona cephe almışlardır. Aynı şekilde bugün de bilinçli veya bilinçsiz polemiklere girerek önceki asırlarda oluşmuş olumsuz tavırları takınan çağdaş yazarlar vardır. Oryantalistler ve onların takipçilerine gelince, İslam felsefi birikimini Yunan felsefesine bağlamak hususunda ısrarcı bir tutum içindedirler. Onların tüm çabaları, İslam filozoflarının şu yahut bu Yunan filozofundan ne aldıklarını açıklamak, naklettikleri düşüncenin keyfiyetini incelemek ve bu nakil esnasında ne tür bir anlayış tarzına sahip olduklarını araştırmaktır. Bu çabaların tümünden çıkan netice, İslam düşünce birliğinin birbirinden kopuk bölümlere ayrılması ve her bölümünün de güya Yunan, İran yahut Hint 'aslına' gönderilmesidir. Bütünden "koparılarak alınmış parça" ile "varsayılan ve gönderme yapılan asıl" arasında kesin bir ayrılık olduğu gözlenirse, fatura, ya anlayıştaki eksikliğe veya nakil esnasındaki hataya ya da bütünün parçalarını birbiriyle uzlaştırma konusundaki rağbete çıkarılır. Kaynakları ve meşrepleri farklı, hedefleri tamamen birbirine zıt olsa da bu tutumların hepsi sonuç itibarıyla aynıdır: İslam'daki felsefi düşünceyi sosyal, siyasal ve kültürel muhitten izole etmek; dahası uygarlık alanından kovmak. Bunun için yapılması gereken, bu düşüncenin kimliğini ve fonksiyonunu çarpıtmak, gelişim çizgi-

[4] İslam felsefesinin doğuşu, gelişimi ve fikrî kökleri için bkz. Yuhanna Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, İstanbul 1992; M. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 27 vd.; H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür –Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Abbasi Toplumu–*, çev. Lütfi Şimşek, İstanbul 2003; Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1992; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayınları İstanbul 1996, s. 9-10.

[5] Ahmet Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara 1996, s. 77.

sini tahrif etmek; kendi toplumunun gerçeği ve dahili unsurlarını göz ardı ederek bu felsefenin kaynağını tamamen Yunan düşüncesine bağlamaktır.[6]

Bu bakış açısıyla oluşturulmak istenen kanaati şu şekilde özetlemek mümkündür: İslam felsefesi, Helenistik dönem Yunan felsefesinin bir devamı ve tekrarıdır. Onun tarihî önemi, unutulmaya yüz tutmuş, dağınık ve farklı şekillere büründürülmüş Yunan düşüncesini Batı'ya aktaran bir vasıtadan ibarettir. İslam felsefesi ortaya ne yeni problemler atmış ne de eski problemleri yeni bir şekil altında ele almış bir felsefedir ve daima Yunancadan çevrilen eserlere bağlı kalan eklektik bir felsefe olagelmiştir. Tarihi boyunca ortaya yeni bir görüş getirmekten çok, diğer görüşleri kendi içinde eriten bir yol takip etmiştir. Kısaca gerçek anlamıyla bir İslam felsefesinden bahsetmek güçtür.[7] Dahası İslam felsefesi, gerçekten felsefi olan problemler karşısında bir çeşit entelektüel körlük göstermiştir. İslam filozoflarında eksik olan, akıl yürütme gücü, analiz ustalığı, yaratma sanatı değildir; gerçekten felsefi genişliği olan bir problemi belirlemeksizin ayrıntıyla ilgili noktalar, ikinci dereceden sorunlar, öğreti ve kavramların düzeltilmesi ve yeniden düzeltilmesiyle meşgul olmalarıdır. Ayrıca İslam'da felsefe her zaman ancak eğreti bir varlığa sahip olmuştur ve filozoflar da çok erkenden ya bilime ya da mistisizme kayarak ondan uzaklaşmışladır.[8]

İslam felsefesi hakkındaki bu tür yaygın görüşlerin yanlışlığı üzerinde burada karşılaştırmalı bir şekilde durulmayacaktır. Genel bir ilke olarak şunu belirtelim ki, özellikle Yunan felsefi eserlerinin Arapçaya çevrilmesiyle 'tarihe giren' İslam felsefesi hakkındaki bazı eleştirilerde gerçeklik payı vardır. Ancak bu felsefenin ne yeni bir problem ortaya atmak ne de eski problemleri yeni, verimli bir biçimde yeniden düşünmek, çözmeye çalışmak yönünde herhangi bir özgünlüğe sahip olmadığı düşüncesi, belli bir amaç için değilse bile, o felsefe hakkında yüzeysel bir değerlendirmenin sonucu olsa gerektir. Çünkü İslam felsefesi tarihinde, İslam felsefesini insanlığın düşünce serüveninde bir 'başarı' olarak kaydetmeye tarihçiyi mecbur bırakan cesim bir gelenek ve literatür söz konusudur. Bazı araştırmacıların da teslim ettiği gibi, Yunan düşüncesinden çok farklı bir modelden evreni kavramaya çalışan bu felsefenin, İslam düşüncesinde olduğu kadar, genel insan düşünce ve felsefe hareketi içinde de dikkate değer bir ânı temsil ettiği bir vakıadır. Kelam ve tasavvuf yanında fel-

[6] Bkz. M. Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 39-40, 67-68.

[7] Bkz. T.J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 23. A. Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (2 cilt), çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999. Ancak, burada bazı Batılı araştırmacıların da, gerek İslam'da felsefi bir düşüncenin gerçekten var olduğunu, gerekse modern Batı felsefesinin oluşumunda İslam felsefesinin yadsınamayacak yerini teslim ettiklerini, bunu ortaya koyan ciddi çalışmalar yaptıklarını özellikle belirtmemiz gerekir.

[8] R. Amaldez'e ait bu değerlendirmeler için bkz. Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 78-82. Amaldez'in İslam felsefesi hakkındaki görüşlerinin ayrıntıları için bkz. Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", çev. A. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, s. 46-63.

sefenin İslam medeniyet modeli içinde geçirdiği serüvenin, fikir tarihi bakımından bir birikim oluşturduğu ve bu birikimin doğrudan ve dolaylı etkileriyle İslam düşüncesinin oluşum ve gelişim safhalarında 'tarihî' bir rol oynadığı; birçok tezi ile ortaçağ Batı Hıristiyan felsefesine ve daha sonra da yeniçağ felsefesine büyük ölçüde etkide bulunduğu ise bugün iyi bilinen bir gerçektir.[9]

İslam Felsefesi Kavramının Tazammunu ve Yunan Felsefesi

Öncelikle belirtelim ki, Müslümanların ortaya koyduğu felsefi harekete ne ad verilmesi gerektiği, araştırmacılar arasında tartışmalı bir konu olsa da, 'İslam felsefesi' kavramı, özellikle Türkiye'de, İslam'daki felsefi düşünceyi anlatmak için genel kabul görmüş bir adlandırma olduğu için, burada da bu adlandırma tercih edilmiştir. İkinci olarak 'İslam felsefesi' deyimindeki 'İslam' kelimesi, ne İslam'ın felsefe olduğuna ne de felsefesi yapılan bir dine işaret etmektedir. Şüphesiz İslam, bir din olarak felsefe değildir. Dolayısıyla, bu deyimdeki 'İslam' kelimesinin, 'felsefe' kelimesini açıklamak; bu felsefenin neye ve kime ait olduğunu nitelemek için konmuş bir sıfat olarak görülmesi gerekir. Üçüncü olarak, İslam felsefesi, Batı felsefesi tarihi el kitaplarında gelenekselleşmiş kalıba sığdırılabilecek bir etkinlik olmadığından, İslam'daki felsefi düşüncenin anlamını ve gelişimini kavrayabilmek için, yalnızca bu kalıpla yetinmek mümkün değildir.[10] Son olarak, gerçi İslam dünyasında 'felsefi' diye adlandırılabilecek bir etkinlikte bulunan düşünürler, 'filozof' olarak bilinen kişilerden ibaret olmasa da,[11] burada biz özellikle bu kişilerin görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi, Yunanca *philosophia* ve *philosophos* kelimelerinin Arapça ifade edilmiş biçimleri olan *felsefe* ve *feylesûf* terimleri, İslam düşünce tarihiyle ilgili klasik eserlerde Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Ruşd benzeri kişileri, onların düşünme

[9] Bkz. Kutluer, "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", s. 89; Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 83; S. Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İ. Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 3-12. İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkisi ve İslam düşünürlerinin eserlerinin Batı dünyasındaki tercüme serüvenleri hakkında ayrıntılı bir araştırma için bkz. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayınları, İstanbul 2004. Ayrıca bkz. C.E. Butterworth ve B.A. Kessel, *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi*, çev. Ö. Mahir Alper, İstanbul 2001; Mehmet Bayrakdar, "Çağdaş İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi", *AÜİFD*, 51 (2000), s. 21-27. K. Flasch şöyle demektedir: "Latin Batı'nın 13. asırdan beri katettiği medenî ve aynı zamanda felsefî gelişme, Arapların etkisi dikkate alınmaksızın anlaşılamaz." Aktaran Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. 154 (3 nolu not).

[10] Bkz. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 1-4; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 170-171; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 22 vd.; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İstanbul 1986, s. 12.

[11] İslam düşüncesi araştırmacılarından bazıları, klasik anlamda felâsifeden sayılmamakla birlikte, kelam, tasavvuf ve fıkıh usûlü gibi ilimlerde yetişen kimselerin çeşitli meseleleri felsefi bir yaklaşımla ele almış olduklarına bakarak İslam felsefesinin konu ve sınırını geniş tutma taraftarıdırlar. Pratik felsefe sayılan ahlak, iktisat ve siyaset sahasında eser verenlerin, mesela Kınalızâde Alî Efendi gibi, tarihin felsefesini yapan İbn Haldûn gibi, felsefeyi ve felsefecileri tenkit ederek felsefe yapan Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi kimselerin düşüncelerini de İslam felsefesine dahil ederler. Bkz. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 4-7; Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", s. 14 vd.

biçimlerini ve ortaya koydukları fikirleri belirtmek için kullanılmaktadır. Kendilerine *felāsife/ḥukemā'* (filozoflar) denilen bu kimseler, İslam dünyası içinde ilk olarak 9. yüzyıldan itibaren yoğun bir çeviri faaliyetinden sonra Yunan bilimsel-felsefi mirasının Müslüman dünyasına kazandırılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bunlar, o zamana kadar İslam dünyasına yabancı olan mantık, fizik, astronomi, metafizik, ilahiyat gibi birtakım disiplinlerde çalışmalar yapıyor ve görüşler ileri sürüyor, bütün bunları yaparken de, o dönemde çoktan ortaya çıkmış ve gelişmiş olan fıkıh, tefsir, hadis, kelam gibi ilimlerde başvurulan yöntemlerden farklı yöntemlere dayanıyorlardı. Bu kişiler, İslam öncesi dünyada başlatılmış olan bir etkinliği devam ettirmekte, bir ilgiyi sürdürmekteydiler. Bundan dolayı onların yaptığı işe, o işin eski dünyadaki adı olan ad, onların kendilerine de o işi eskiden yapan insanlara verilen ad verildi veya bu adlar Arapçalaştırılarak korundu.[12]

Bazı araştırmacıların İslam dünyasında "Yunan tarzında felsefe hareketi" diye adlandırdığı bu hareketi başlatan Kindî'dir. Ama onu asıl kuran Fârâbî'dir. İbn Sînâ ise Fârâbî'nin açtığı yolda ilerler ve onun temel tezlerini geliştirir. İbn Ruşd, Gazâlî'nin filozoflara yaptığı eleştiri sonucunda Platon, Aristo ve Yeni Platoncu metafiziği bazı noktalarında değiştirmek ihtiyacını duysa da, ortada tek ve gerçek bir felsefe olduğu tezine de, bu felsefenin İslam'ın entelektüel düzeydeki bir ifadesi olduğu görüşüne de karşı çıkmaz. Hatta bu iki temel varsayımı daha büyük bir inanç ve kuvvetle savunur.[13] Şöyle ki, kendinden önceki filozoflarla birlikte felsefeyi, "gerçeği bilmek ve gerçeğe uygun davranışta bulunmak" olarak anlayan İbn Ruşd'e göre, felsefenin yaptığı iş, varlıkları derinlemesine incelemek ve varlıkların Allah'a nasıl delalet ettiklerini araştırmaktan öte bir şey değilse (ki ona göre felsefe budur), felsefe ile uğraşmak, dinî bir zorunluluktur.[14]

Burada kısaca şunu da belirtelim ki, bazılarının iddiasının aksine İbn Ruşd'le sona ermeyen[15] İslam dünyasının bu büyük düşünce hareketi, tek bir çizgiden ibaret de değildir. Örneğin Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzî gibi farklı felsefi düşünceleri savunanlar olduğu gibi, İslam filozoflarının her konuda aynı şeyleri savunmaları gibi bir durum da söz konusu değildir. Söz gelimi Kindî, kâinatın 'yaratıldığını' savunurken Fârâbî ve İbn Sînâ onu 'südûr' teorisiyle açıklar.[16]

[12] Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", s. 10-11.

[13] Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", s. 11,13-14. Ayrıca bkz. A. S. en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I. 64.

[14] Bkz. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makal*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

[15] Bazılarının iddiasının aksine bu felsefe İbn Ruşd'le sona ermemiş, 18. yüzyıla kadar hayatiyetini sürdürmüştür. Bkz. Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 152-183; Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?" s. 24-25. Özellikle İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu biçimiyle hayatiyetini devam ettiren İslam felsefesinin sonraki dönemlerdeki gelişme seyri, temsilcileri, bu dönem felsefenin değerlendirilmesi ve İbn Sînâ felsefesinin muhteva, üslûp, yöntem ve kendisinden sonraki düşünceleri etkileme yönünden bir araştırılması için bkz. Dimitri Gutas, "Arap Felsefesinin Altın Çağı", *İbn Sina'nın Mirası*, s. 133-152; Bekir Karlığa, "İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesi'nin Gelişimi", *İslâm Felsefesinin Sorunları*, yayına haz. M. Vural, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 9-17; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 53 vd.

[16] Bkz. Arslan, "İslâm Felsefesini Özgünlüğü Sorunu", s. 64-100.

İslam felsefesiyle ilgili olarak vurgulanması gereken bir başka husus da, onun, bir felsefe olmak bakımından, diğer herhangi bir felsefeden farkının olmayışıdır. Zira onun kullandığı yöntem, felsefenin yöntemi olduğu gibi, felsefenin temel problemleri (varlık, bilgi, değer) İslam felsefesinin de temel problemleridir. Ancak, bir filozofu, içinde yaşadığı çağdan, ait olduğu kültür ve medeniyetten ve dolayısıyla bir çağa, kültüre ve medeniyete özgü problemlerden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu nedenle, İslam filozoflarının da çok çeşitli yönlerden antik dünyadan farklı dinî, siyasi, ahlaki sorunları olan bir dünyada yaşadıkları ve dolayısıyla felsefenin kendi problemleri yanında bu dünyanın problemlerini (vahiy, nübüvvet, siyasi birlik gibi) de felsefi yöntemlerle açıklama ve sonuçlandırma çabası içinde oldukları gözden ırak tutulmamalıdır.

Felsefenin çoğunlukla kümülatif bir 'bilim' olarak oluştuğu bilinir. Bu bilimde, velev ki onların görüşlerini kabul etmese bile, her felsefe ve filozof, varlığını, kendinden önceki felsefe ve filozoflara borçludur. Zaten İslam filozoflarının da bu konuda hiçbir çekinceleri olmamıştır; 'hakikat'in birer sevdalısı olarak onlar, geçmişin 'hikmet' taşıyıcılarına açıkça şükranlarını sunmuşlardır.[17] Ayrıca 'Batı' filozoflarının aksine İslam filozofları, kimden ne aldılarsa onu da açıkça belirtmişlerdir. Yine onlar, gelişim sürecinin de farkında olarak felsefenin, kendilerinden önceki en yetkin hâlinin Platon ve Aristo tarafından temsil edildiğini kabul ederek[18] felsefe yapmışlardır. Bununla birlikte onlar, çeşitli bakımlardan antik dünyadan farklı; âlemi bir bütün olarak algılayan, çeşitli bakımlardan yeni bir model getirmiş olan İslam'ın evreninde, yeni dinî, siyasi ve ahlaki sorunların ortaya çıktığı bir dünyaya gözlerini açmışlardı. Onlar, Yunan dünyasından tevarüs ettikleri felsefi-bilimsel sonuçların ve yöntemlerin talepleri içinde bu yeni sorunları da ele almışlardır. Hem ortaya çıkmış yeni sorunlara hem de kendilerine tevarüs etmiş felsefi problemlere, o zamana kadar düşünülmeyen ve kâfi derecede vurgulanmayan yeni bir bakış açısından, yeni bir modelden yaklaşmışlardır.[19]

Bilindiği gibi İslam medeniyetinin başarılı dönemleri, naklî ve akli ilimler dengesinin yüksek bir entelektüel tecrübe seviyesinde sağlandığı dönemler olmuştur. Akli ilimler geleneğini inşa eden felâsifenin, naklî bilgiyle veya kısaca vahyin kendisiyle olan irtibatı meselesi uzun bir tartışma konusudur. Fakat şu kadarını söyleyelim ki, birkaç marjinal isim istisna edilirse felâsife, İslami değerlerin üstün tutulduğu bir atmosferde nefes alıp veriyordu ve kimliklerini Müslüman olarak tanımlamaktaydı. Onların dini bütün birer Müslüman olup olmadıkları, felsefe geleneğinin otoritesine karşı çıkan geniş çevrelerde daima tartışma konusu yapılmış olsa da, onlar dinî aidiyetlerinden hiçbir zaman kuşku duymamışlardır. Mesela İbn Sînâ'yı okuyan birisi, onun, Müslüman kimliğini göz ardı edecek

[17] Bkz. Kindi, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s. 140-141.

[18] Fârâbî, *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, thk. C.A. Yâsîn, *el-A'mâlu'l-felsefiyye* içinde, Beyrut 1992, s. 181-182.

[19] Bkz. Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", s.11; amlf., "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu" s. 74-88

bir etkinlik içinde olduğu, felsefi düşüncelerinin İslam'a aykırı bulunduğu gibi bir düşünceyi aklından bir ân için olsun geçirmediği izlenimini edinecektir.[20] Başka verilebilecek somut örneklerle birlikte demek istediğimiz şudur: İslam felsefesi, özü itibarıyla ve dünya görüşü olarak "vahiy esprisi taşımaktadır."[21] Ancak, İslam filozoflarının asıl ilham kaynağının ne olduğu, sadece onların kendi eserleri objektif bir okumaya/yoruma tâbi tutulduğunda anlaşılacaktır. Ancak, onların ortaya koyduğu mirasın, 'kelam' değil bir 'felsefe' olduğu da unutulmamalıdır.

İslam Felsefesi: İslam İnanç ve Pratiğinin Yunan-Helen Felsefesinin Diliyle Anlatımı

Yukarıda İslam filozoflarının, 'yeni' olsun 'eski' olsun, felsefi problemlere yeni bir bakış açısından, 'yeni bir model'den yaklaştıklarını söylemiştik. Onlara bu modeli sunan, kendilerinin de ait oldukları ve evreni bir bütün olarak algılayan İslam vahyidir, Kur'an'dır. Zira İslam vahyi, ahlaki ve sosyal bir düstur anlamıyla yalnızca bir din (*religion*) vazetmekle kalmamış, aynı zamanda dünyanın bir kesimini ve bu kesim içinde yaşayanların zihinlerini de değiştirmiştir.[22] Dolayısıyla, İslam ilimlerinin doğuşu ve sonraki gelişmeleri, İslam vahyinin ruhu ve onun insanların zihinlerini, eylemlerini ve çevresini, bunların yanı sıra ilimlerin oluşup gelişmelerini sağlayan medeniyeti kalıba sokma tarzı kavranmaksızın anlaşılamaz.[23] Gerçekten de başlangıçta lügat anlamıyla 'ümmi' olan, daha ziyade sözlü geleneğe yaslanan bir kültür havzasının insanlarına ne olmuştur da iki veya üç yüzyıl içinde yazılı geleneğe dayalı bir kültürel ve kurumsal dinamizmi yakalamayı başarmış ve kısa sürede felsefe ve dolayısıyla 'bilim'de insanlığın öğretmenleri olmuşlardır? İşte, söz konusu olan İslam felsefesi yahut dârü'l-islâmda gelişen felsefe geleneği ise, bu gelişmede birincil faktörün *el-Kitâb* olarak Kur'an olduğu söylenmelidir. Çünkü bu Kitap, *el-'ilm* kavramını İslam medeniyetinin ta yüreğine yerleştirmiş olan bir kitaptır.[24]

Diğer vahyedilmiş kitaplar gibi Kur'an da, sadece Tanrı'nın varlığından, sıfatlarından ve inisiyatiflerinden söz etmemektedir; bununla birlikte herkes tarafından anlaşılır bir dille sunulan, bugün ontoloji, kozmoloji, antropoloji, biyoloji, hukuk, ahlak, siyaset, tarih, mitoloji, psikoloji, sosyoloji başlıkları altında sınıflandırılabilecek olan teorik ve pratik bilgiler vermektedir. Bu, hiçbir şekilde, savunmacı/övgücü literatürün ileri sürdüğü gibi, modern bilimin bütün keşiflerinin Kur'an'da daha önce haber verildiği anlamına gelmemektedir; fakat Tanrı'nın kitabının ön-felsefi ve ön-bilimsel zenginliklerinin, ister epistemolojik bir engel olarak olsun, ister bilişsel etkinlik içinde bir ilham kaynağı ola-

[20] İlhan Kutluer, "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf", *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde, Yayına haz. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 25-26.

[21] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 107.

[22] Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 3.

[23] Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 4.

[24] Kutluer, "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", s. 92.

rak olsun, günümüze kadar işlev görmeyi sürdürdüklerini de vurgulamak gerekir. Her hâlükârda Kur'an söyleminin nüfuz ettiği toplumların tahayyülü, görünümünü ve dinamizmini ona borçludur.[25]

Kur'an'ın İslam medeniyeti tarihinde göz alıcı bir entelektüel geleneğin çiçeklenmesini mümkün kılan faktörlerin başında gelmesini, özellikle şu sebeplerle açıklamak mümkündür: Öncelikle ve en önemlisi, Kur'an'ın, insanı yalnızca bir ahlak varlığı olarak değil, aynı zamanda entelektüel bir varlık olarak tanımlamasıdır. İnsana entelektüel güçler verildiğini belirten bu kitap, dolayısıyla insana entelektüel bir sorumluluk da yüklemiş olmaktadır. Kendisine verilen seçme gücü ve özgürlüğü, insanı ahlaki anlamda sorumlu kılmaya yettiğine göre, akletme gücüne sahip bulunması da insana akli bir sorumluluk yüklüyor olmalıdır; zira, aklı olmasaydı yükümlü de olmayacaktı. Bu, insana ait ahlaki sorumluluğun hakikat yönelimli parçasını teşkil eder. Yine Kur'an durmaksızın insana akletme gücünü hatırlatmakta, onu entelektüel bir ödeve çağırmakta ve bu yönde dikkat çekici teşviklerde bulunmaktadır. Kur'an, yalnızca düşünme, araştırma, eleştirme, gözleme, anlama ve bilmeye teşvik etmekle kalmamış, entelektüel etkinliğin temel ilke ve modellerini de ortaya koymuştur. Bu yüzden akletme, tefekkür, tedebbür, tezekkür veya itibar etme etkinliklerine davet edilen insanın önüne, bu etkinliklerin sağlıklı tarzda nasıl işlerlik kazanacağını ve nasıl doğru sonuçlara varacağını belirten örneklemeler de konmuştur. Bunların yanında az önce belirtildiği şekilde Kur'an, sırf akıl sahibi olduğu için doğal olarak insanın bilmeye yöneleceği varlık alanlarını da konu edinmiştir. Bu varlık alanlarının Kur'an inmeden önce de ve tabii ki bu kitabın inişinden sonra da insanoğlunun medeniyet serüveni içinde entelektüel yöneliş alanları olduğu hususu izahtan varestedir. Dolayısıyla, Kur'an ile beşerî entelektüel bir etkinlik olan felsefe arasında bir konu paralelliği olduğu anlaşılmaktadır.[26]

Kur'an, kısaca konu, problem, yöntem ve amaç itibarıyla entelektüel tazammunları olan, entelektüel yönelimli bir kitaptır. Bu nedenle, tarihsel serüveni bir yana, İslam medeniyet tecrübesinin esas aldığı doktrin ve değerler sisteminin Kur'an'a dayandığı hesaba katılırsa, bu medeniyette tecelli etmiş olan entelektüel perspektiflerin yukarıda belirtilen konularla paralellik arz eden yönelişlere sahip olması şaşırtıcı bir durum sayılmamalıdır. Dinin temel metni tarafından ortaya konan varlık şeması, kozmos resmi ve insan kavramı bu yönelişleri kendiliğinden sağlayacaktı ve öyle de olmuştur.[27]

Haricî unsurlara ve Yunan düşüncesine gelince, kelam ve tasavvufu ortaya koyan şartlar bir yana bırakılacak olursa, felsefi geleneğin oluşmasında İslam'ın hazır bulduğu birikimin, özelde ise Yunan düşüncesinin, tasvirini yap-

[25] Muhammed Arkoun, "İslâm Örneğine Göre Din ve Toplum", çev. A. Zeki Ünal, *İslâmî Araştırmalar*, 14 (2001), sayı: 3-4, s. 362.

[26] Kutluer, "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf", s. 19-20.

[27] Bkz. Kutluer, "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf", s. 20-21. Ayrıca bkz. Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 3-4.

maya çalıştığımız Kur'ani 'form' yanında gerekli olan *materia prima*'yı teşkil ettiği söylenebilir. Bu yüzden İslam'ın klasik çağındaki tercüme faaliyetinin, İslam felsefi geleneğinin oluşmasına etki eden esaslı faktörlerden biri olarak zikredilmesi gerekir.[28]

Tek tek konuları bir kenara bırakırsak, İslam filozoflarının en çok etkilendikleri antik Yunan filozofları ve okulları içinde ise, şüphesiz Platon, Aristo ve Yeni-Platonculuk ilk sırayı alır. Adı geçen filozof ve okullardan antik çağ felsefesinin ortadan kalkmadan önceki son önemli temsilcisi olan Yeni-Platonculuğun ise, İslam düşüncesi içinde özel bir yeri vardır. İslam dünyası Yunan felsefesi ile temasa geçtiğinde, onu özellikle Yeni-Platoncu çizgisi altında tanır ve bu felsefeden derin bir biçimde etkilenir.[29] Bunun sonucu olarak İslam filozofları, ortada bütün gerçek filozofların üzerinde uyuştukları tek ve aynı felsefenin var olduğu görüşüne ve bu tek ve gerçek felsefenin aynı zamanda gerçek dini de temsil ettiği anlayışına ulaşırlar. Çünkü onlar bu felsefede, kendi dünyalarını da derinden ilgilendiren dinî sorunların ele alındığını ve cevaplandırıldığını düşünmüşlerdir. Plotinus'un ve onun izleyicilerinin tümünün kendisine bir dönüş aradıkları Platon'un ve artık Platonlaştırılmış Aristo'nun temel tezlerinde; örneğin Tanrı'nın tekliği, birliği, ruhun manevi ve ölümsüz bir varlık olduğu, madde dünyasına düştüğü, mutluluk ve kurtuluşun tanrısal ilkeye yeniden kavuşmak ve onunla birleşmekten ibaret olduğu görüşlerinde, İslam'ın da kendisine dayandığı bir evren modelinin benzerini gördüler. Böylece onlar, bir yandan felsefeyi Yeni-Platoncu tezler yönünde işlemeye ve geliştirmeye çalışırken, öte yandan da, bu felsefe ile İslam vahyi arasında bir uzlaşma sağlamaya, daha doğrusu bunlar arasında var olduğuna içten inandıkları derin birliği açığa çıkarmaya çalıştılar.[30]

Buna göre İslam felsefesi, 'eklektik' (telifçi) diyebileceğimiz bir yapıya sahiptir. Fakat bu İslam felsefesinin özgün bir felsefe olmaması anlamına gelmez. Çünkü, bir milletin veya sadece bir filozofun ortaya koyduğu herhangi bir felsefe, var olan düşüncelerden etkilenmesi bakımından eklektiktir; yeryüzünde kelimenin mutlak mânâsında tamamen bağımsız ve tamamen özgün bir düşünce yoktur.[31] Daha önceki sistemlerde ortaya atılmış unsurları ve çözümleri daha üst bir sen-

[28] Kutluer, "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", s. 93. İnsanlık tarihindeki kültür intikallerinden en kayda değerlerinden biri olan İslam'daki tercüme faaliyeti sonucu Müslümanların elinde biriken ilmî ve felsefi birikimi, yerinde bir ifadeyle Aristo'nun 'form almamış ilk madde' için kullandığı *materia prima* kavramıyla nitelemekle, Nasr, bu birikime form veren etkinliğine işaret etmiş olmaktadır. Bkz. Kutluer, "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", s. 93 (5 nolu not); krş. Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 12.

[29] Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", s. 11-12. Yeni-Platonculuğun İslam düşüncesini etkileyen nitelikleri için bkz. Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", s. 11-12. Ayrıca bkz. Alfred L. Ivri, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Ögelerin Değerlendirilmesi", çev. Ahmet Cevizci, *Uluslarası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara, 9-12 Eylül, 1985), Ankara 1990, s. 165-174.

[30] Bkz. Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", s. 12-13. amlf., "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 88-89.

[31] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 106.

tezde birleştirebilen başarılı eklektik sistemlere ve bu anlamda felsefi özgünlüklere örnek olarak–şüphesiz başka bakımlardan da özgün olan görüşleri bir kenara bırakmak kaydıyla– Platon, Aristo, Fârâbî, Leibniz ve Hegel örnek verilebilir. Bu nedenle çoğu zaman iddia edildiğinin aksine felsefi bakımdan eklektisizmin ille de düz, yavan ve değersiz olması gerekir diye bir kural kesinlikle mevcut değildir. Söz gelimi Fârâbî'nin düşüncesinde İslam'ın Tanrı'sı Aristo'nun kendi kendini düşünen İlk Hareket ettirici tanrısıyla, onların her ikisi de Plotinus'un Bir'i ile birleşir. Peygamber, Platon'un ideal toplumunda filozof-kralın oynadığı siyasi-ahlaki rolü yerine getirmek üzere Tanrı tarafından gönderilen Şeriat Koyucu, Gerçek Hakîm vs. olur. Ama artık Fârâbî'nin Tanrı tasavvuru ne Plotinus'un İlk'idir ne de Aristo'nun İlk Neden'idir. Yine onun nebisi ne Platon'un filozof-kralıdır ne de Stoacılığın bilgesidir. Netice olarak bu Tanrı ve filozof anlayışı, artık kimsenin değil, Fârâbî'nindir. Bu anlayış son derece felsefi bir başarı olduğu gibi, aynı ölçüde önemli bir felsefi hareket noktası olma özelliğine de sahiptir.[32]

İslam felsefesinin özgünlüğünü ve felsefi değerini gösterecek çok sayıda örnek vermek mümkündür. Birkaçını anmamız gerekirse, bunlardan biri, felsefe tarihinde ilk defa Fârâbî tarafından ortaya atılmış, daha sonra İbn Sînâ tarafından kabul edilerek geliştirilmiş 'mahiyet/öz' (*essence*) ile 'varlık' (*existence*) ayırımı ve bu ikisi arasındaki ilişkilere ait 'Varlık' problemiyle ilgili görüştür. Fârâbî, Aristo'ya tamamen zıt bir bakış açısından hareket ederek, bir şeyin özünü belirlemeden onun mevcut olup olmadığını araştırma sorunuyla ilgilenmez. Tersine her türlü varlık sorunundan önce, özün muayyen bir anlama sahip olup olmadığını araştırır. Aristo'ya göre ise, bir anlamda öz ve varlık aynıdır, birbirinden ayrılmaz. Aristo için öz ve varlığı birbirinden ayrı düşünmek, Platonculuğun idealarına geri dönmek demektir. İdealar ise, varlığı olmayan özlerden başka şeyler değildir.[33] Oysa Fârâbî bambaşka bir zeminden hareket ederek varlığın, özü/mahiyeti meydana getiren bir cüz olmadığını; mahiyetin ayrılmaz, zorunlu bir ilintisi olduğunu söylemesi ile yalnız Aristo'dan değil Platon'dan da ayrılır.[34] Burada Yunan düşüncesinin bu meseleye bakış tarzı ile İslam'ın bakış tarzı arasında radikal fark ortaya çıkmaktadır: Yunan düşüncesi için evren, Tanrı ile birlikte Tanrı gibi bir varlık kendiliğindenliğine, varlık bağımsızlığına, varlık zorunluluğuna sahiptir. Onu var olmayan bir öz olarak düşünmek mümkün değildir ki, varlıkla öz arasında bir ayırım yapma imkânı veya düşüncesi ortaya çıkabilsin. Oysa İslam'a göre evren, var olmaması mümkün olan, zaten bir

[32] Bkz. Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 76-77, 89. 'Eklektik kavramı'nın geniş bir tahlili ve İslam felsefesiyle de alâkalı olarak bir tartışması için bkz. Cafer Sadık Yaran, "İslâm felsefesinde Eklektisim Sorunu", *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde, Yayına haz. M. Vural, Ankara 2003, s. 37-57. Ayrıca bkz. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 106-112; Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 76-77.

[33] Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 95; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 15.

[34] Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 15-16.

zamanlar da var olmamış olan ve başka bir zaman yine var olmayacak olan bir gerçektir. O hâlde onu, varlık kazanmadan önce ve varlıktan kesildikten sonra salt bir öz, varlığı olmayan bir öz olarak düşünmek mümkündür.[35] Dolayısıyla, bu varlık ile mahiyet ayırımının, Yaratan ile yaratılanı birbirinden ayıran Kur'ani 'yaratma' görüşünün tesirinden ortaya çıktığını ve bununla sıkı sıkıya ilişkili olduğunu söyleyenler, haklı görülmektedir.[36]

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet ayırımı olarak felsefeye kazandırdıkları ve varlıkları sınıflamada kullanarak felsefelerinin temel taşı yaptıkları bu ayırım, felsefeye yeni bir yön vermiştir. St. Thomas bunu Fârâbî ve İbn Sînâ'dan almış, İbn Ruşd'dün itirazlarını hesaba katarak işlemiştir. Bu ayırımın etkileri, St. Thomas aracılığıyla çağdaş felsefenin de kimi akımlarında belirleyici olmuştur.[37] Fârâbî'nin bu konu bağlamındaki çözümlemelerini, hemen hemen kelimesi kelimesine ontolojik Tanrı kanıtını eleştirirken Kant da kullanmıştır.[38]

Fârâbî, bu son derece orijinal analizini, bilindiği gibi yine orijinal olan, çünkü daha önce rastlanmayan bir başka ayırımın temeline yerleştirir ve bu ayırıma dayanarak belli ölçüde orijinal bir Tanrı kanıtlaması yapar. Bu ikinci ayırım 'zorunlu' ve 'mümkün' ayırımıdır. Öz/mahiyet ile varlık arasında bir ayırım olduğuna, her öz varlığını gerektirmediğine göre,[39] varlıklar, 'özü varlığını gerektiren' ve 'özü varlığını gerektirmeyen' varlıklar olarak ikiye ayrılır. Birinci zorunlu, ikinci mümkün olandır. Evrendeki her şey özü varlığını gerektirmeyen şeyler olarak mümkün varlıklar sınıfına girer. Ancak, evrende özü varlığını gerektiren zorunlu bir varlığın olması gerekir. Çünkü, her şey mümkün varlıklardan olsaydı, evren olmayabilirdi. Oysa evren vardır. O hâlde evrende mümkün olmayan, zorunlu olan bir varlık vardır ki, o da Tanrı'dır.[40] Başka bir şekilde söyleyecek olursak, zorunlu ve mümkün, zatları ve mahiyetleri itibarıyla birbirinden ayrılıyorlarsa da, biri varlığını diğerine borçludur. Mevcudiyeti mahiyetinden ayrı olanın varlığı, mahiyetinin gereği değildir; öyleyse kendisine varlık verecek bir başkasına muhtaçtır, yoksa var olamazdı; zira yokluğu düşünülebilenin kendini var etmesi nazari akla göre çelişiktir. Dayanacağı sebepler de amelî akla göre sonsuza gidemez. Mümkün varlığın dayanacağı ve kendisi hakkında ileri sürülen itirazların yapılamayacağı bir varlık, her iki akla göre de zorunludur. İşte o 'Zorunlu Varlık'tır, yani Tanrı'dır.[41] Bu Tanrı kanıtlamasına Yunanlıların entelektüel

[35] Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 95-96. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık münasebeti hakkında görüşü için bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 16 vd.; H. Ömer Özden, *İbn Sînâ Descartes –Metafizik Bir Karşılaştırma–*, İstanbul 1996, s. 59-63.

[36] Aynı zamanda vahdet-i vücûd görüşünü de dışta bırakan bu ayırıma yapılan itirazlar ve bu konu bağlamında yapılan felsefi tartışmalar için bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 24-30.

[37] Bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 25-26, 30.

[38] Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 96.

[39] Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 96. Bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 15-16; H.Ö. Özden, *İbn Sînâ* Descartes, s. 59-63.

[40] Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 96-97.

[41] Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 33. İbn Sînâ'nın ifadeleriyle, Vacibu'l-Vücûd, var ol-

mirasında, bu form altında rastlamak mümkün değildir.[42] Bu konuyla ilgili olarak Tanrı'nın tekliği, bilgisi, yetkinliği, iradesi, Tanrı-âlem ilişkisi, âlemin yaratılması gibi, aynı zamanda İslam dini için hayati olan meseleler bağlamında İslam filozoflarınca ortaya konulan yüksek felsefi analizlerin de, İslam felsefesinin değer hanesine yazılması gereken eşsiz örnekler sunduğunu burada belirtelim.

Bir başka konu 'nübüvvet' meselesidir. Nübüvvet, tamamen İslam'a özgü bir problemdir. Zira genelde İslam'ın, özelde ise bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ele aldığı şekilde bir nübüvvet ve vahiy görüşüne, Yunan düşüncesinde rastlanmaz. Oysa nübüvvetin mahiyeti, ispatı, gerekliliği ve vahiy, İslam felsefesinde en merkezî ve hayati konular arasında yer almaktadır.[43] İslam filozoflarının, özellikle bilgi ve değerler problemi, siyaset ve ahlak hakkındaki görüşleri, onların nübüvvet ve vahiy hakkındaki görüşleri göz önüne alınmadan anlaşılamaz. Örneğin, siyaset ve ahlakla ilgili olarak söylersek, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre nebi, 'faal akıl'la dorudan iletişim (*ittişāl*) kurabilen bir kişidir. Faal akıl ise, bilgi ve değerlerin ilk ilkeleri, ilk akledilirler (*el-ma'ḳūlātu'l-ūlā*) de dahil Tanrı'dan feyezan eden feyzi ay-altı âleme yansıtan bir sürekli etkin akıldır (*el-'aḳlu'l-fa'āl, el-vāhibu's-suver*). Doğuştan kutsi bir akla da sahip olan nebinin aklı, öyle yetkindir ki, İbn Sînâ'nın ifadeleriyle, düşünüp taşınmaya gerek duymadan (*ḥads*) faal akılla ittisal kurabilir ve Tanrı'dan taşan feyzi, bu bağlamda vahyi doğru bir şekilde alabilir. İşte Fârâbî'ye göre toplumu yönetmeye ve kanun koymaya ancak bu kişi layıktır. Çünkü toplumun erdemli olabilmesi ve dolayısıyla gerçek mutluluğa ulaşabilmesi, nebi ve filozofun bütün niteliklerini taşıyan, onun kavramıyla, *er-re'īsu'l-evvel*'in yönetimi ve yönlendirmesiyle mümkündür. Böylece siyaset ve ahlak, ilkeler bakımından aşkın bir alana bağlanır ve Fârâbî, siyaset ve ahlak görüşüyle de Platon ve Aristo'dan ayrılır.[44] Şimdi ilk akledilirler, faal akıl, ittisal, feyz/südur, filozof, kanun gibi

maması aslâ düşünülemeyen varlıktır. Yokluğu düşünüldüğü zaman çelişki doğar; zira o sebebe bağlı olmayan, varlığı kendi özünde olan varlıktır. Mümkün varlık ise, var olması da var olmaması da düşünülebilen varlıktır; varlığı da yokluğu da imkân bakımından eşittir. Bu nedenle onun bir sebebe ihtiyacı vardır. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necāt fi'l-manṭıḳ ve'l-ilāhiyyāt*, thk. Abdurrahmân Umeyrâ, Beyrut 1992, II. 77-78. Ayrıca bkz. H. Ö. Özden, *İbn Sînâ* Descartes, s. 64-65; F. Hussein Mahmoud, "Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsallığı", çev. A. Cevizci, *Uluslarası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara, 9-12 Eylül, 1985), Ankara 1990, s. 181 vd.; amlf., "İbn Sînâ'nın Felsefesinde Evrenin Olumsallığı", s. 191-202.

[42] Bkz. Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", s. 97; F. H. Mahmoud, "Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsallığı", s. 182.

[43] Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *Fī iṯbāti'n-nubuvvāt*, nşr. M. Marmurâ, Beyrut 1968; Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî, Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 82; Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmî Araştırmalar*, 2 (1988), sayı: 8, s. 35-49; Mevlüt Albayrak, "İbn Sînâ Açısından Dünyaya Müdahale Vasıtası Olarak Nübüvvet", *SDÜİF IV. Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu*, (Isparta, 19-20 Nisan 2001), s. 87-100; Kemal Sözen, "İbn Rüşd'e Göre Hz. Peygamberin Nübüvvetinin İspatı", *SDÜİF IV. Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu*, (Isparta, 19-20 Nisan 2001), s. 69-83.

[44] Bkz. H. Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayınları, İstanbul 2001, s. 410-423; Térèse-Anne Druart, "Al-Fārābī, Ethics and First Intelligibles", *Documetns Etudi Sulla Tradizione*

Yunan düşüncesinde de olan kavramlara filozoflarımızın yüklediği anlamlara bakıldığında, bu düşüncelerin 'onlara özgü bir felsefe' olduğu görülecektir.[45]

Örneğin yüzeysel olarak bakılırsa, 'İslam Şeriat'ı ile 'Yunan Nomos'u arasında tam bir amaç özdeşliği kurulmuş görünür. Zira Nomos'un amacı da son tahlilde kanunun kendisinden türediği bir 'tanrıları izlemeye' yönelik olarak insanı eğitmekti. Fakat İslam filozofları şuna inanıyorlardı ki, bu ve öteki dünyada insanı yetkinliğe ve mutluluğa götürecek bir kanun olan vahyediymiş hakikate dayanarak ancak bir peygamber, kanun koyucu, kanun yapabilirdi. Yunan Nomos'u insan aklının ürünüydü ve bu İlahi gayeden uzaktı. Dolayısıyla, her iki düşüncede de kanunun merkezî yerine rağmen, kuşkusuz onlar, seçkin entelektüeller kadar kitleler de dahil bir bütün olarak insanlığın mutluluğu için Allah tarafından peygambere vahyedilen kanun ile, Platon'un bütün devlet için koyulduğu hâlde, aslında yalnızca felsefecilerin en yüce mükemmelliğe erişmelerini sağlamak için tasarlamış olduğu kanunun arasındaki temel farkın tamamen şuurundaydılar. *Kanunlar*'ında Platon'un yüce bir Tanrı fikrine sahip olduğu ve İbn Ruşd'ün yaptığı gibi, "uğruna devletin var olduğu adalet ve mutluluğu" yalnızca doğru inanç ve akîdelerin geliştirildiğini savunduğu kabul edilse bile, yine de her iki kavrayış arasında hâlâ bir farklılık vardır. Bu, iki filozofun ait olduğu iki uygarlığın değişik karakterinden kaynaklanmaktadır. Biri vahye dayanır ve Allah'ı merkeze alırken, diğeri bir mite dayanır ve rasyonel insanı merkeze alır. İlahi ve beşerî kanun arasındaki fark ise son tahlilde farklı bir 'Tanrı' kavramından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle genel bir prensip olarak, ortaçağ felsefesinin bütününde olduğu gibi, İslam felsefesinin karakter ve anlamını değerlendirirken onun temsilcilerinin İslam inanç ve akîdelerini Yunan-Helen felsefesinin diliyle ifade ettikleri ve fakat bu terminolojinin anlamını değiştirdikleri, uyarladıkları ve dönüştürdükleri unutulmamalıdır. Mesela, *el-'illetu'l-ūlā* veya *muḥarriku'l-evvel* olarak Tanrı, aynı zamanda vahyin şahsî (personel) Tanrı'sıdır.[46]

İslam filozoflarının zihnini ve özellikle Yunan-Helen felsefesinin onlar üzerinde yaptığı etkiyi doğru bir biçimde anlatacak örneklerden biri de, onların özellikle siyasi ve ahlaki düşüncelerinin merkezî problemi olan 'mutluluk' görüşleridir. Ancak, bunun için öncelikle İslam'ın ikili mutlulukla ilişkili, ama bilhassa ahirette ulaşılacak mutluluk konusundaki ısrarı ve bu konudaki kuşatıcı

Filozofica Medieval, (*SISMEL*), 8 (1997), s. 403-423. H. Hüseyin Bircan, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlakın Neleği", *islâmiyât*, 6 (2003), sayı: 4, s. 144 vd.; Roger Arnaldez, "Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet", çev. Kenan Gürsoy, *Uluslarası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî. Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (9-12 Eylül, 1985), Ankara 1990, s. 134-136. Müellif burada Fârâbî'nin siyaset görüşündeki İslami temalara ve dönemin İslam toplumunun siyasi olarak içinde bulunduğu durumlara da temas ederek, aslında onun siyasi görüşünün İslam tarafından nasıl belirlendiğinin ip uçlarını da verir.

[45] Fârâbî ve İbn Sînâ'nın akıl, faal akıl, ilk akledilirler, ittisal, nebi ve filozof hakkındaki görüşleri için yukarıda verilen ilgili kaynaklarla (43 nolu not) birlikte bkz. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 177, 325-359.

[46] Bkz. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 27-29, 168.

karakterinin hatırda tutulması gerekmektedir.[47] Müslüman felsefecilerin hepsi dikkatlerini 'mutluluğun elde edilmesi' üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Hatta öyle ki, söz gelimi Fârâbî'nin temel tezlerini ortaya koyduğu eserlerinden birine *Taḥṣīlu's-sa'āde* (Mutluluğun Kazanılması), Âmirî'nin antolojisine *es-Sa'āde ve'l-iş'ād* (Mutluluk ve Mutluluğa Ulaştırma); İbn Sînâ'nın ise *Sa'ādet* adını verdiği bir risalesi yanında, en büyük eserine *eş-Şifā'* (Şifa), bir diğerine ise *en-Necāt* (Kurtuluş) adını vermesi, onların bu konuyu ne kadar önemsediklerini göstermektedir. Konuyla ilgili görüşlere bakıldığında ise görülecektir ki, mutluluk (*sa'āde*), Yunanca karşılığı olan *Eudaimonia*'dan farklı bir mutluluk tarzıdır. İslam'da olduğu gibi İslam filozofları da 'en yüce', 'ebedî' gibi niteliklerle andıkları ve 'gerçek mutluluk' dedikleri mutluluğun, ancak öteki hayatta gerçekleşeceğinde ısrarlıdırlar; temel tezlerini bu mutluluk üzerine kurmaktadırlar. Teorik ve pratik bir bütün olarak felsefenin tahsil edilmesi, insanı, en yüce gayesi olan yetkinliğine ve mutluluğuna ulaştıracaktır ki, bu eğitim, tıpkı gerçek din gibi, Allah'ı bilmeye, O'nu taklit etmeye ve O'na itaata götürecektir. Yalnızca adalet yoluyla hayat ve mülkü değil, aynı zamanda vatandaşlarının mutluluğunu garanti altına almak devletin görevidir. En üst derecede, en mükemmel biçimi entelektüel seçkinlere, yani 'hakîmler'e hasredilse de, kökeni itibarıyla Yunan siyasi felsefesiyle de ilişkilendirilebilecek bu mutluluk, toplumun tamamına yayılarak daha tam ve derin bir anlam kazanmıştır.[48]

Sonuç

Şüphesiz yukarıdaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. İslam filozof ve düşünürlerinin Aristo mantığına katkıları, felsefe-din/akıl-vahiy ilişkisi problematiği bağlamında oluşmuş olan muazzam literatürde ortaya konulan yüksek düzeyden felsefi analizler,[49] felsefe tasavvurları,[50] birer disiplin olarak metafizik, siyaset ve ahlâk,[51] hatta en çok tartışılan 'südur nazariyesi'nin İslam filozoflarının düşüncesinde aldığı şekil incelendiğinde, İslam felsefesinde herhangi bir gelişme olmadığı, hiçbir yeni problem ortaya atmadığı, eski problemlere yeni çözümler sunmadığı ve İslam filozoflarının entelektüel körlük içinde olduğu gibi görüşlerin hiçbir geçerliliğinin olmadığı görülecektir. Her sağlıklı medeniyet gelişirken

[47] Bkz. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 38-49.

[48] İslam filozoflarının mutluluk görüşlerinin geniş bir incelenmesi için bkz. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayınları, İstanbul 2001. Ayrıca bkz. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 22-24

[49] İslam felsefesinde Kindî'den itibaren felsefe ile din ilişkisi konusunda sunulan çözümler, gelişmeler ve farklılıklar için bkz. Ö. Mahir Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2001; A. Arslan, *İbn Haldun'nun İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara 1987, s. 241-369; amlf., "İbn Sina ve Spnoza'da Felsefe-Din İlişkisi", *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 100-146; Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebetleri*, Ankara 1956; Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 166-178.

[50] Bkz. İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1995.

[51] Bkz. Bircan, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlakın Neleği", s. 139-150.

başka medeniyetlerle temasa geçer. Alınması gerekeni onlardan alır, yeniden üretir ve yeni özgün şekilleriyle kendine mal eder. Böyle bir özümleme sürecindeki sağlık şartı, intikal ve taklit aşamasının makul süre içinde başlatılabilmesidir. İslam felsefesi hiçbir zaman gizleme gereği duymadığı bir intikal ve taklit dönemi ardından özgünlüğe yönelen bir tahkik aşamasına ulaşabilmiştir. İslam felsefesinin Helenistik felsefenin Arapça bir versiyonu olduğu iddiası artık günümüzde daha fazla tartışılmaktadır. İslam felsefe geleneğinin medeniyetler arası alışverişte çok doğal karşılanması gereken süreklilik ve otorite fikrine güveninin muhafaza edilişi yanında, İslam medeniyetinin dinamizmini ve kendine güvenini temsil edecek tarzda özgünlüğe ulaşma ve otoriteyi aşma fikrinin tatmin edilişine de açık-seçik bir örnek teşkil ettiği fark edilmelidir.[52]

Sonuç olarak İslam felsefesinin, gerek İslam uygarlığının ayrılmaz bir parçası olarak, gerekse Batı felsefesinin gelişmesinde önemli bir basamağı oluşturması bakımından evrensel kültür içindeki önemi teslim edilmelidir. Eğer beşer düşüncesinin birliğine ve genel oluşum kanunlarına inanıyorsak, İslam düşüncesinin çeşitli safhaları ve kaynaklarıyla genel insanlık düşüncesine bağlanması bir zorunluluktur. İslam felsefi düşüncesinin Yunan yahut başka bir felsefi düşünceyle bağlantılı kılınması, kesiştiği veya paralel düştüğü yerlerin izah edilmesi, iktibas ve tesir türlerinin tek tek incelenmesi, bunların sebepleri ve nasıl meydana geldiği hususunda kafa yorulması; bu çabaların hepsi de faydalı ve gereklidir; ama vurgulamak istediğimiz husus, araştırma esnasında bu yönlerin amaç gibi sayılmasından kaçınılmasının gerektiğidir. Yunan felsefesi İslam felsefesini anlamak için zaruridir, ama İslam felsefesinin hiçbir yönü, filozoflarımızın irdelediği temel sorunlardan hiçbiri, aynı zamanda "doğdukları genel düşünce problematiği çerçevesinde ele alınmadıkça", kesinlikle anlaşılamayacaktır.[53] Öyleyse dine dayalı medeniyetlerde bir şekil ve nispette tezahür etme istidadında olan felsefenin, İslam medeniyetinde tezahür ediş şekli ve tezahür etmiş şekillerini araştırmanın, bugün, İslam düşüncesinin seyri gibi 'hayati' bir mevzu bakımından bize ne tür bir zihnî imkân ve ilhamlar verebileceği sorusuna verilebilecek cevapların anlamlı olabileceği açıktır.[54]

[52] Kutluer, "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", s. 96.
[53] Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 69-70.
[54] Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 89.

İslâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 91-101

Ortaçağ İslam Dünyasında Matematik Biliminin Gelişimi

MEHMET SALİH ARI
DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mehmetsalihari@hotmail.com

özet
Bu çalışmanın temel amacı, Müslüman âlimlerin matematik biliminin gelişmesine yaptıkları katkılara işaret etmeye çalışmaktır. Genel olarak çalışmada, Müslümanların İslam'ın ilk yıllarından itibaren matematik bilimine nasıl yaklaştıkları, eğitim alanında bu bilim dalına ne kadar önem verdikleri, İslam'ın yayıldığı geniş coğrafyada yaşayan kavimlerin eski kültür ve medeniyetlerinden büyük oranda faydalanarak Abbasiler döneminde bu bilimi nasıl geliştirdiklerini ele alınmaktadır. Aritmetik, cebir, geometri ve trigonometri alanlarında yetişen Müslüman bilginlerin çalışmaları ve bu ilimlere katkıları ortaya konulmaktadır.

anahtar kelimeler
Harizmî, Ömer Hayyâm, Bîrûnî, Cebir, Geometri, Aritmetik

Giriş

İslam'ın temel kaynaklarında, inceleme ve araştırmaya gerçek anlamda bir teşvik bulunmaktadır. Kur'an, sürekli olarak inananları, imanlarına destek olacak kanıtları bulmak üzere yeri ve göğü gözlemlemeye çağırmakta,[1] Hz. Peygamber'in sözlerinde de ilmi öğrenmek ve geliştirmek konusunda teşvik edici çok sayıda övgüler yer almaktadır.[2] Bu nedenle, İslam'ın ve onun dinamikleriyle gelişen medeniyetinin gerek dinî gerekse müspet ilimlerin gelişmesinde önemli bir rol oynamış olduğunda kuşku yoktur.

İlk emriyle okumayı teşvik eden bir dinin müntesipleri olan Müslümanlar, ayet ve hadislerin teşvikiyle, daha İslam'ın ilk günlerinde öğrenmeye ve ilme büyük değer vermişlerdir. İslam'ın ilk yıllarından itibaren günlük ticari ve hukuki yaşantıları için gerekli pratik ölçme ve hesaplamaların yanı sıra, kıblenin tayini,

[1] Bkz. 2. Bakara, 164; 3. Alu İmrân, 190; 10. Yûnus, 101; 42. Şûrâ, 29; 44. Duhân, 38; 45. Câsiye, 3; 46. Ahkâf, 33; 71. Nûh, 15.
[2] Örnek olarak bkz. Buhârî, "İlm", 14, 15, 20; Muslim, "Vasâyâ", 14.

namaz vakitlerinin tespiti, Ramazan ayının başlangıcı ve bayram günlerinin tayini, zekâta tâbi olan malların taksimi ve günlük yaşamın gereği olarak daha başka alanlarda hesap ilmine büyük önem vermişler; ayrıca İslam hukukundaki veraset meselelerini çözmek için de tamamen hesaba dayalı 'ferâiz' denilen bir ilim geliştirmişlerdir. Böylelikle "ilimlerin en güzel dalı" saydıkları hesaba karşı düşkünlükleri onları, ilk çağın en büyük âlimlerine çözülemez gibi görünen matematik problemlerini çözmeye doğru götürmüştür.[3] Bunun ticari özelliği olduğu gibi, dinî bakımdan da ayrı bir özelliği vardı.[4] Ayrıca Müslümanların, yıldızları ve gök cisimlerini inceleme konusundaki büyük ilgileri de onları derin bir matematik bilgisi edinmeye sevk etmiştir. Böylece İslam dünyasında matematiğin tüm dallarına katkılar sağlayan önemli bilim adamları yetişmiştir.

İslam Dünyasında Matematiğin Bilimsel Olarak Gelişimi

Müslümanlar, ilk halifeler ve Emevilerin devrinden başlayarak İslam'ın yayıldığı çok geniş sahalarda yaşayan kavimlerin kültür ve an'anelerinden ve eski medeniyetlerden Hint, Sasani, Mısır ve Yunan ilim çevrelerinden büyük oranda faydalanarak, Abbasiler döneminde İslam ilimlerini en yüksek seviyeye çıkarmayı başarabilmişlerdir. İslam âlimleri, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi İslam diniyle ilgili ilimlerin ilerlemesi için yoğun çaba sarf ettikleri gibi; tarih, coğrafya, astronomi, mekanik ve matematik gibi, daha ziyade yeni medeniyetlerle tanıştıktan sonra İslam dünyasına giren ve bu sebeple de *'ulūmu dāḫile*[5] diye isimlendirilen ilimlerin gelişmesi için de büyük gayret sarf etmişlerdir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Müslümanlar kâğıt yahut kum üzerine yazarak hesap yaptıkları gibi; el veya zihin ile hesap etme usûlünü da biliyorlardı.[6] Bunun için 8. yüzyıldan itibaren Sami kavimlerin ve Yunanlıların, her harfin bir sayıya delalet etmesi usûlünü (ebced gibi) pratik bulmayarak terk etmişler,[7] rakamları kullanmaya başlamışlardır.

Müslümanlar, Yunan kaynaklı bilim anlayışıyla tanışmaya başladıktan sonra Yunanca bazı kavramları da almışlardır. İslam dünyasında kullanılmaya başlanan matematik (*mathematique*) sözcüğü, Yunanca *matematikos*'tan, bu da "ben bilirim" demek olan *matesis* kelimesinden türemiştir. Bunun sebebi, eski Yunanlılarda, eğitimde öncelikle matematiğin verilmesinin kabul edilmiş olmasıdır. Bu kelime İslam dünyasında, önce *matematikos* şeklinde aynen kullanılmış, daha sonra da öğrenmek anlamına gelen *ta'lîm* sözcüğünün çoğulu olan *te'ālīm* kelimesiyle tercüme edilmiştir. 11. yüzyıl başlarından itibaren ise, *mathematikos* ve *te'ālīm* kelimelerinin yerine, İslam dünyasında *riyāḍiyyāt* kelimesi kullanılmıştır. *Riyāḍiyyāt* kelimesi, toy taylara baş kırdırmak (uysallaştırmak) gibi beden eğitimine mahsus *riyāḍāt* kelimesinden türetilmiştir. Günümüzde de

[3] Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, İstanbul 1991, s. 125.
[4] Mahmut Karakaş, *Müsbet İlimde Müslüman Alimler*, Ankara 1991, s. 27.
[5] W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, Ankara 1973, s. 142-143.
[6] H. Suter, "Hesap", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993, V/I. 446.
[7] H.H. Sayman, "Riyâziye Tarihi'nde Türk Okulu", *İkinci Türk Tarih Kongresi*, İstanbul 1937, s. 2.

riyāḍāt kelimesi, fikir ve zihin jimnastiği eğitimi anlamında kullanılmaktadır.[8] Kâtib Çelebî'ye göre *riyāḍiye*, *hendese* (geometri), *hey'et* (astronomi), *ḥesāb* (matematik) ve *mūsīḳī* (müzik) dalları için kullanılan müşterek bir deyimdir.[9] İslami bakış açısından matematik, duyulur âlemden düşünülür âleme ulaştıran bir geçit; değişmeler dünyasıyla arketipler arasında bir merdiven olarak kabul edilir.[10] Bu nedenle bu bilim dalına büyük ilgi gösterilmiştir.

Bilindiği gibi eski Yunan bilgin ve filozofu Platon (Eflatun) (M.Ö. 428-348) Atina'da açtığı okuluna *Akademia* adını vermiş ve okulunun kapısına: "Buraya matematik bilmeyen giremez," diye yazmıştır. İslam dünyasında yetişen aritmetik bilimi uzmanları da, çocukları eğitmeye aritmetik ilmiyle başlatmayı, öğretimde en iyi ve faydalı metod olarak önermişlerdir. Çünkü, bu bilimin kuralları belli, açık ve delilleri düzenli olduğu için, genellikle, akıl ve fikri keskinleştirme özelliği vardır. Bunun yanında, ilk önce aritmetik öğretmek suretiyle eğitilmeye başlanan kişide doğruluk ve sadakatin geliştiği gözlemlenmiştir.[11] Bu anlayışa göre, öğretime matematikle başlamak, çocuğa sağlam ve dürüst bir kişilik kazandırdığı gibi, düşünme ve hareketlerinde de doğru karar verme ve ona göre hareket etme melekesini geliştirir.

Müslüman bilginler, insanın deruni duygularının ancak kendileriyle ifade edildiği insan seslerini bir ahenge sokarak, bu seslerin her zaman tekrarını sağlamak ve başkalarına iletebilmek için, matematiği musikiye uygulayarak, musiki âletlerini ve notaları icat ettiler. İslam dünyasında yetişen bilim adamlarından başta Kindî ve Fârâbî, matematiği müziğe uygulayan en önemli kimselerdir. Kanun denilen müzik âletinin mucidi Fârâbî'dir.[12] Bilindiği gibi bu âlet günümüzde de önemli bir müzik enstrümanı olarak kullanılmaktadır.

8. asrın sonlarından 16. asrın başlarına kadar matematik ve astronomi ilimleri Arap, Türk ve Fars bilginlerinin otoriteleri altında sürekli bir biçimde gelişmiştir.[13] Bu 800 yıllık çalışmaların sonucu olarak, hem eski medeniyetlerin bilimsel ürünleri kaybolmaktan kurtulmuş, hem de bilim tazelik, canlılık ve hız kazanmıştır. İslam dünyasındaki bilginler, kendilerinden önce oluşan Hint ve Grek bilim ve düşüncesini reçete gibi kabul ederek, onların basit bir devam edicisi olmamışlar; aksine, açıklamalar ve tahliller yanında tamamen kendilerine özgü bilimsel yeni eserler ortaya koymuşlardır.[14] Özgünlük için olması gereken koşul da budur.

Günümüzde, Batı'da bilinip, faydalanılan 'matematik üslûp', tamamen Müslümanlar tarafından vücuda getirilmiştir. Matematiği Yunanlılardan tamamen

[8] Lütfi Göker, *Matematik Tarihi ve Türk İslâm Matematikçilerinin Yeri*, Ankara 1981, s. 27.
[9] Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'i'l-kutub ve'l-funûn* (6 cilt), Mekke 1981, I. 939.
[10] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. N. Avcı-K. Turan-A. Ünal, İstanbul 1991, s. 151.
[11] Abdurrahmân İbn Haldûn (808/1405), *Mukaddime* (3 cilt), çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989, II. 577-578.
[12] Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 1985, s. 59.
[13] Bkz. Hamid Dilgan, *Matematiğin Tarih ve Tekâmülüne Bir Bakış*, İstanbul 1955, s. 10-11.
[14] Göker, *Matematik Tarihi*, s. 13-14.

geometrik bir kılık içinde devralan Müslümanlar, bu kılığı atarak, matematiğe cebir ve hesap elbisesini giydirdiler. Yunanlıların tamamen geometrik olarak işledikleri kareli muadele (denklem); bir açının üçe, bir dairenin beşe bölünmesi gibi problemleri Müslümanlar, cebir denklemleri kalıbına döktüler; sonra da bunları sırf hesap yoluyla çözdüler. Matematiğin bu tarz cebir ve aritmetik biçimine sokulması Müslümanlar tarafından tamamlandı.[15] Bu arada düzlem ve küresel trigonometri Müslüman ilim adamları tarafından icat edildi ve yine onlar tarafından küresel astronomiye uygulandı.[16] Cebirin geometriye uygulanmasında ve cebir problemlerinin geometri yoluyla çözümünde de Müslüman bilim adamları, Yunanlı ve Hintli eski matematikçileri kat kat geçtiler. Bu konuda matematiksel miktarlar ile geometrik miktarları birbirinden kesin surette ayırmanın bir engel olduğunu da ilk defa onlar ortaya koydular.[17] Objektif olarak hazırlanmış bilim tarihi eserleri incelendiğinde görülür ki, İslam dünyası bilginleri, önceleri astronomi ve astronomi için gerekli olan matematik ve fiziği, en üstün seviyeye çıkarmışlardır.

Batı uygarlığının eskiçağın kültürel mirasını sürdürüp geliştiremeyecek durumda olduğu bir dönemde, Müslüman bilginler bu mirasın önünü açmayı ve unutulmuşluktan kurtarmayı, her tarafa yaymayı, hatta ona ürün verdirmeyi bilmişlerdir. Bu, yalnız matematik, gökbilim veya felsefe için değil, tıp, eczacılık, zooloji (hayvanbilim), botanik (bitkibilim), kimya, madenbilim ve mekanik için de geçerlidir.[18] Bilim tarihindeki gelişmelere bakıldığında, bu durum hemen görülebilir.

Dünyada ilk cebir kitabı yazanın Harizmî (780-850); trigonometrinin temel kavramlarından olan sinüs ve kosinüs tanımlarını ilk açıklayanın Bettânî (858-929); tanjant ve kotanjant tanımlarıyla ilgili temel bilgileri Ebû'l-Vefâ' el-Bûzcânî (940-998); Pascal'a (1623-1662) izafe edilen ve cebirde önemli kuralları içeren 'Binom formülü'nün asıl mucidinin Ömer Hayyâm (526/1132[?])[19] ve Kepler'in (1570-1630) araştırmalarına rehberlik edenin İbn Heysem olduğu belirtilebilir. Ayrıca Sâbit b. Kurre (826-901) için "Türk Öklidi", bilim dünyasının büyük bilgini Bîrûnî (Beyrunî) (973-1052) için "Onuncu Yüzyıl Bilgini", ünlü Türk hükümdarı Uluğ Bey için "On Beşinci Yüzyıl Bilgini" ve öğrencisi Ali Kuşçu için o dönemin "Batlamyus"u[20] unvanlarının kullanıldığını[21] belirtmek mümkündür.

[15] Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 127.

[16] Dilgan, *Matematiğin Tarih ve Tekâmülüne Bir Bakış*, s. 11.

[17] H. Suter, "Hendese", *İA*, V/1, 427.

[18] Georges Ifrah, "İslâm Dünyasında Hint Rakamları", *Rakamların Evrensel Tarihi*, İstanbul 1998, VII. 5.

[19] Hayyâm'ın hayatı hakkında pek az şey biliniyor. Bu yüzden, doğum ve ölüm tarihleri tartışmalıdır. Ölüm tarihi olarak ileri sürülen rakamlar arasında yirmi yıllık fark söz konusudur. Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 52.

[20] Claudius Ptolemeus Ptolemy, Mısır'da yaşamış Grek asıllı; matematik, astronomi ve coğrafya bilginidir. Kendinden öncekiler tarafından ortaya konan bilgileri değerlendirerek, "Dünya (Yerküre'nin) sabit olup, çevresinde Güneş'le beraber öteki gezegen ve yıldızlar dolanır," şeklindeki görüşünü 137 yılında, *el-Mecistî* (Almagest) adlı eserinde açıklamıştır. Bu görüşün tamamen yanlış olduğu, delilleriyle birlikte 1543 yılında Kopernik tarafından açıklanmıştır. Lütfi Göker, *Uluğ Bey Rasathanesi ve Medresesi*, İstanbul 1995, s. 146.

[21] Göker, *Matematik Tarihi*, s. 21.

İslam düşüncesinde matematiğin tarihi, eserlerinde Grek ve Hint matematik geleneklerini birleştiren Muhammed b. Mûsâ el-Harizmî ile başlar.[22] Me'mûn döneminde (813-833) Harizmî, zamanın ilim merkezi olan Bağdat'ta *Kitâbu'l-muḫtaṣar fî'l-cebr ve'l-muḳâbele* adında bir eser kaleme aldı. Harizmî'ye şöhret kazandıran bu eser sayesinde[23] cebir, eski ve yeni birçok ilim adamının üzerinde birleştiği görüşe göre, bağımsız bir bilim hâlinde kurulmuş oluyordu. Bu genel görüşe itiraz eden kişi, onun dedesi Abdulhamîd b. Vâsi' b. Turk'e ait olduğunu iddia eden Ebû Berze'dir; ancak onun bu itirazı çağdaşı Ebû Kâmil Şucâ' tarafından şiddetle reddedilmiştir.[24] Ne yazık ki, değerli ilim adamı Harizmî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Onun hakkında kesin olarak bilinen şey, Halife Me'mûn zamanında yaşamış olması ve onun kütüphanesinde 'hâfız-ı kütüb'lük etmiş olduğudur.[25] Fakat hakkında yeterli bilginin olmayışı, ününün günümüze kadar gelmesine engel olmamıştır.

Arapçada, "kırık kemiği yerine koyma, düzeltme; zorlama" gibi anlamlara gelen cebir kelimesi, Harizmî tarafından eşitliğin her iki tarafında yalnız pozitif terimler kalacak şekilde bir taraftakileri diğer tarafa geçirmek mânâsında kullanılmıştır. Bu kelime daha sonra matematiğin geniş bir dalına isim olmuştur. Mukabele ise benzer terimleri ıslah etmek olarak kabul edilmiştir.[26] Böylece Harizmî bilim tarihine birçok özgün kavram kazandırmıştır.

Matematik tarihinde büyük önemi olan ve cebir konusunda yazılmış ilk el kitabı olarak kabul edilen *Kitâbu'l-muḫtaṣar fî'l-cebr ve'l-muḳâbele* adlı kitabında Harizmî, durûb-i sitte (altı misal) dediği, birinci ve ikinci dereceden temel cebirsel denklemlerin formüllerini kurmuştur. Bu denklemler şunlardır:[27]

$ax^2 = bx$; $ax^2 = c$; $bx = c$; $bx = c$; $ax^2 + bx = c$; $ax^2 + c = bx$; $ax^2 = bx + c$

Bugün genellikle kabul edilen görüş, Harizmî'nin zamanında var olan cebir ve mukabele bilgilerini derleyip toparladığı ve bir bilim dalı hâline getirdiği şeklindedir. Harizmî eserinin önsözünde, Halife Me'mûn'un isteği üzerine insanlara miras, ölçüler, ticaret, yer ölçümü vb. konulardaki problemlerini çözmede yol gösterecek muhtasar bir kitap telif ettiğini kaydeder. Bu amacına uygun olarak eseri; cebir problemleri, geometrik ölçümler ve miras-vasiyet konuları şeklinde üçe ayırır.[28] Buradan da anlaşılıyor ki, Harizmî olayın sadece teorik kısmıyla yetinmemiş, sosyal hayatta ne şekilde kullanılacağının pratiğini de göstermiştir.

[22] Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 154.

[23] Ruşdî Râşid, *Târîḫu'r-riyâḍiyyâti'l-'arabiyye beyne'l-cebr ve'l-ḥisâb*, çev. Huseyn Zeynuddîn, Beyrut 1989, s. 19-20.

[24] Fazlı İhsanoğlu, "Cebir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII. 196; ayrıca bkz. Melek Dosay, *Kerecî'nin "İlel Hesab el-Cebr ve'l-Mukabele Adlı Eseri"*, Ankara 1991, s. 1; Göker, *Matematik Tarihi*, s. 28-29.

[25] Abdülhak Adnan Adıvar, "Harizmî", *İA*, V/1. 258.

[26] Dilgan, *Matematiğin Tarih ve Tekâmülüne Bir Bakış*, s. 11-12.

[27] Ruşdî Râşid, "el-Cebr", *Mevsû'atu târîḫi'l-'ulûmi'l-'arabiyye*, Beyrut 1997, IV. 464-465; krş. Adıvar, "Harizmî", *İA*, V/1. 259.

[28] Fazlıoğlu, "Cebir", *DİA*, VII. 196.

Harizmî'nin eserinin daha sonra gelen matematikçiler üzerinde güçlü tesiri olmuştur. Bu eser Abdullâh b. Hasan el-Hâsib, Sinân b. Feth el-Harrânî ve Ebû'l-Vefâ' el-Bûzcânî gibi ünlü matematikçiler tarafından şerh edilmiştir. Harizmî'nin eserini şerh eden bu bilginlerin yanı sıra Abdulhamîd b. Vâsi' b. Turk, Sâbit b. Kurre, Seydânî ve Ebû Kâmil Şucâ' gibi büyük matematikçiler tarafından da cebir ilmine ciddi katkılar yapılmaya başlanmıştır.[29] Bu yüzden Harizmî, bir ilim geleneğinin öncüsü sayılabilir.

Harizmî'nin cebir tarihindeki önemi, onun etkisinin büyüklüğüne dayanır. Kendisi İslam dünyasında cebir sahasında bir otorite olarak tanındığı gibi, bu matematik dalının Avrupa'da yaygınlaşmasında da büyük bir rol oynamıştır. Avrupa matematikçilerinin cebirle olan ilk sistemli temasları Harizmî'nin kitabının Latince tercümesi yoluyla olmuştur.[30] Bu eser yazıldıktan sonra 'cebir' kelimesinin değişik ülkelerin kelime türetme kaidelerine göre, değişik imla şekillerine (*algabre*, *algabra*) girerek, Doğu ve Batı ülkelerinde yaygınlaşmış ve yeni bir bilime ad olmuştur.[31] Batılı yazarlar, hesap metodu mânâsına gelen *algorithme* sözünün Alkhorizmus=el-Harizmî'den alındığını kabul ederler.[32] Harizmî'nin adının da cebir kelimesi gibi farklı dillerin telaffuzunun dönüşümüne uğradığı söylenebilir.

Cebir, Avrupa'ya 12. asırda İspanya aracılığıyla ve 13. asırda İtalya yoluyla geçmiştir. İtalya'da Fibonacci (ö. 1230) 13. asırda *el-Cebr ve'l-muḳābele* isminde önemli bir kitap yazmıştır. Bunun yanı sıra Almanya, İtalya ve Fransa'da *Algoritmus* ismiyle birçok kitap neşredilmiştir. 14. yüzyıldan 16. yüzyılın birinci yarısına kadar Avrupa'da cebire dair en makbul eser *Kitābu'l-muḫtaṣar fī ḥesābi'l-cebri ve'l-muḳābele* idi. 1450'den 1637'ye kadar yetişen hesap ve cebir âlimleri Harizmî'nin eserini, klasik olarak ellerinden düşürmemişlerdir.[33] Harizmî'nin *Kitābu'l-ḥisābi'l-hindī* adlı eseriyle de Hint rakamları ve ondalık sayı sisteminin İslam dünyasına girdiği[34] söylenmektedir.

Bu dönemde Harizmî'den başka matematikçiler de bulunmaktadır. Bunlardan Harizmî'nin çağdaşı olan ve "Benî Mûsâ" (Mûsâ'nın oğulları) diye anılan üç kardeş –Muhammed, Ahmed ve Hasan– Me'mûn'un Bağdat'taki sarayında yaşayan dönemin tanınmış matematikçileridir. Bu üç kardeş, geometriyle ilgili birkaç eser yazmışlardır. Bu eserlerde, şimdi çok iyi bilinen, kenarlarından hareketle üçgenin alanını bulmayla ilgili formüller yer almaktadır. Bu üç kardeşten birinin matematik ve astronomiyle ilgili yazma eserler getirmek için Yunanistan'a gittiği söylenmektedir. Onlardan Muhammed ise Bağdat sarayında astronom olarak yer edinerek[35] söz konusu ilim geleneğine katkı sağlamıştır.

[29] Ruşdî Râşid, *Târîḫu'r-riyāḍiyyāti'l-'arabiyye*, s. 33-47; Fazlıoğlu, "Cebir", *DİA*, VII. 197.

[30] Aydın Sayılı, *Abdülhamid İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri*, Ankara 1985, s. 24.

[31] Göker, *Matematik Tarihi*, s. 29.

[32] Dilgan, *Matematiğin Tarih ve Tekâmülüne Bir Bakış*, s. 12.

[33] Sayman, "Riyâziye Tarihi'nde Türk Okulu", s. 8.

[34] Muhammed Süveysî, "Hesap", *DİA*, XVII. 261; Ahmet Turan Yüksel, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Konya 2002, s. 56.

[35] Florian Cajori, *A History of Mathematics*, New York 1991, s. 104.

İslam cebirine ikinci önemli katkı, Ebû Kâmil eş-Şucâ' b. Eslem (3/9. yüzyıl) tarafından yapılmıştır. Bu zat, geometrik problemlerin cebir yolu ile çözüm metodunu geliştiren ilk temsilcilerdendir. Beş kenarlı ve on kenarlı şekiller üzerine şimdi mevcut olmayan bir eser yazmıştır.[36] Ebû Kâmil, ilk defa irrasyonel sayıları (*el-a'dâdu's-semmâ*) kullanmış ve Öklid'in (Euclid) geometrik problemlerini cebir yoluyla çözmüştür. Harizmî'nin temelini attığı cebir, Ebû Kâmil ile bir binâ hâlini almıştır. Ancak, bu binanın tamamlanması Kerecî'nin başlattığı yeni cebir hareketiyle gerçekleşmiştir. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Hâsib el-Kerecî (410/1019) *Kitâbu'l-fahrî fî ṣınâ'ati'l-cebr* adlı eseriyle İslam matematik tarihinde cebirin aritmetikleştirilmesi ilkesine dayalı cebir okulunun kurucusu ve, Ruşdî Râşid'in ifadesiyle, bu ilmin yenileyicisidir.[37] Kerecî bu anlayışla cebiri Öklid geometrisinin dışına taşıyarak, tamamen bağımsız bir ilim hâline getirmiş ve cebir ifadeleri üzerinde, sayısal ifadeler üzerinde yapılanlara benzer işlemler yapılabileceğini göstermiştir. Böylece cebir, hisâb ilmini tamamen ihtiva eder duruma gelmiştir. Ayrıca $(x+1)^n$ açılımıyla ilgilenmiş, Pascal üçgenini keşfetmiş ve çeşitli türde serilerle uğraşmış, bunların yanı sıra çeşitli diophantik denklemleri incelemiş ve çözmüştür.[38] Böylece her iki bilgin de cebirin tarihine adlarını altın harflerle kaydetmişlerdir.

Cebir konusunda önemli bir sima da, şairliğinden çok metafizikçi ve bilim adamı kimliği ile tanınan Ömer Hayyâm'dır. Hayyâm'ın *Cebir*'i matematik konusunda ortaçağın en önemli metinlerinden biridir. Eserde kübik düzen yardımıyla denklemler incelenmiş, sınıflandırılmış ve (genellikle geometrik olarak) çözülmüştür. Bu arada bilinmeyenler, sayılar ve geometrik biçimler arasındaki ilişki daima korunmuş ve matematik ile Öklid geometrisinin tabiatında var olan metafizik anlam arasındaki bağ sürdürülmüştür.[39] Üçüncü dereceden cebirsel denklemleri matematik tarihinde ilk defa sistematik bir sınıflandırmaya tâbi tutan ve Harizmî'nin birinci ve ikinci dereceden denklemlerde yaptığı formülasyonu bu tür denklemlerde gerçekleştiren kişi de Ömer Hayyâm'dır. Ayrıca Hayyâm, bu konuda kendinden önceki girişimlerin bir tarihçesini vermiştir. Telif ettiği cebire ait iki risale ile İslam medeniyetinde ilk defa, üçüncü dereceden denklemleri sistematik bir şekilde incelemiş ve bunları on üç kısma ayırmıştır.[40] Böylece o hem cebirsel denklemleri yeniden incelemiş hem de matematiğin tarihçesini ortaya koymuştur.

Matematik tarihinde büyük bir mevkie sahip olan diğer büyük bilgin ise hiç kuşkusuz Bîrûnî'dir. Bu büyük âlimin Hintçeden tercüme ettiği eserlerden başka Arapça 100'den fazla risalesi vardır. Düzgün poligonlar çizimi ve bir açının triseksiyonuyla uğraşmış ve bugün klasik olan birçok formülü kurmuştur.[41] Böylece uğraştığı birçok alana matematiği de dahil etmiştir.

[36] Suter, "Hendese", İA, V/1. 427.
[37] Ruşdî Râşid, "el-Cebr", *Mevsû'atu târîḫi'l-'ulûmi'l-'arabiyye*, IV. 471.
[38] Fazlıoğlu, "Cebir", *DİA* VII. 197.
[39] Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, 166. Ayrıca bkz. Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*, çev. Umur Daybelge, Ankara 2001, s. 85.
[40] Fazlıoğlu, "Cebir", *DİA*, VII. 197-198.
[41] Dilgan, *Matematiğin Tarih ve Tekâmülüne Bir Bakış*, s. 14.

13. yüzyılın başında Horasan'ın Tûs şehrinde dünyaya gelen ve "Türk Öklidi" olarak değerlendirilen[42] Nâsıruddîn et-Tûsî'nin trigonometriyle ilgilendiğini ve bu konudaki bilgilerin çoğunu Bîrûnî'den derlemiş olduğu görülmektedir. Nâsıruddîn, *Kitâbu şekli'l-ḳaṭṭâ'* adlı eserinde tanjant kanunu adını taşıyan ve bağlantıyı veren teoremin Ebû'l-Vefâ' el-Bûzcânî tarafından keşfedildiğini Bîrûnî'ye dayanarak söylemektedir. İslam dünyasında *eş-Şeklu'l-muğnî* adıyla anılan sinüs kanunu bağlantısını veren teoremin, gerek küresel ve gerekse düzlemsel trigonometriye ilişkin olarak ve en geniş şekliyle, Bîrûnî'nin hocası Ebû Nasr Mansûr b. Alî b. Irâk tarafından bilinmekte olduğunu yine Bîrûnî'den öğrenmekteyiz.[43] Yine trigonometri sahasında, İslam dünyasında meydana getirilen ilk müstakil metin Tûsî'nin *Keşfu'l-ḳınâ 'an esrâri'ş-şekli'l-ma'rûf bi'l-ḳaṭṭâ'* adlı eseridir.[44] Bunun yanında Tûsî, zamanına kadar gelmiş matematik ve bilhassa geometri esaslarını yeniden kontrol ve tenkit etmiştir. Aynı zamanda büyük bir astronom olan Tûsî, Hülagü İlhan'ın nezdinde büyük bir itibar kazanmış ve kendisine 1259'da Merağa şehrinde bir rasathane tesis edilmiştir.[45] İslam dünyasındaki yöneticilerin bilginlere bu şekilde destek olmaları, ilimlerin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Batı, İslam dünyasında İbnu'l-Yâsemîn'in (601/1204) yazdığı *el-Urcuzetu'l-Yaseminiyye* adlı manzum eser daha sonra İbnu'l-Hâ'im, Kalasâdî ve Sıbtu'l-Mardînî gibi ünlü matematikçiler tarafından şerh edilmiştir. Ebû Abdullâh b. Bedr'in (7/13. yüzyıl) *Kitâbu iḫtisâri'l-cebr ve'l-muḳâbele* ve İbnu'l-Bennâ Merrakuşî'nin (ö. 721/1321) *Kitâbu'l-cebr ve'l-muḳâbele* adlı eserleri matematik tarihinde önemli kitaplardır[46] ve özel bir yere sahiptirler.

İslam dünyasında matematik sahasında bu gelişmeler olurken Batı'da bu ilimle ilgili henüz ciddi orijinal çalışmalar ortaya konulmamıştı. Öyle ki, Batılılar yeni sayı yazısını ve hesap usûlünü Müslümanlardan öğrenmişlerdi. Arap sayılarını ve sıfırı öğrenmekle bu alanda mesafe kat etmişlerdi. Bu sayılar ve sıfırla tanışmadan önce çok güçlükler çekmişlerdi. Örneğin daha önce 487 sayısını şu şekilde yazıyorlardı: CCCCLXXXVII. İşte bu zorlukları aşmak için yani haneleri sağdan sola doğru yükselen sistemle, rakamlarla hesap ve sıfırın nihai zaferi için İspanya, Almanya, İngiltere ve Fransa'da diğer hesap temsilcileriyle uzun süren çetin mücadelelere girişmişlerdi.[47] Oysa bu sorun İslam dünyasında çok önceleri önemli oranda çözülmüştür, denebilir.

Hiç kuşkusuz sıfır matematiğin en dikkat çekici ve sayısal sistemin en önemli rakamlarından biridir. Eğer sıfır icat edilmeseydi rakamları bir tablo hâlinde düzenlemek, daha doğrusu eskiden kullanılan abak âletini bugün de

[42] Dilgan, *Matematiğin Tarih ve Tekâmülüne Bir Bakış*, s. 15.
[43] Aydın Sayılı, "Beyrunî ve Bilim Tarihi" (*Beyrunî'ye Armağan*'dan ayrı basım), Ankara 1974, s. 75-76.
[44] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde Riyazî ve Tabiî İlimlerin Eğitimi* (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, s. 286.
[45] Dilgan, *Matematiğin Tarih ve Tekâmülüne Bir Bakış*, s. 15-16.
[46] Fazlıoğlu, "Cebir", *DİA*, VII. 198-199.
[47] Daha geniş bilgi için bkz. Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 56-67.

kullanmak zorunda kalacaktık.[48] Sıfırın bulunmasıyla matematikte yeni bir dönem açıldı. Cebir ve geometrinin birden bire parlaması, Müslüman bilim adamlarının sıfırı bulmasıyla başladı. Artık cebirin kullanılışını trigonometri, dolayısıyla sinüs, kosinüs, tanjant ve kotanjant gibi keşifler takip etti. İkinci ve üçüncü dereceden denklemler çözülmeye başlandı.[49] Bugün Almancadaki ziffer; İtalyancadaki zenero, cenero, zaphiro; Fransızcadaki ve İngilizcedeki zero, Arapça 'sıfır'ın tercümeleridir.[50] Görüldüğü gibi, hemen hemen bu kelimelerin hepsi sıfırı çağrıştıracak farklı dillerdeki telaffuzlardır.

Sıfırın ilk defa Hindistan'da kullanıldığını iddia etmek güçtür. Çünkü sıfıra, Hindistan'da ilk defa 873 tarihinde rastlanmıştır. Üç sene sonra da Gvallor'un eserinde görülür. Oysa Harizmî'nin 780-850 yılları arasında yaşadığı ve eserlerinde sıfırı açıkça kullandığı düşünülürse, sıfırı bulma şerefinin Müslümanlara ait olduğu tartışma götürmeyecek derecede kesinlik kazanır.[51] Burada şunu ifade etmek yerinde olacaktır: Bugün kullandığımız bu rakamlara Hint rakamları deniyor ve birçok Müslüman yazar da aynı şekilde isim veriyor. Bu sistemin Müslüman bilim tarihine Bîrûnî tarafından sokulduğu söylenmektedir. Ancak, bu durum şüphelidir. Bu sistemi içeren ilk aritmetik kitabının miladî 873 yılında yazıldığı ve Hintlilerde aynı sistemi içeren ilk kitabın, iki asır gibi bir zamandan sonra yazıldığı düşünülecek olursa, bu sistemi, Müslümanlar Hintlilerden almış değil, bizzat kendilerinin icat ettiklerini kabul etmek gerekecektir.[52] Buna benzer birçok matematik kavramı ortaya koyan da Müslüman bilginlerdir.

Avrupalıların 'x' işaretini de Müslümanlardan öğrendikleri belirtilmektedir. Zira matematikte aranan isimsiz meçhule Arapçada *şey*, kısaltılmış olarak da 'ş' adı verilmişti. 'Ş' sessiz harfine ise İspanyolca 'x' işareti tevafuk eder. Onun için bugün hâlâ Avrupa'da Arapçadaki "şey"in İspanyolca karşılığı öğretilmektedir.[53] Ne var ki, x'in Arapçadaki *şey* kelimesinden geldiği, hâlâ bilim tarihçileri tarafından yeterince işlenmemiştir.

İntegral teoremlerini Müslüman matematikçiler keşfettiler. Hocendî, "iki kübün toplamı aslâ bir küp olamaz" gibi günümüze kadar matematik biliminin en ilginç ve en zor teoremini ilk defa ortaya koydu. Bilindiği gibi bu teoremi Fransız fizikçi P. Fermat kendine mal etmiştir ve bu teorem Batı'da onun adıyla bilinir.[54] Bunun gibi Müslümanların ortaya koydukları birçok matematiksel buluş, günümüzde yanlış olarak bazı Batılı bilim adamlarına nispet edilmektedir.

Müslüman matematikçiler, temelleri farklı olan geometri ile aritmetiği birbirine uygulamışlardır; böylece Öklidesçi gelenekle Diophantos-Nikomakhosçu

[48] Şaban Döğen, *İslâm ve Matematik*, İstanbul 1993, s. 39.
[49] Karakaş, *Müsbet İlimde Müslüman Alimler*, s. 29.
[50] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 40.
[51] Döğen, *İslâm ve Matematik*, s. 41.
[52] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 35; ayrıca bkz. İsmail Hami Danişmend, *Garb Menbalarına Göre İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1972, s. 37.
[53] Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 128.
[54] Cajori, *A History of Mathematics*, s. 106; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 45.

gelenek arasında bir ilişki kurulmuş ve bu durum, hem geometride hem de aritmetikte yeni açılımlara sebep olmuştur. Bunun yanında İslam matematikçileri Harizmî'den itibaren cebiri geometri problemlerini, geometriyi de cebir problemlerini çözmede kullanmışlardır. Bu çerçevede Ömer Hayyâm üçüncü derece denklemleri daireler, paraboller ve hiperbollerin kesişim noktaları yardımıyla çözmüş, böylece daha sonra 17. yüzyılın başlarında Descartes tarafından sistemleştirilecek olan analitik geometrinin temellerini atmıştır.[55] Böylece ünlü Fransız filozofa esin kaynağı olmuştur.

Müslüman bilginler tarafından geometri, özellikle coğrafi ölçümlerde kullanılmıştır. Bu çerçevede, klasik Yunan'dan gelen ve Batlamyus'un *el-Mecistî* adlı eserinde verilen rakamlar gözden geçirilmiş ve düzeltilmiştir. Benî Mûsâ 212/827 yılında yeryüzünün eğimini ölçmek ve bu konuda daha önce bulunmuş sonuçları kontrol etmek için Palmira ve Rakka'da, daha sonra da Sincar'da çalışmalar yapmıştır. Bettânî, 30'u İslam dünyasının batısında olmak üzere 310 şehrin, Hasan b. Alî el-Merrâkuşî de zîclerinde 71'i Batı Akdeniz'de olmak üzere 135 şehrin tûl ve arzını tespit etmiştir. Bîrûnî ise harita çizim yöntemlerini, bir düz yüzey üzerinde yerküre ve gökküreyi temsil etme problemlerini araştırmıştır. Bu bağlamda onun konik, silindirik, ortografik, stereografik yöntemleri denediği ve bir kürenin doğrularını elips, parabol ve hiperbollerin yardımıyla çizmeye çalıştığı görülür.[56] Bu ölçümler, pratikte gerekli olduğundan Müslüman bilginler bunlarla özellikle ilgilenmişlerdir.

Virgülden sonraki ondalık kesirlerle hesap yapmayı da Müslümanlar buldu. İlk defa Müslüman matematikçi ve astronom Ğıyâseddîn Cemşîd el-Kâşanî (veya el-Kâşî), kesirleri sağdan sola doğru basamakları yükselen sayı sisteminin içine ters yerleştirmek suretiyle, bu sisteme son mükemmeliyetini verdi. Mesela; $2\frac{10}{125}$'i $2\frac{8}{100}$ şekline koyup 2,08 şeklinde temsil edildi.[57] Böylece ondalık kesir sayıları ilk icat eden Kâşanî'dir. Bazıları, Öklid'in bu sayıların ilk mucidi olduğunu söylüyor ise de, dayandıkları tarihî hiçbir delil yoktur. İcat edildikleri var sayılsa bile, bunlar unutulmuştur; çünkü Öklid'den sonra Kâşanî'den önce hiçbir matematikçi ondalık kesirlerden bahsetmemektedir.[58] Bu da Kâşanî'nin bu alandaki özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

İslam matematikçileri irrasyonel sayıların köklerini bulma, kökler ve zevâtu'l-esmâ üzerinde aritmetik işlemler yapma gibi konularla da ilgilenmişlerdir; ayrıca irrasyonel sayıların köklerinin yaklaşık değerini bulma problemini özel olarak ele almışlardır. Bu çalışmalar onları, sayılar kümesinin diğer bir alt kümesi olan irrasyonel sayılar kümesine ve bu kümenin özelliklerini tespit etmeye götürmüştür. Bu arada irrasyonel sayılar konusunda Hint dünyasından ak-

[55] Muhammed Süveysî, "Hendese", *DİA*, XVII, 197.
[56] Süveysî, "Hendese", *DİA*, XVII, 198.
[57] Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 127.
[58] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 38.

tardıkları bilgilere Yunanlılardan edindikleri oran kurallarını uyguladılar ve bu iki farklı anlayışı, pozitif gerçek sayılar kümesine ait sayı kavramıyla ilgili özel teorilerini genelleştirmek için birleştirmeye çalıştılar.[59] Burada sadece eklektik bir anlayış geliştirme söz konusu olmayıp, yeni ve özgün olan bir bulgu vardır.

Görüldüğü gibi, Batı Avrupa'nın bilgisizlik karanlığından sıyrılıp kurtulması, İslam dünyasından aldığı bilgi sayesinde mümkün olmuştur. Yoğun çeviriler yoluyla Batı Avrupa milletlerince İslam dünyasından alınan ilimler içerisinde tıp ve felsefe yanında başta aritmetik, cebir, geometri, trigonometri ve astronomi olmak üzere, o çağın aşağı yukarı bütün bilim dalları yer almaktaydı.[60] Batı'daki bilimsel yenileşmeyi, yani Rönesans'ı başlatan temel etkenlerden birinin Müslümanlardan devralınan bu felsefi, bilimsel ve kültürel miras olduğu bilinmektedir.

Sonuç

Batı uygarlığının eskiçağın kültürel mirasını sürdürüp geliştiremeyecek durumda olduğu bir dönemde, Müslüman bilginler bu mirasa sahip çıkmışlar ve tıp, felsefe, dinî ilimler alanında olduğu gibi matematik, eczacılık, zooloji, botanik, fizik, kimya, mekanik vb. müspet ilimler alanında da ürün vermişlerdir. Müslümanların yıldızları ve gök cisimlerini inceleme konusundaki büyük ilgileri, onları derin bir matematik bilgisi edinmeye sevk etmiştir. Matematik, başlangıcından beri astronomiyle bağlantılı olarak ele alınmış olmasına rağmen Müslüman bilim adamları sayesinde bağımsız bir bilim hâline getirilmiş ve olgunlaştırılmıştır. Müslümanların geliştirdiği matematiğin başarılarını özetlemek gerekirse, Müslümanların her şeyden önce, hem matematiksel hem de metafiziksel bir sayı teorisi geliştirdikleri söylenebilir. Müslüman aritmetikçiler çocukları okutmaya aritmetik ilmi ile başlatmayı önerdiler. Matematiği musikiye uygulayarak, musiki âletleri ve notaları icat ettiler. Matematiğin en önemli rakamı olan sıfırı buldular. Sayı kavramını Greklerce bilinenin ötesine taşıdılar. 9/15. yüzyıllarda en yüksek noktasına ulaşan sayısal hesaplamanın güçlü yeni yöntemlerini buldular. Aynı zamanda ondalık kesirler, sayısal diziler ve matematiğin sayılarla ilintili benzer dallarıyla ilgilendiler. Geometri ile olan bağını her zaman koruyarak, cebir ilmini geliştirdiler ve sistematize ettiler, Greklerin düzlem ve uzay geometrisi alanındaki çalışmalarını geliştirdiler, cebiri geometriye uyguladılar. İlk defa irrasyonel sayıları kullandılar ve Öklid'in geometrik problemlerini cebir yoluyla çözdüler, nihayet fonksiyonlar için kusursuz tablolar düzenleyerek ve birçok trigonometrik ilişkiyi bularak trigonometriyi geliştirdiler.

[59] Süveysî, "Hesap", *DİA*, XVII. 244.
[60] Aydın Sayılı, *Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri*, Ankara 1985, s. 1.

islâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 103-111

İslam Bilgi Felsefesinde 'Duyusuz ve Dolaysız Kavrama' ve Antik Yunan Felsefsindeki Temelleri

MEVLÜT UYANIK
DOÇ.DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mevlutuyanik@yahoo.com

özet
Felsefe tarihinde en çok tartışılan sorunlardan birisi şudur: "İnsanın bilgi kaynakları olarak duyu ve aklın ötesinde dil ve mantığın sınırlarını aşan, keşfedici, dolaysız bir sezgi (*noesis/hadş*) ya da iç aydınlanma (*nûr*) gibi bir yeti var mıdır?" Bu yazıda, bu soruya "evet" diye cevap verilmesi durumunda; bunun rasyonel ve mantıki bir temellendirmesini yapmanın imkânı tartışılmıştır.
Platon ve Aristoteles'in düşünceleri ana hatlarıyla incelenerek, duyusuz ve dolaysız kavramanın temelleri araştırıldı. Bu hususun, ilk dönem İslam düşünürlerinden Muhâsibî'yi etkilemesi; onun da, Meşşai geleneğe ciddi eleştireler yönelten Gazâlî'yi birçok konuda öncelemesi üzerinde duruldu. Böylece düşünce yapılarının aslında eklektik bir boyut sergilediği vurgulandı.

anahtar kavramlar
Kavrama, Bilgi ve Bilgi Yetileri, Ahlak, Temellendirme, Nur

"Kendi göçüp gittikten sonra ardında kitaba geçmiş bir sanat bırakmak isteyen de, bu yazıdan açık ve ömürlü bir bilgi elde edeceğini düşünen de büyük bir saf-dillik göstermiş olur. Bunlar, yazının yazılmış olan şeyleri, onları zaten bilen adama hatırlatmaya yarar bir inançtan fazla bir şey değildir. (....) Yazılı şeylerin akıllı adamlar gibi konuştuklarını sanırsın, fakat onlardan dediklerini açıkça anlatmalarını iste; sana tek bir cevap vereceklerdir: hep aynı olan cevabı. Nutuk, bir defa yazıldı mı, artık sağda solda dolaşır; anlayanın olsun, anlamayanın olsun eline geçer ve kime bir şeyler söylemeli, kime bir şeyler söylememeli, bunu seçemez."
Platon, *Phaidros*, 275e*

* Çev. Hamdi Akverdi, İstanbul 1990, MEB, s. 119. Metni okuyarak eleştirilerle katkıda bulunan meslekdaşım Aytekin Özel'e müteşekkirim.

Giriş

1. Sorun

Felsefi düşüncede "İnsan zihninin bilme yetisi nedir, salt bilgi diye bir şey var mıdır; deney ve tecrübelerle kendimizi sınırlamalı mıyız, olgulardan elde edilenin ötesinde başka bir şey var mıdır, varsa bunlar hakkında bilgi, nasıl ve hangi yetilerle elde edilir?" gibi sorular güncelliğini korumaktadır.[1]

İslam felsefesi tarihi açısından bu epistemolojik sorunu şöyle somutlaştırabiliriz: "İnsanın bilgi kaynakları olarak duyu ve aklın ötesinde dil ve mantığın sınırlarını aşan, keşfedici, dolaysız bir sezgi (*noesis/hads*) ya da iç aydınlanma (*nûr*) gibi bir yeti var mıdır? Eğer bu soruya "evet" diye cevap verilirse; bunun rasyonel ve mantıki bir temellendirmesini yapmak mümkün müdür?

2. Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi

Sorunu müzakereye geçmeden önce, "araçsız, doğrudan ve kesin olduğu iddia edilen bilgi"yi, rasyonalistlerin deneyin yardımı olmaksızın evrensel bir doğrunun kavranması olarak tanımladığını; empristlerin ise, duyusal deneye ilişkin en basit doğruların doğrudan kavranması olarak anladığını belirtelim.[2] 'İç aydınlanma/nur'dan kasıt ise nesneleri, renkleri idrak eden ve ayrıştıran görme nurunun ötesinde nesnelerin gerçekliklerini bilen, akıl ve nefs ile özdeş olan manevi bir nurdur. İslam düşüncesindeki felsefi, dinî ve tasavvufi ana akımların en ayrıntılı sentezini yapan ve bu epistemik sorun üzerinde de duran önemli düşünürlerden birisi olan Gazâlî'ye (ö. 1111) göre, böyle bir yeti vardır; özellikle ömrünün sonuna doğru, aklın üstünde bir bilme yeteneğini kabul etmesi daha belirgin olmuştur. Bu, Allah'ın insanın kalbine hâkim olarak onu marifet nuruyla aydınlattığı bir bağıştır. Allah'ın bu bağış gereği, o insana rahmet ihsan etmesi, melekut âleminin sırrını, ilahi hikmetin gizli mânâsını ilham etmesidir.[3]

3. Sorunun Mantıksal Temellendirilmesi:

Dış dünyadaki herhangi bir nesne/olgu hakkında araştırmada bile tam bir kavrama mümkün değilken, metafizik bir kavramı anlama ve yorumlamada bunu

[1] Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, New York, s. 190-191.

[2] Bkz. J. Herman Randall, Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. A. Arslan, İzmir 1982, s. 58-60; S. L.E.J. Brouwer, "Sezgicilik Üzerine Konuşmalar", *Matematik Felsefesi*, der. B.S. Gür. Ankara 2004, s. 163 vd.; Huseyn Nasr. "Intellect and Intuition Their Relationship from the Islamic Pespective", *Islam and Contemporary Society*, London 1982, s. 36-37; M. Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut, İstanbul 2000, s. 29.

[3] Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, "el-Munḳıḏ min'eḍ-ḍalâl" *Mecmû'atu'r-resâ'il el-imâm el-Ğaẕâlî* içinde. Beyrut 1996, s. 539, 556; a.mlf; "Mi'râcu's-sâlikîn", *Mecmû'atu'r-resâ'il el-imâm el-Ğaẕâlî* içinde, s. 76-77; a.mlf, "Mişkâtu'l-envâr", *Mecmû'atu'r-resâ'il el-imâm el-Ğaẕâlî* içinde, s. 270; Macit Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan, İstanbul 2004, s. 267; Margaret Smith, "Gazali'nin Öncüsü el-Muhasibi", çev. M. Okumuş, *Tasavvuf* dergisi, sene 3 (2002), sayı: 9, s. 425, Mehmet Vural, "Gazzâlî'nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", *Tasavvuf* dergisi, sene 3 (2002), sayı: 9, s. 180.

rasyonel bir şekilde yapmanın imkânı nedir? Özellikle Platon'dan bu yana hangi gerekçeyle olursa olsun felsefi metinlerde oldukça sık kullanılan istiareler, simgelerin ifade ettiği gerçeklikler hakkında konuşma nasıl mümkün olacaktır?

Bunlar aracılığıyla, toplumsal birimlerin gerek kendi bireylerine gerekse öteki gruplara dair ayırımlar, anlamlar geliştirdiğini, bu bağlamda bireyi biçimlendirdiğini, hatta tarihsel unsurların arkasındaki nedenleri oluşturduğunu düşünürsek, bu meseleyi müzakere etmenin önemi iyice ortaya çıkar.[4]

Mantık ilminin akıl yürütme tarzlarından biri olan tümevarımsal açıdan söyleyecek olursak, sorun, gerçeğe ulaşmak ise argüman; aralarında çıkarım ilişkisi bulunan bir önermeler topluluğunun, tutarlılığı ya da geçerliliğinin mevcut kanıtlara/belgelere dayanarak tümevarımsal bir şekilde tespit edilmesi demektir. Ancak öncüller/deliller, sonucu destekler, pekiştirir veya takviye eder; ama tikelden tümele gitmek, evrendeki konuyla ilgili bütün delilleri/belgeleri zaman ve mekân açısından görme imkânı olmadığından dolayı mümkün değildir.

Mantık bilimini, akıl yürütmelerin geçerliliğini sağlayan bir disiplin diye tanımlayıp, bundan dolayı da metodoloji (*ilm-i âlet*) olarak anlarsak, aşırı yorumların ve sofist söylemlerin mümkün olmaması gerekir. Çünkü mantık, insan aklını hatadan koruduğu gibi, formel düzeyde de olsa, yanlış yapması mümkün olan bütün makul şeylerde doğruya yönelten ilkeleri verir. Çelişkileri veya karşıtlıkları ya da benzerlikleri veya birliktelikleri, anlamak ve bir argüman içerisindeki çıkarım ilişkilerini görebilmek, mantıksal anlamda tamamen zihinsel bir etkinliktir ve 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. Geleneksel felsefe, kelam ve hukuk metinlerine bakıldığında bunu rahatlıkla görmek mümkündür.[5] Böyle yapıldığı zaman, hiçbir temeli olmadığı için kolaycı çözüm önerileri üreten ve bu nedenle günümüzde popüler olan mutlak rölativizmin tuzağına düşülmez.[6]

Bu durumda, "duyusuz, dolaysız, aracısız kavrama"yı epistemolojik olarak temellendirmenin imkânı nedir? Bu soru bağlamında ortaya çıkan başka soru ve sorunlar vardır; şöyle ki; 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 tutarlılığını, formel açıdan özdeşlik, çelişmezlik,

[4] Warren Brecman, "İmgelemin Öznesi", *Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar*, 3. Uluslararası Tarih Kongresi Metinleri, İstanbul 2000, s. 236.

[5] Fârâbî'nin *İḥṣâ'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; Celâluddîn Mûsâ, "Taṣnifu'l-'ulûm 'inde'l-'ulemâ'i'l-muslimîn" *al-Muslim al-Mu'āṣır*, 11 (1984-1985), sayı: 41, s. 11; Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, İstanbul 1972, s. 1.

[6] Joseph Agassi, "False Prophecy Versus True Quest" (A Modest Challenge to Contemporary Relativist) *Philosophy of Social Sciences*, 22 (1992), sayı: 3, s. 285. Rasyonel ve irrasyonel arasındaki çatışma, çağımızın en önemli fikrî ve ahlaki meselelerden biri olduğu hakkında bkz. Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Harun Rızatepe, İstanbul 1968, II. 233.

üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi akıl ilkeleriyle tespitin yetersiz kaldığı durumlar söz konusu mudur? Şayet söz konusuysa bir metni anlamada veya –mantık diliyle söylersek– bir görüşün argümantatif tarzda sunuluşunda yetersizlikler ortaya çıkabilecektir demektir.

Bu bağlamda, sözlü düşünce zincirlerinin bile gerisinde bir düş gücü olduğu gerçeğini hatırladığımız zaman, mesele biraz daha giriftleşir; bununla birlikte, en yüksek oranda düş gücü gerektiren problem çözümlerinin bile bir dil çerçevesiyle sınırlı olduğunu düşünüyoruz.[7] Dolayısıyla doğruyu/hakikati anlamada dilin mantıksal/formel incelenmesi önemli bir etkendir; çünkü gelenek ve dil aracılığıyla buna sürükleniriz. Bu anlamda, doğru veya yanlış anlamı ortaya çıkartan şey, yöntemden ziyade, dilsel cemaatin/mezhebin ortak kavrayışını (geleneği) ve bunun oluşumunda çok önemli bir yeri olan taklidî yapıyı eleştirel sorgulayışımızda bulunur.[8]

Bu nokta, 'doğru'yu, belirli bir topluluğun epistemolojik duruşunda ararken ve anlamlandırırken, hem mantıksal/formel analizlerin öncelendiğini hem de bağlama, sözün kullanımına, bağlam içerisindeki kurallara vurgu yaptığını göstermesi açısından önemlidir.

Batı hermeneutiğinde dinî ve edebî metinlerin yorumlanmasında önce filoloji, sonraki aşamada beşerî ilimler ve felsefe yardımıyla metnin geniş açıdan iç yorumlanmasına gidilmesi bu bağlamda önem kazanır.[9] Bu aşamada, İslam düşüncesindeki 'tasavvuf' ve 'bâtıniye' akımlarıyla bir benzerlik bulunur.[10]

Mantığın, insanın zihninde/nefsinde yerleşen anlamlara dair iç konuşma ile, bu zihinsel kavramlara işaret eden ve ses hâlinde dışarı çıkan sözlerden ibaret olan dış konuşmayı konu edindiğini düşünürsek,[11] bu arayışın mantıksal anlamlılığını tartışmak doğaldır. Çünkü gerçeğe vardığını iddia eden kişinin, bu ger-

[7] 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. 163-165.

[8] Gazâlî, "Faslu't-tefrika", *Mecmû'atu'r-resâ'il* içinde, s. 238; krş. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. H. Arslan, B. Balkış, İstanbul 1999, s. 167.

[9] Bu tespitleri yapan Halil İnalcık, devamla "Bugün Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde İslâmiyet çalışmalarında geleneksel *usûl* ilimleri yanında Batı hermeneutik metotları uyguluyor mu, bilmiyorum. Herhâlde oryantalistlere muhtaç olmak istemiyorsak, böyle bir alt yapı geliştirmek zorundayız," demektedir. Bkz. "Hermenötük, Oryantalizm, Türkoloji", *Doğu-Batı* dergisi, 5 (2002), sayı: 29, s. 21-22, 30.

[10] Gazâlî, bâtıni/ibahi yorumları eleştirmiştir; hatta bâtıniliği mecusilik ve zındıklıktan daha tehlikeli görmektedir. O, bunun salt dinî bir mesele olmaktan öte, siyasi boyutu üzerinde durmaktadır. O, bu "âlemi cismaninin bir âlem-i misalisi" olduğunu söyleyerek sufi yorumların epistemik temellerini araştırmıştır. Özellikle akli burhanın merkeze alındığı ve aklın Şeriatı tezkiye ettiği bir söylemde, Allah'ın cihet ve suretten münezzeh olduğu meselesine gelince, te'vilin kaçınılmaz olduğu durumlarda bu epistemik duruş önem kazanır. Gazâlî, *el-Ḳanûnu't-te'vîl*, s. 583; Hannâ el-Fahûrî-Halîl el-Cur, *Târîḫu'l-felsefeti'l-'arabiyye*, Beyrut 1982, II. 268. Bu konudaki müstakil kitabı şudur: *Feḍâ'iḥu'l-bâṭıniyye ve feḍâ'ilu'l-muṣṭaẓhiriyye*, Bâtıniliğin İçyüzü, çev. A. İlhan, Ankara 1983, s. 7.

[11] Fârâbî, *İḥsâ'u'l-'ulûm*, s. 72

çeğe nasıl, hangi yönden ve hangi akıl yürütme türleriyle vardığını, delillerinin, fikrinin doğruluğunu nasıl gerekçelendirdiğini bilmek başka türlü mümkün değildir.[12] Bir de buna dinin sahibinin insanların akli kapasitelerine göre hitap ettiğini ilave edersek, halk (avam) ve aydınlara (havas) ait farklı söylem biçimlerinin ve ihtilafların olması kadar doğal bir şey olamaz.[13]

Beşerî 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, 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.[14] Bu bağlamda, yazarın söylediklerinden bilinmeyeni ortaya çıkarma, sorgulama ya da aydınlatma metin ve söylem analizlerinin amacı olamaz. Söylemin tarihsel olduğunu ve bir bağlam olmadan üretilemeyeceğini, farklı yorumların farklı etkiler göstereceğini ancak eleştirel söylem analizleriyle yapabiliriz.[15]

Bu nedenle, sorunun tarihsel arka planını tespit etme zorunluluğu, felsefe tarihinde bu sorunu ilk defa sistematik bir şekilde tartışan Platon ve Aristoteles'i incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bunu yapmak, hem bu filozoflardan yoğun bir şekilde etkilenen Meşşai geleneği, hem de bu felsefi akıma ciddi eleştiriler yönelten filozofları anlamayı kolaylaştıracaktır.[16]

[12] Fârâbî, *İḥṣā'u'l-'ulūm*, s. 68

[13] Gazâlî, "Sırru'l-'âlemîn ve keşfu mâ fi'd-dâreyn", *Mecmū'atu'r-resā'il* içinde, s. 483; *el-Ḳıṣṭaṣu'l-mustaḳīm, Mecmū'atu'-resā'il* içinde, s. 202

[14] Pascal Boyer, "Causal Thinking and Its Antropological Misrepeprentation", *Philosophy of Social Sciences*, 22 (1992), sayı: 1992, s. 187, 209-210. Bilim, aklın bir ürünüdür. 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. Roger Triggy, "Bilim, Herşeyi Açıklayabilir mi?", *Akılcılık ve Bilim*, çev. K. Yerci, İstanbul 1996, s. 16.

[15] Edibe Sözen, *Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksitivite*, İstanbul 1999, s. 14-146; krş. Burhanettin Tatar, "Gazzâlî'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar, Gazzâlî Özel Sayısı*, 13 (2000), sayı: 3-4, s. 433.

[16] Örneğin Gazâlî bunu "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" diyerek İslam düşünce tarihinde mantık ilmini entelektüel araştırmaların bir aleti olarak ve bütün akli disiplinlerde takip edilecek pedagojik bir prosedür olarak benimsettirecek şekilde bunu yapmıştır. Bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-ẓunūn 'an esāmi'i'l-kutūb ve'l-funūn* (2 cilt), İstanbul 1943, s. 1862, Max Horten, "Islamic Studies", *Journal of The Islamic Research*, XII, sayı: 2, s. 86; Abdülkuddus Bingöl, "Gazzâlî ve Mantık Bilimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi, Gazali Özel Sayısı*, 13 (2000), sayı: 3-4, s. 302; Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî" mad., *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 495, Durusoy, agm., s. 305. Kelami tartışmalarda mantıki yöntemleri ilk defa kullanan Sünni yazarlardan olan Gazâlî, bu hususta İbn Sînâ'yı farklı bir terminoloji ile ama eleştirmeksizin takip eder. Bkz. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, s. 62, 167; Max Horten, "Islamic Studies", *Journal of The Islamic Research*, XII, no. 2, s. 88. Kelam ilminin yanı sıra İslam felsefesini metafizik ve epistemoloji açısından bir ölçüde yönlendirdiği için bkz. İlhan Kutluer, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni" *İslâmî Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı*, s. 255

I. Antik Felsefede 'Duyusuz ve Dolaysız Kavrama'nın Temellendirilmesi

1. Platon

Felsefe tarihinde bilgi sorununu ilk defa ciddi bir şekilde inceleyen Platon'dur. (M.Ö. 428-348) *Theaitetos* diyaloğunda, duyular ve duyusal algıların göreceliğini tartışır.[17] Ona göre, sürekli bir oluş ve akış içinde olan nesneler evrenine ait olan ve duyularla elde edilen bilgi, genel geçer ve gerçek değil, sadece bir sanıdır (*doxa*). Gerçek bilgi (*episteme*) tikel, değişken nesnelerin değil, kalıcı, sabit, yok olmayan, değişmeyen, öncesiz ve sonrasız olan evrensel gerçeklerin, yani idelerin bilgisidir.[18]

Platon'un felsefesi, idenin bilimi, yöntemi de 'bilimlerin doruğu ve tacı olan' diyalektiktir. Ruhun akıl yoluyla ideler evreninden kavradığı bilgi, tıpkı geometride olduğu gibi, *a priori seziş* üzerine kuruludur. Bu anlamda bilgi, akli zemine dayanır ve gözleme ihtiyacı yoktur. Gerçekliği duyusal âlemden tamamen bağımsızdır; ama aynı zamanda anlaşılır realitelerdir. Burada, mutlak, ezelî ve ebedî ve zorunlu olanı keşfetmeye muktedir bir teorik akıl söz konusudur. Bu teorik akıl, Sokrates'in (ö. M.Ö. 399) pratik bir akıl veya ahlaki bir bilinç olarak sunduğu ve kendi kendimizi ve en yüksek iyiyi bilebileceğimiz bir 'iç duyu'dan daha fazla bir şeydir. Ruhun düşünceler dünyasına yükselişi sırasında, kavranan dünyanın sınırlarında bir 'iyi' idesi vardır. İşte insan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir. Tanrısal bir boyut olan bu düşünce gücü ile ruh, doğrulukları ve yanlışlıkları açıkça görecektir.[19]

Bu bağlamda, ideler evreni ve görünüşler/nesneler ayırımından hareketle geliştirilen *episteme* (yakini/kesin bilgi) ve *doxa* (sanı) ayırımı üzerinde durmak gereklidir. Platon, varsayımları birer birer atarak ilkenin bizatihi kendisine yönelen ve sonuçları sağlam bir şekilde ortaya koyan diyalektik yöntem[20] sayesinde doksa ile episteme arasındaki geçişleri şöyle temellendirmektedir:

Platon, bilginin ilk iki aşamasını, *doksa* diye nitelendirir. Varsayma veya tahmin (*eikasi*) denilen aşama, duyusal verileri gerçek saymadır. Bu bir bilgi türüdür ama, varsayımsaldır. Bunun bir sonraki aşaması 'inanç' olup, burada tahminî bilginin kendisini, yani canlı varlıkları, bitkileri ve bütün nesneleri gerçek sayma durumu söz konusudur. Episteme de iki aşamalıdır; bunlardan ilki 'akli çıkarım' (*Dianoia*) olup, bilginin görünen biçimlerinden görünmeyen biçimlerini, yani idelerini bilmeye çalışmaktır. Burada bütüncül bir kavrayış yoktur. Platon'un asıl önemsediği ise, arı akıl ya da duyusal verilere başvurmadan yapılan kavramadır (*noesis*). Burada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurma

[17] Platon, *Theaitetos*, çev. M. Gökberk, İstanbul 1997, 145e, 146a.

[18] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H.V. Eralp, İstanbul 1991, s. 51; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, Ankara 1989, s. 141-142.

[19] Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul 1995, VI. Kitap, 509d, e; 519a, b; mağara istiaresi için bkz. 514a-b.

[20] Platon, *Devlet*, 511b-533a, 535a.

yoktur, kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varma söz konudur. Diğer bir ifadeyle, soyut bir akli çıkarımla, idelere ulaşma söz konusu olup, en üstün ideanın bilgisini elde etmek sonra bir bütün olarak diğer ideleri kavrama aşamasıdır.[21]

Doksa ile *episteme* arasındaki aşamalar, hakikate ulaşmada çok önemlidir; zira duyular, ezelî ve ebedî olanı sadece hatırlatır, uyandırır, ama onları meydana getirmez. Eğer salt duyusal aşamada takılıp kalınırsa, hakikate ulaşmanın tersine ondan uzaklaşılır. En üst idea olan Tanrı'ya ulaştıracak biricik yöntem, ilk kaynağı sevgi (*eros*) olan bir usavurmadır (*noesis*). Hakikatin araştırılması yani felsefe, yukarıdan gelen ışıkla aydınlanmış insanın ayrıt edici özelliğidir. Fakat bu, birdenbire olan bir aydınlanma değil, sürekli aklın kullanılmasıyla aşama aşama gerçekleşen bir süreçtir.

Dikkat edilirse, bu yöntemde hem mistizm; hem de rasyonalizm vardır; bunlar, birbirine ulaşan iki uçtur. *Doksa*dan başlayarak duyusal bilginin aşamaları, değişenin durumundan duyusuz kavrayışa (*noesis*) ulaşmada dedüktif yöntem kullanılır. Diğer bir ifadeyle, aşamaları atlayan bir analiz söz konusu olduğu için, bir nevi keşfettirici esine benzer, bu anlamıyla mistisizmdeki bir tür seziş olan mutlak bazı ilkelerin *a priori* algılanmasına dayanır. Platon'un bu tespitleri, *Devlet* adlı eserinde genişlemesine tartışarak doğru bilgiyi akli bir süreç sonunda elde etmesi, sadece salt entelektüel bir uğraşın ötesinde, aynı zamanda devletin iyiliğini amaçladığını da göstererek, toplumsal bir boyutu olduğunu gösterir.[22] *Doksa* ile *episteme* arasındaki ayırımın dayandığı nesneler arasındaki ilintiler hakkında tartışmak, tıpkı Platon'un dediği gibi,[23] meseleyi daha da uzatacağı için Aristoteles'te duyusuz kavrayışın rasyonel temelini kısaca görelim.

2. *Aristotales*

Aristoteles, (M.Ö. 384-322) hocası Platon gibi salt akıl yürütmelere önem verir, ama bunu gözlem, deney ve araştırmaya dayanarak yapar; diğer bir ifadeyle tikelde tümeli arayarak, bir anlamda felsefeyi ideler âleminden görünüşler âlemine indirir ve iki âlem arasındaki kopukluğu gidermeye çalışır. Bu anlamda, epistemolojisi idealist, ontolojisi ise realist olan Aristoteles; tikeli merkeze alan bir filozof olarak tümevarım yöntemini ikna ediciliği, açıklığı, duyum aracılığıyla daha kolayca bilinebilir ve bunun sonucu olarak halk adamına elverişli olması nedeniyle önemser; ama fazla üzerinde durmaz. Çünkü duyular tikelin bilgisidir ve sürekli değişkendir, bilimsel bilgi duyularla elde edilmez, bilim tümel/evrensel bilgiye dayanır ve bilimsel bilgi, akıl (akli sezgi) ile kavranır.[24]

[21] Platon, *Devlet*, 509d; 511e; 511d-e; 534a; Aliağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 730.
[22] Aliağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 145, 149.
[23] Platon, *Devlet*, 534a.
[24] Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, MEB, çev. H.R. Atademir, İstanbul 1996, s. 136; *Organon V, Topikler*, s. 3-4, 22.

Aristoteles, "İlmin ilkesi ancak sezgidir" ifadesinden ne kastetmektedir? Bu konuda çok emindir; çünkü duyunun kendisi, bizde, bütünü tümevarım yöntemiyle oluşturur. Sanı ve akli çıkarım tarzları her zaman yanılmaya elverişlidir; ilim ve sezgi ise, her zaman doğrudur, hatta o kadar ki, sezgi müstesna hiçbir bilgi cinsi ilimden daha doğru değildir. Zira ilk ilke, sezgiseldir[25] ve ilk ilkeyi bilmeden ispatlamak mümkün değildir. Burada ilk ilkenin elde edilmesini (kıyas ve ispat gibi) bunları nasıl bilebileceğimiz ve bunları bilen yetinin ne olduğunu tartışmak gerekir. Sorun, ilk ilkeleri bize bildiren yeti doğuştan mıdır; yoksa sonradan mı kazanılmıştır? Aristoteles'e göre, sonradan kazanılmış olamaz, ispattan daha doğru bilgilere sahip olmakla beraber, bunları bilmediğimiz ortaya çıkıyor.[26]

Gerçek bilgi, kavram olarak akılla kavranan tümelin (bir türün ortak özelliklerinin) bilgisinden duyularla algılanan tikelin bilgisini çıkarmakla sağlanır. Tümdengelim adını alan bu zihinsel işlem, soyuttan somuta doğru rasyonel bir gidişi içerir. Bu, Aristoteles'in evreni nasıl tasarladığını ve çıkarım yasalarını kategorik bir düzlemde, varlıkla nasıl özdeşleştirdiğini gösterir. Bunun için olsa gerek, Aristoteteles'e göre, "ilk felsefe, var gibi görünen ve hakikatte geçici bir bağlantıdan başka bir şey olmayanın aksine, gerçek varlığın bilimi"dir.[27]

Bu noktada, Aristoteles'te bir bilme yetisi olarak aklın işlevini ve konumunu incelemek gerekir.

2.1. Aristoteles'te Akıl Kavramı

İnsan, duyarlılığıyla, algılarıyla, belleğiyle diğer hayvanlarla aynıdır, farklılığı akla sahip olmasından dolayıdır. Çünkü akıl (*nous*), insan ruhunda bulunur ve onu diğer hayvanlarla Tanrı arasında orta bir konuma sahip kılar. Hatta bunu aktif bir şekilde kullandığı zaman Tanrı'ya benzemekten bahsedilir.[28] Burada ana hatlarıyla da olsa üzerinde durulması gereken epistemolojik bir ayırım vardır: Aktif ve pasif akıl.

Aktif akıl; duyuların verilerini analiz eden, tikelden tümele giden ve kavramsal bilgiyi üreten, bu anlamıyla doğru ve yanlış olma ihtimalini barındıran pasif akıldan daha farklıdır. Bu akılda, bilgelik ve basiret hâkimdir; bu, görme ve bilme anlamından daha fazlasını içerir. Burada doğrudan bir bilme söz konusu olup, duyulara ihtiyaç yoktur.

Bu anlamıyla bir yeti de değil, fiil hâlinde bir varlıktır. Duyarlılık, hayal gücü ve bellek gibi tabiatın bir ürünü, ruhun gelişmesinin bir sonucu değildir. O, hiçbir suretle bir ürün, bir sonuç değildir, ruhtan önce var olan ve onunla mekanik bir şekilde birleşen mutlak bir ilkedir. Bunun için pasif akılda ölümlü-

[25] Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, s. 136.
[26] Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, s. 133-134.
[27] Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, İstanbul 1996, III. Kitap, 1003 a 5-20; Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 70.
[28] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 83-86.

lük, bireysellik ve diğer canlılarla ortaklık söz konusuyken; aktif akılda, ölümsüzlük, madde dışı ve insanın ilahi yönü baskındır.

Aktif akılda ahlaki yaşantının kategorileri olan değerler söz konusuyken, ikincisinde gücü yettiği ölçüde Tanrı'yı bilme çabası vardır. Bunun için Aristoteles, insan aklının duygular ve içgüdüler üzerindeki hakimiyetini gösteren birinci tür erdeme, 'karakter erdemi' (*ethic*) derken, ikinci tür erdeme *dianoethik*, yani insan aklının geliştirilmesini ve yüceltilmesini öngören 'düşünce veya entelektüel erdem' der. Birinci türe giren ve alışkanlıklarla edinilen cömertlik, dostluk, adalet, ölçülülük gibi ahlaki erdemleri içselleştirmek, uzun süreli bir bilgelik ve irade eğitimiyle, deneyimle mümkündür. Kişinin en üstün erdemi, kendi iç dünyasında gerçekleştirdiği 'düşünce erdemi'dir. Böyle bir erdeme göre etkinlikte bulunan kişinin hayatı mutlu olacaktır.[29]

Görüldüğü üzere, Aristoteles'te akıl, ahlak anlayışı, son tahlilde, felsefi bir hayat tarzı önermektedir; ama hocası Platon'da olduğu gibi, bunun bir de pratik/toplumsal boyutu vardır. Diğer bir ifadeyle, etik, mutluluk için hangi hayat formunun ve tarzının zorunlu olduğunu bize gösterirken; politikos, bu hayat tarzını mümkün kılmak ve muhafaza etmek için hangi kurumların gerekli olduğunu söyler. Bu bağlamda, 'politika' sözcüğü, hem siyasal olanı hem de sosyal olanı kuşatır ve aralarında bir ayırım yapmaz.[30]

Sonuç

Duyusuz, dolaysız kavramanın antik Yunan felsefesinden bu yana önemli bir bilgisel temele sahip olduğu görülmektedir. Platon ve Aristoteles'ten önemli oranda etkilenen Meşşai geleneğin yanı sıra, buna ciddi eleştiriler yönelten düşünürlerin de aynı kavramsallaştırmaya sahip olması üzerinde önemle durulmalıdır. Mesela, Aristoteles'in aktif ve pasif akıl ayırımından hareketle kurguladığı duyusal ve pasif aklın ötesinde duyusuz kavramaya dair felsefi söylemin benzerinin ilk dönem İslam düşünürlerinden Muhâsibî'den (ö. 857) itibaren birçok felsefeciyi etkilemesi ayrı bir çalışmanın konusudur. Muhâsibî'nin Meşşai geleneğe ciddi eleştiriler yönelten Gazâlî'yi birçok konuda öncelemesi, bir taraftan bütün felsefi sistemlerin eklektik boyutu olduğunu, diğer yandan farklı düşünen filozofları tekfir etmenin tutarlılığını ve geçerliliğini yeniden gözden geçirmemizi göstermesi açısından ayrıca önem arz eder.

[29] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara 1997, 1103a, 15; 1178a 10; 1179a 5-10; Alasdair MacIntryre, *Ethik'in Kısa Tarihi, Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. H. Hünler, S. Zelyut, İstanbul 2001, s. 74-75; Gazâlî'nin Aristocu anlayışa uyarak akıl ve ahlak ilişkisini kurgulaması için bkz. Çağrıcı, "Gazzâlî" mad., *DİA*, XIII. 502; Mehmet S. Aydın, "Gazali'nin 'Kurb' Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi", *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul 2000, s. 85.

[30] MacIntryre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 67.

islâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 113-127

Erken Dönem İslam Sanatında Dış Tesirler

YILMAZ CAN
DOÇ.DR. OMÜ. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ycan@omu.edu.tr

RECEP GÜN
YRD.DOÇ.DR. OMÜ. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
rgun@omu.edu.tr

özet
İslam'ın ilk muhatabı Araplar, İslam öncesi dönemde sanat alanında kayda değer bir birikime sahip değillerdi. İslam Peygamberi Hz. Muhammed ve ilk Müslümanlar da içinde bulundukları şartlar gereği sanat uğraşılarına emek ve kaynak ayıramamışlardır. Emeviler döneminde, Müslümanların ganimet mallarıyla belirli bir zenginliğe ulaşmış olmaları, fetih hareketlerinin yoğunluğunu kaybetmesi, fetih topraklarındaki antik mimari mirasın tahrikiyle birleşince, özellikle mimari alanında, önemli ve hızlı bir gelişme yaşanmıştır.
Emeviler dönemi sanatı ve mimarisi esas itibarıyla devşirmeci bir karaktere sahiptir. Bu dönemin sanatında yöresel etkilerin yanında, ağırlıklı olarak Roma, Helenistik ve Bizans etkileri hissedilmektedir. Abbasiler döneminde ise antik etkiler oldukça azalmış olup, bunların yerini Mezopotamya, İran ve Orta Asya kaynaklı etkiler almıştır.
İslam sanatı ve mimarisi, Emevilerden Abbasilere uzanan süreç içerisinde, gittikçe özgünlüğün belirginlik kazandığı bir gelişim seyri ortaya koymuştur. Özellikle 9. yüzyılın başlarından itibaren hayatın her alanında ve tefekkür dünyasında kendini daha belirgin şekilde hissettiren İslamileşme olgusu özgünlüğe giden bu gelişim seyrini olumlu yönde etkilemiştir.

anhatar kelimeler
İslam Sanatı ve Mimarisi, İslam Mimarisi, Emevi Sanatı, Abbasi Sanatı, İslam Sanat ve Mimarisinde Yabancı Tesirler, İlk İslam Mimarisi

İslam'ın ilk müntesipleri olan Araplar, İslam öncesi dönemde sanat ve mimarlık alanında kayda değer bir birikime sahip değildi. Esasen büyük çoğunluğu göçebe hayat süren bir topluluğun, sanat konusunda özellikle de mimarlık alanında, yaşam tarzının gereği, üretken olması mümkün de olamazdı. Bu dönem Arap toplumunun diğer çağdaş topluluklara göre öne çıkan sanatsal yanı şiir ve edebiyat alanında olmuştur. Şiir ve edebiyat konusu ise esas itibarıyla, sanat kavramı içinde mütalâa edilmekle birlikte, günümüz bilim dalları tasnifinde, sanat tarihinin kapsamından çıkarak müstakil bir bilim dalı kimliği kazanmıştır. Dolayısıyla sanat ve mimarlıkla ilgili bu incelememizde, şiir ve edebiyat konusunu dışarıda bırakacağımızı belirtmek isteriz.

İslam öncesi Araplarda çok gelişmiş olmamakla birlikte, resim ve heykel, bilinen ve ürün verilen sanat uğraşıları arasındaydı. Ancak, bu dönem resim ve heykeli, putperest bir din anlayışına sahip Arap toplumuna put objesi sunmak için mevcut olup, estetik ve sanatsal kaygı ikinci plandaydı. Bu yüzden söz konusu dönemin resim ve heykeli, arkaik seviyeyi aşamamıştır. El sanatları alanında da mevcut bilgilerimize göre, ileri seviyede gelişmiş bir sanatsal uğraşının mevcut olmadığı anlaşılmaktadır.

Mekke, Taif, Hayber ve Medine, İslam'ın ilk muhatabı ve mensubu olacak Arapların başlıca yerleşim birimleri idi. Yarımadanın güneyindeki San'a ile kuzeyindeki Bosra ve Şam da ticaretle uğraşan Araplar tarafından bilinen şehirlerdi. Hayber ve Taif kalelerle korunmuş basit yerleşim ünitelerinden; Mekke ise uçları Kâbe'ye çıkan daracık sokaklar üzerine dizilmiş genellikle iki katlı, alt katları taş; üst katları ise ahşap ve tuğladan yapılmış evlerden müteşekkildi. Medine, Mekke'nin aksine, avlulu ve bahçeli evleriyle kırsala yaklaşan bir görünüme sahipti.[1] Araplara ait olmayan ancak onlar tarafından tanınan, bilinen San'a, Bosra ve Şam şehirlerine gelince, bu kentler, antik Roma ve Helenistik gelenekle tanzim edilmiş son derece gelişmiş bir mimari sergilemekteydi.

İslam Peygamberi Hz. Muhammed ve dört halife dönemlerinde sanat uğraşılarında ve bu uğraşıların bel kemiğini oluşturan mimarlık alanında önemli bir gelişme gözlenmemektedir.[2] Zira sanatsal uğraşılar, putperest bir kavmi tevhidî bir inanışa yöneltmeye çalışan İslam Peygamberi'nin öncelikleri arasında yer almamıştır. Buna ilaveten, ekonomik yetersizliklerin yanında, sürekli gerilim ve çatışma içinde geçen bu süreçte sanatsal uğraşılara kaynak ve zaman ayırmak da mümkün olamamıştır.[3]

İslam öncesi Arap toplumunda önemli bir yere sahip olan resim ve heykel uğraşısına, İslam'la birlikte ciddi bir kısıtlama getirilmiştir. Putperest inanışa sahip Arap toplumunu bu inanıştan koparıp tevhidî bir din anlayışına taşımak isteyen İslam'ın, tasvir konusundaki –bize göre kısmen arızî nitelikli– kısıtlayıcı bu tavrını anlamak kolaydır. Konuyla ilgili ayet ve hadislere bakıldığında, yasaklamanın, put objesi olmuş resim ve heykele ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Bu kapsamın dışında kalan ve erotik nitelikli olmayan tasvire ise açık bir tepki söz konusu değildir. Ancak o dönemde Araplarda, put objesi olmayan, putperestlikten uzak bir resim ve heykel olgusunun mevcut olmayışı, İslam bilginle-

[1] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Y. Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, Ankara 1995.

[2] K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture Umayyads*, I (Oxford 1969), s. 40; H. Djait, *Al-Kufa*, Paris 1986, s. 100.

[3] Creswell, Hz. Muhammed'in mimariye pek önem vermediğini, Müslümanların dört halife döneminde de fethedilen bölgelerdeki gelişmiş mimariden etkilenip bu birikimden istifade etmeye yönelmediklerini belirterek, etkilenme ve istifadenin ancak Emevi ve Abbasi dönemlerinde devlet merkezlerinin bu eski uygarlık bölgelerine taşınmasıyla birlikte gerçekleştiğini söylemektedir. Bkz. Creswell, *Early Muslim*..., s. 41.

rinden çoğunun da tapınma amaçlı olmasa bile, resim ve heykeli potansiyel olarak bu kapsamda mütalâa ederek ihtiyatı öne çıkaran yorumlar,[4] yasağın genelleştirilmesi ve sürekli kılınması sonucunu doğurmuş ve bu alan, bazı istisnalar hariç, meşru sanat alanının dışına itilmiştir. Ne var ki, Müslüman sanatçının yaratıcı dehası, bir süre sonra bu yasaklamadan doğan boşluğu, Arap alfabesinin harfleriyle yarattığı son derece özgün güzelliklerle kapatmayı başarabilmiştir.

Hz. Muhammed ve dört halife döneminde yapılan binalar oldukça basit ve sade yapılardır.[5] Yukarıda zikrettiğimiz sebeplerin yanında, Müslümanların yapı inşâ ve tekniği konusunda yeterli bilgi ve tecrübeden yoksun oluşları da bu sonuçta etkili olmuştur. İslam'ın doğuşundan az önce, kutsal mabet Kâbe'nin Kureyş tarafından yeniden inşâsı, Bakumu'r-Rûmî adlı Anadolulu bir Hıristiyan usta ile Kıpti bir marangoza havale edilmiş ve inşâ işinde Araplar sadece çıraklık ve amelelik yapmışlardır.[6] Yine bir başka rivayete göre, İslam Peygamberi'nin adını taşıyan ve onun yönetim ve denetiminde inşâ edilmiş Mescidu'n-Nebi'nin, üç basamaklı ilk minberini de Kâbe'nin inşâsından tanıdığımız Bakumu'r-Rûmî yapmıştır.[7] Bu iki rivayetin, Arapların İslam olmadan az önce ve İslam olduktan az sonraki mimari seviyeleri hakkında bir fikir verebileceğini sanıyoruz.

İslam'ın doğuşu ve yayılmasıyla birlikte hızlı bir şehirleşme faaliyetine tanık olunmaktadır.[8] Daha önce göçebe bir hayat süren Arap kabilelerin, hızla yeni şehirler kurdukları ya da eski şehirlere yerleştikleri görülmektedir. Hızlı şehirleşme olgusunun askerî, siyasi ve ekonomik sebepleri olmakla birlikte, İslam sonrası kazanılan yeni inanış ve hayat tarzı da bu sürecin başlıca etkenlerinden biri olmalıdır. Namaz ibadetinin cemaatle yerine getirilmesi keyfiyeti, yeni inanışın öğretim ve eğitim faaliyetlerine duyduğu ihtiyaç, şehirleşme olgusunu olumlu yönde etkilemiştir. Bu sürecin sonucu olarak, fethedilen Irak topraklarında Basra ve Kûfe; Mısır ve Kuzey Afrika topraklarında ise Fustat ve Kayravan şehirleri kurulmuştur. Birer ordugâh olarak karşımıza çıkan bu şe-

[4] İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ, *Hadislerle Kur'ân'ı Kerim Tefsîri,* çev. B. Karlığa ve B. Çetiner, İstanbul 1990, XI. 6083-6084; Yûsuf el-Kardâvî, *İslâm'da Helal ve Haram,* çev. M. Varlı, İstanbul 1974, s. 174; H. Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar,* İstanbul 1979, s. 65. Bu konuda ayrıca bkz. Y. Can, *Kur'an'ın Penceresinden Vahiy-Arkeoloji ve Sanat İlişkisi Üzerine Bir Deneme,* Samsun 1996, s. 41-54.

[5] Creswell, *Early Muslim...,* I. 1-41; Y. Can, "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış", *Diyanet İlmi Dergi,* 31 (1995), sayı: 4, s. 89-114.

[6] Ezrâkî, Ebû'l-Velîd Muhammed, *Kabe ve Mekke Tarihi,* çev. Y.V. Yavuz, İstanbul 1980, s. 156; İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *Ṭabaḳātu'l-kubrā,* Beyrut, t.y., I. 145; İbn İshâk, Muhammed b. İshâk, *Siyer,* çev. S. Özel, İstanbul 1988, s. 156; Y. Can, *İslâm'ın Kutsal Mabetleri,* Samsun 1999, s. 23-24.

[7] Can, *İslâm'ın Kutsal Mabetleri,* s. 101; Diyarbekrî, Huseyn b. Muhammed, *Târîḫu'l-ḫamîs,* Kahire 1302, I. 114; E. Sabrî, *Mir'âtu'l-ḥarameyn,* İstanbul 1301, II. 406.

[8] G. Marçais, "L'Urbanisme Musulman", *Mélanges d'Histoire et Archéologie de l'Occident Musulman,* II (Alger 1957), s. 219-221; G. E. Von Grunebaum, "The Structure of the Muslim Town", *Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition,* 57 (1955), sayı: 2, s. 141-158; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı,* s. 24-35, 49-93.

hirler, ilk yapıları itibarıyla, son derece basit şekilde inşâ edilmiş kulübelerden müteşekkil yerleşimlerdir.[9]

Gerek Mekke ve Medine gibi İslam'a beşiklik etmiş merkezlerde, gerekse Müslümanlar tarafından kurulan ordugâh şehirlerde, hiç şüphesiz en önemli yapılar mescitler olmuştur. İkinci sırada ise yönetim binaları (*dâru'l-'imâra*) gelmektedir. Medine'de, bizzat İslam Peygamberi tarafından inşâ edilmiş Mescidu'n-Nebi, etrafı kerpiç duvarla kuşatılmış dörtgen formda geniş bir avlu ile kıble istikametinde hurma ağaç ve dallarıyla teşkil edilmiş, basit bir gölgelikten ibarettir.[10] Basra, Kûfe ve Fustat mescitleriyle Mekke'de kutsal mabet Kâbe'yi çevreleyen Mescidu'l-Haram da aynı şekilde yapılmıştır.[11] Fonksiyonelliğin fazlaca öne çıktığı bu yapılarda amaç, namaz ibadeti için temiz, güneşten koruyan gölgeliği olan bir mekân oluşturmaktır. Estetik kaygının pek hesaba katılmadığı bu anlayış, büyük ölçüde dönemin ekonomik şartlarıyla ilgili olmalıdır. Kanaatimiz odur ki, ekonomik yetersizlikler, gösterişli, estetik kaygı taşıyan sanatsal değeri haiz yapılar inşâ edilmesini imkânsız kılmıştır. Bunun yanında, yeni din İslam'ın hayata taşıdığı eşitlik, adalet ve israf etmeme gibi sosyal içerikli bazı ilkeler de, gücü yetenlerin bile süslü, gösterişli binalar yapmasını engelleyici etkenler olmuştur. Nitekim, Hz. Ömer, biraz da bahsi geçen ilkeler gereği, Basra ve Kûfe'de evlerin üç odadan daha geniş yapılmaması ve binalarda yükseklik yarışına kalkışılmaması talimatını vermiş, hatta Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Kûfe'de yaptırdığı iki katlı, devşirme malzemeyle süslenmiş Dâru'l-İmâra'nın ikinci katını yıktırmıştır.[12]

Hz. Ömer'e ait bu yaklaşım, zaman zaman biraz unutulmuş olsa da İslam tarihi boyunca, farklı dozlarda sürekli gündeme gelmiştir. İslam din bilginlerinin çoğu, toplumun ekonomik seviyesi ile sanat için yapılan harcamalar arasında, devamlı bir denge arama çabası içinde olmuşlardır. Bu hassasiyeti sanata yönelik olumsuz bir tavır olarak almamak gerekir. Hint Yarımadası'ndan İspanya'ya kadar uzanan coğrafyaya serpilmiş seçkin İslam eserleri, Müslümanların sanata ve mimarlık eserlerine karşı olumsuz bir tavırlarının olmadığını teyit ve tescil etmektedir. Bunun yanında, İslam ilahiyatçıları da estetik ve güzellik duygusunun fıtri bir duygu olduğunu, Yaratıcı'nın, cemal (güzellik) sıfatının bir tecellisi olarak, bu sıfattan insan fıtratına da ektiğini ve bu yeti gereği insanın güzellikten haz aldığını, güzelliği fark edebildiğini ve insanın da sürekli yaptığı her

[9] Geniş bilgi için bkz. Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, s. 49-93.

[10] Creswell, *Early Muslim...*, s. 7-10; M. Akkuş, "La Grande Mosquée de Médine", *Mélanges Maspero* III, Paris 1962, s. 377-410. Ayrıntılı bilgi için bkz. Can, *İslâm'ın Kutsal Mabetleri*, s. 86-94.

[11] Geniş bilgi için bkz. Can, "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış".

[12] et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk*, Beyrut 1987, II. 479; İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed, *İslam Tarihi*, çev. A. Özaydın-A. Ağırakça ve diğerleri, İstanbul 1985, II. 484; Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, s. 140. Döneme ait hâkim anlayışın netleşmesine katkı sağlayabilecek ilginç bir örnek daha nakledelim. Hz. Ömer, Mısır valisi Amr'ın Fustat Camii'ne yaptırdığı biraz yüksekçe bir minberi, cemaatin, Amr'ın ayakları altında kaldığı gerekçesiyle doğru bulmamış ve yıktırmıştır. Bkz. E. Reitemeyer, *Die Stadtegründungen der Araber in Islam*, Münih 1912, s. 105.

eseri güzel yapma gayreti içinde olduğunu belirterek, bu fıtri eğilimin insanı adım adım Yaratıcı'ya yaklaştıracağını ifade etmektedirler.[13] Bununla birlikte şu da bir gerçektir ki, genelde sanat uğraşılarına, özelde ise mimarlık eserlerine ayrılacak kaynak noktasında zaman zaman israfa düşmeme hassasiyeti çok güçlü bir şekilde öne çıkmış, bazen denge sanat aleyhine bozulmuş ve bu durum sanatçının yaratıcılığını olumsuz etkileyen bir faktör olmuştur.[14]

İlk İslam camileri hipostil (çok ayaklı) yapılardır. Bu modelin ilk örneğini de Mescidu'n-Nebi teşkil etmektedir. İnşâ tekniği ve dekoratif özellikler bakımından sanatsal bir değer arz etmeyen bu yapılar, İslam cami mimarisinin oluşum ve gelişiminde, hatta cami planının ve formunun yapısal unsurlarıyla teşekkülü noktasında büyük önem arz etmektedirler. İlk İslam camileri, planları ve formel yapılarıyla daha sonra kurulacak camilere örneklik etmişlerdir. Sürekli genişletmeye müsait bir yapıya sahiptirler. Bir veya iki cephenin duvarını kaldırıp geriye çekmek, gölgeliğe yeni sütunlar ilave etmek, çok kolay bir genişletme yöntemidir. Zamanla artan cemaate paralel olarak, camilerde sürekli genişletme ihtiyacının duyulması, bu yapı tarzını Müslümanların gözünde ideal bir model kılmış olmalıdır. Hipostil yapı tarzı, eski Mısır mimarisinde ve Sasani dönemi İran'ın taht salonları ile apadanalarında yaygın olarak kullanılan bir modeldir. Bazıları hipostil yapı modeli konusunda, Müslümanların adı geçen eski uygarlık alanlarından etkilenmiş olabileceğini belirtmektedirler.[15] Bu hususta henüz kesin bilgiler sunabilecek durumda değiliz. Ancak burada söz konusu yapı tarzının kaynağını, sadece eski Mısır ve İran'daki çok sütunlu yapılarda aramak yerine, Roma mimarisindeki sütunlu yapısal unsurların ve Araplar tarafından gölgelik olarak kullanılan sakifelerin de bu modele ilham kaynağı olabileceğini hatırlatmak isteriz.[16] Bize göre, hipostil yapı tarzı, keşfi çok zor bir model değildir. Basit bir ilham kaynağı ve muhakeme ile bulunabilecek bir düzenleme olarak gözükmektedir. O. Grabar ilk İslam camilerinde gördüğümüz hipostil yapı modelini tek tek ögeleri itibarıyla başka sanat geleneklerine dayansa bile, kompozisyon olarak özgün bir düzenleme olarak görmektedir.[17]

[13] M. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 234-235; T. Burckhardt, "İslam Sanatının Esasları", çev. H. Önkal, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, (İstanbul 1989), sayı: 1, s. 49; N. Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, Ankara 1994, s. 17-18; Can, *Kur'an'ın Penceresinden Vahiy*, s. 1-6, 53-54; M. Yıldırım, "Türk İslam Estetiğinin Temel Referansları", *Yeni Türkiye*, (Ankara 2002), sayı: 46, s. 16-17.

[14] İslam toplumunda bugün sanat uğraşılarına yönelik soğuk, mesafeli duruşun geri planında, biraz da bu sözünü ettiğimiz problemli konu vardır. Hâlâ pek çok Müslüman, sanat için yapılan harcamaların önemli bir kısmını israf kapsamında görmektedir. Bu hassasiyete, belirli bir ölçü ve denge içinde haklılık vermek mümkündür. Örneğin İslam toplumunun temel hayati ihtiyaçlarının karşılanmasını tehdit edecek boyutta, sanat uğraşılarına kaynak ve emek ayrılması, pek makul karşılanmayabilir. Bunu anlamak kolaydır. Zira bir üstyapı kurumu olan sanatın sağlıklı altyapılar üzerine binâ edilmesi gerekir.

[15] A. Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, İstanbul 1992, s. 252; O. Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, çev. N. Yavuz, İstanbul 1988, s. 89.

[16] Can, "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış", s. 102.

[17] Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, s. 161.

İlk İslam camilerinde yer alan minber, mihrap, minare ve maksure gibi yapısal unsurlar, cemaatle ibadetin, daha genel bir ifadeyle, caminin yüklendiği misyonun doğurduğu ihtiyaçların zorlamasıyla ortaya çıkmış ögelerdir. Bu unsurlar, fonksiyonel olmanın yanında simgesel değeri de haizdir. Batılı araştırmacıların çoğu, ileride detaylı şekilde işaret edeceğimiz üzere, adı geçen unsurların Hıristiyan mabetlerindeki benzer unsurlardan etkilenilerek ortaya çıktıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşte belirli ölçüde haklılık payı vardır. İslam sanatının geçirdiği tarihî süreçte bu iddiayı kısmen doğrulayan bilgi ve bazı işaretler de bulmak mümkündür;[18] ancak, olayı bir taklit, bir ödünç alma olarak görmenin ötesinde benzer misyona, fonksiyona sahip iki farklı din mabedinin bazı yapısal unsurlar noktasında tabii benzeşmesi olarak algılamak, daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Konuyu biraz daha açmak gerekirse, kiliselerin kürsüleri ve çan kuleleri olmasa da Müslümanlar, bir süre sonra çevrelerindeki çeşitli yapısal unsurlardan veya nesnelerden ilham alarak minber ve minare yapmayı pekâlâ başaracaklardı.[19] Çünkü önlerinde böyle bir ihtiyaç vardı ve bu ihtiyaç gün geçtikçe de güçleniyordu.

Emevilerle birlikte İslam sanatında ve mimarisinde önemli bir gelişim ve değişim süreci yaşanmıştır. Emevi sanatı ve mimarisi esas itibarıyla, devşirmeci bir karaktere sahiptir. Bu dönem, İslam sanatının oluşum dönemini ifade etmektedir. Ekonomik olarak belirli bir doygunluğa ve zenginliğe erişen, bunun yanında fetihle birlikte, San'a, Kudüs, Şam, Halep ve İskenderiye gibi antik Roma ve Helenistik sanat geleneğinin seçkin sanat ürünleriyle donatılmış şehirleri gören Müslümanlar, biraz da Hıristiyan Batı'ya karşı prestij kazanmak adına sanat alanına, öncelikle de mimarlık alanına, büyük kaynak ve emek ayırmışlardır. Nitekim, I. Velîd dönemi yoğun inşâ faaliyetlerine sahne olmuştur. Onun zamanında pek çok önemli yapı yapılmıştır. Şam Umeyye Camii onun zamanında inşâ edilmiş, Mescidu'n-Nebi ve Mescidu'l-Haram da onun tarafından genişletilerek yeniden binâ edilmiştir.

İnşâ faaliyetlerini genellikle Hıristiyan ya da yeni İslam olmuş Hıristiyan kökenli Roma ve Helenistik yapı geleneğini iyi bilen ustalar yürütmüştür. Örneğin Kubbetu's-Sahrâ', Mescidu'l-Aksâ' ve Şam Umeyye Camii'nin inşâsında Hıristiyan ustaların çalıştırıldığı anlaşılmaktadır.[20] Elimizde hiçbir bilgi mevcut olmasa

[18] Nitekim, Mescidu'n-Nebi'ye Bakumu'r-Rûmî isimli Anadolulu Hıristiyan bir usta tarafından yapılan üç basamaklı ahşap minberle ilgili haberde bazı Müslümanların kiliselerdeki kürsüleri örnek olarak gösterdikleri zikredilmektedir. Bkz. İbn Sa'd, *Ṭabaḳātu'l-kubrā*, s. 250; J. Sauvaget, *La Mosquée Omeyyade de Médine*, Paris 1957, s. 139; Can, *İslâm'ın Kutsal Mabetleri*, s. 101.

[19] Nitekim, N. Çam da konu ile ilgili olarak tezimizi güçlendiren bir yorumda bulunmaktadır. Bkz. *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 159.

[20] K.A.C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Middlesex 1958, s. 45; H. Ziya Ülken, *İslâm Sanatı*, İstanbul 1948, s. 47; S.K. Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, İstanbul 1984, s. 19; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 255. S.M. Stern, fetihlerden sonra gayri müslim eski ustaların inşâ faaliyetlerine yoğun bir şekilde devam ettiklerini belirtmektedir. Bkz. S.M. Stern, "The Constitution of the Islamic City", *The Islamic City*, ed. A.H. Hourani-S.M. Stern, Oxford 1970, s. 30.

bile, hâlen bu eserlerde görülen Helenistik süslemelerin o günkü Müslümanlar tarafından yapılabilmesi mümkün gözükmemektedir. Yine kaynaklardan öğrendiğimize göre I. Velîd tarafından yenilenen Mescidu'n-Nebi'nin inşâsına Bizans, hem malzeme yardımında bulunmuş, hem de inşaatta çalışmak üzere çok sayıda işçi göndermiştir.[21] II. Hakem de Kurtuba Ulu Camii süslemeleri için Bizans kralından mozayikçiler göndermesini istemiştir. G. Marçais'in belirttiğine göre, gelen mozayikçiler orada öğrenciler de yetiştirmiştir.[22] Emeviler zamanında yenilenen Kûfe Camii ile Dâru'l-İmâra'sının ise İranlı ustalara yaptırıldığı belirtilmektedir.[23] Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu durum pek şaşılacak bir şey olmamalıdır. Zira mimarlık alanında yeterli birikimi olmayan bir toplumun kısa vadede başka bir seçeneği de yoktur. Bunun yanında hatırlamak gerekir ki, Emeviler idari, askerî ve ekonomik kurumlarını teşkil ederken de Bizans'ın birikiminden ve tecrübesinden faydalanmayı tercih etmişlerdir.

Bu dönemin imar faaliyetlerinde dikkati çeken bir başka husus, devşirme malzeme kullanımıdır. Pek çok yapıda, yörede mevcut harap eski yapıların malzemeleri devşirilerek kullanılmıştır. Bazen camiler eski antik mabetlerin yerine kurulmuş[24] ve inşâ işinde eski yapının malzemelerinden istifade edilmiştir. Örneğin Şam Umeyye Camii, yerine kurulduğu kilisenin malzemeleriyle inşâ edilmiştir. Hatta bazı rivayetlere göre eski mabedin bazı unsurları aynen korunmuştur.[25] Yine Kubbetu's-Sahrâ' ile Fustat Amr, Kayravan Seydî Ukbâ ve Kurtuba Ulu camiilerinde özellikle sütun, sütun başlıkları ve kemer inşâsında antik yapılardan faydalanıldığı anlaşılmaktadır.[26] Bölgedeki antik malzemenin bolluğu ve çekiciliği, emek ve zamandan yapılan tasarruf, Müslümanları pratik bir yol olarak gözüken devşirme malzeme kullanımına sevk etmiş olmalıdır.

Emevi dönemi yapılarında genel olarak Roma, Helenistik, Bizans ve Suriye'nin yerli yapı geleneklerinin etkileri görülmektedir. Daha az yoğunlukta ise Doğu mimarisine, özellikle de Mezopotamya ve İran yapı geleneklerine dayandırılabilecek etkiler seçilmektedir. Yapıların Hıristiyan veya yeni İslam olmuş Bizanslı ustalara inşâ ettirilmesi, bol miktarda devşirme malzeme kullanılması ve antik mimarinin etkileyici ihtişamı, Emevi mimarisindeki antik etkileri kaçı-

[21] İbnu'l-Esîr, *İslam Tarihi*, IV. 477; Yâkût, *age.*, IV. 87; Can, *İslâm'ın Kutsal Mabetleri*, s. 94.

[22] G. Marçais, *L'Art de l'Islam*, Paris 1946, s. 94.

[23] P.K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. S. Tuğ, İstanbul 1980, I. 239; Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, s. 66.

[24] Yetkin, *İslam Mimarisi*, Ankara 1959, s. 9, 16, 53; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 254, 255; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 165, 182, 183.

[25] Creswell, *Early Muslim...*, s. 165; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 168. İslam mimarisinde devşirme malzeme kullanımı esasen fethin ilk yıllarında başlamıştır. Örneğin Kûfe Camii'nin gölgeliğini taşıyan sütunlar Sasani yapılarından alınmış, yine eski Medâ'in şehrinin kapıları da yerlerinden sökülerek Kûfe'ye taşınmıştır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *İslam Tarihi*, II. 484; Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, I. 239.

[26] G. Marçais, *Tunis et Kairouan*, Paris 1937, s. 14; S. K. Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 17; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 256, 257; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 173, 183-184; Ülken, *İslâm Sanatı*, s. 53, 103; Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, s. 81

nılmaz ve güçlü kılmıştır. Hıristiyan bir ustanın, yapıyı Müslümanlar için yapsa bile, mevcut mimari birikimlerini eserine taşıması son derece normal bir durumdur. Bu ustanın bir süre önce İslam'a girmiş olması da fazla bir şey ifade etmez. Zira din değiştirmek elbise değiştirmek gibi değildir. İnsan din değiştirirken eski bilgilerini, tecrübesini ve alışkanlıklarını beraberinde taşımakta ve çok uzun süre sonra yeni bilgi, değer ve tecrübelere sahip olabilmektedir.

Emevi yapılarından Kudüs'te kurulmuş olan Kubbetu's-Sahrâ' ve Mescidu'l-Aksâ', plan özellikleri ve formel yapılarıyla antik geleneği en fazla yansıtan yapılardır. Kubbetu's-Sahrâ' yuvarlağa yaklaşan poligonal planıyla, bölgede mevcut rotond tarzı kiliselerin planından etkilenmiş gözükmektedir.[27] Mescidu'l-Aksâ' ise kökü Roma mimarisine dayanan erken Hıristiyan bazilikalarının üç nefli planı örnek alınarak inşâ edilmiştir.[28] Şam Umeyye Camii, planlama olarak ana hatlarıyla, ilk örneğini Medine'de Mescidu'n-Nebi'de gördüğümüz; kıbleye paralel sahınlı enine gelişmiş mekân düzenlemesini yansıtmaktadır. Ancak, kıbleye paralel sahınları tam ortada dikine kesen transeptin mevcudiyeti, Medine geleneğine biraz aykırı bir durum teşkil etmekte ve antik yapı geleneğindeki transeptli düzenlemeleri hatırlatmaktadır.[29] Kayravan Seydî Ukbâ ile Kurtuba Ulu camileri ise, esas itibarıyla, hipostil yapıları ve enine gelişmiş harimleriyle, Medine geleneğine yaklaşmakla birlikte, dikine gelişmiş sahın düzenlemeleriyle farklılaşmaktadır. Emevi saraylarından bazılarının, özellikle de Mişattâ'nın, Suriye yöresindeki erken Hıristiyan yapılarından etkilendiği,[30] Kûfe'deki Dâru'l-İmâra'nın ise Medâ'in'deki Sasani imparatorluk sarayı örnek alınarak yapıldığı kaydedilmektedir.[31] Bunlara ilaveten, Emevi yönetimi tarafından Güney Suriye'de kurulmuş Aynu'l-Câr şehri de, planlama anlayışı bakımından Roma ordugâhlarına çok benzemektedir.[32]

Emevi dönemi yapılarını tahlile, mimari ögeler ve dekorasyon bakımından yöneldiğimizde ise şu tespitleri yapmak mümkündür. Tarihî kaynaklara göre, I. Velîd Şam Umeyye Camii'ni yaptırırken, yerindeki eski mabedin köşe kulelerini yıktırmayarak, bu unsurları caminin minareleri olarak kullanmıştır. Daha sonra adı geçen minarelerden kuzeydekiler yıkılmış, güneydekiler de yenilenmiştir. Şam Umeyye Camii'nin ilk minarelerine benzerlik arz eden sonraki iki minaresi ile Kayravan Seydî Ukbâ Camii'nin kule şeklindeki minaresi ve bunları takip eden diğer kule minarelerin kaynağı, Roma mimarisinden Hıristiyan

[27] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 27; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 256; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 175.

[28] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 16; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 255; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 182.

[29] Creswel, *A Short Account*, s. 51-52; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 166.

[30] Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 108.

[31] Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, I. 239; H.İ. Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İ. Yiğit ve S. Gümüş, İstanbul 1985, II. 236; Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, s. 66.

[32] Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, s. 13, 14, 101, s. 231 (şekil 54); F. Erkoçoğlu, *Emeviler Dönemi Bilim-Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 2003, s. 155.

yapılarına taşınmış gözetleme ve çan kulelerine bağlanmaktadır.[33] Şam Umeyye Camii, Mescidu'l-Aksâ', Kubbetu's-Sahrâ' ve Kurtuba Ulu Camii'nde, antik mimariye ait korint, kompozit ve Greko-Romen tarzlarında sütün başlıkları kullanılmıştır.[34] Yine Şam Umeyye ve Kurtuba Ulu camilerinde gördüğümüz üçlü kapı sistemleri ile Şam Umeyye Camii'nin giriş cephesine yerleştirilmiş üçgen alınlık da, antik mimariyi hatırlatmaktadır. Bazıları Şam Umeyye Camii, Mescidu'l-Aksâ' ve Kurtuba Ulu Camii'nin çift katlı kemerlerini, Roma mimarisinin çift katlı su kemerlerine benzeterek, bu tekniğin bir Roma etkisi olabileceğini söylemektedir.[35] Kimileri ise bu tekniği, devşirme sütun boylarının yetersizliğini gidermek için bulunmuş pratik bir çözüm olarak algılamaktadır.[36] Yine Şam Umeyye, Kayravan Seydî Ukbâ ve Kurtuba Ulu camilerinde görülen atnalı şeklindeki taşkın kemerin, İslam öncesi Mezopotamya, Suriye ve Hindistan ile Emevi öncesi İspanya'sında da bilindiği,[37] Seydî Ukbâ ve Kurtuba Ulu camilerinde görülen tromp, süsleyici niş ve dilimli kemer gibi unsurların da eski İran mimarisinde kullanılan ögeler olduğu belirtilmektedir.[38] S.K. Yetkin ise, bize pek sağlıklı gelmemekle birlikte, Kurtuba Ulu Camii'nde gördüğümüz damarlı kubbenin kaynağını, bu kubbe tarzının Büyük Selçuklu camilerinde ustaca kullanıldığını belirterek Doğu'da aramaktadır.[39]

Emevi dönemi süslemelerindeki bitki unsurları daha çok Suriye ve Mısır Hıristiyan sanatının repertuarından alınmıştır. Akantus, kenger, asma ve kıvrımlaşan saplar en yaygın bitkisel unsurlardır. Dalgalanan kordela, daireler içine alınmış gülbezekler ve üçgen motifleri gibi unsurlar ise Sasani kaynaklıdır.[40] Bizans'ın Roma ve Helenistik gelenekten devraldığı mozayik süsleme tekniği, Şam Umeyye Camii, Mescidu'l-Aksâ' ve Kubbetu's-Sahrâ' ile bazı Emevi saraylarında yoğun olarak yer almıştır. Özellikle Şam Umeyye Camii'nin natüralist karakterli mozayik süslemeleri çok ünlüdür. Adı geçen yapılardaki süslemeler, genel olarak Helenistik bir üslûbu yansıtmakla birlikte, süslemelerde Mezopo-

[33] Creswell, *Early Muslim...*, s. 38; H. Saladin, *Manuel d'Art Musulman*, Paris 1907, s. 26; J. Bloom, *Minaret Symbol of Islam*, London 1989, s. 11; D. Kuban bu minare tipinin Roma ve Bizans yapı geleneğinde mevcut kule formundan alınmış olmakla birlikte, zaman içinde caminin formel yapısına uyumlu bir unsur hâline getirildiğini söylemektedir. Bkz. D. Kuban, *Muslim Religious Architecture*, Leiden 1974, s. 7.

[34] Creswell, *Early Muslim...*, s. 165; Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 18,19; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 255; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 167, 173, 184; H. Stierlin, *Die Welt der Araber*, Beyrut 1981, s. 42, 43, 45, 47 ve 48.

[35] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 60; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 190; G. Mandel, *İslam Sanatını Tanıyalım*, çev. S. Turunç, İstanbul 1982, s. 12.

[36] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 60-61; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 190.

[37] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 19-20.

[38] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 23; Bloom, "On The Transmission of Designs in Early Islamic Architecture", *Muqarnas X: An Annual on Islamic Art and Architecture*, ed. M.B. Sevcenko, Leiden 1993, s. 22.

[39] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 55-56.

[40] Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 139.

tamya, İran ve Mısır kaynaklı motifler ve tasarımlar da seçilmektedir. Örneğin Şam Umeyye Camii'nde, mozayik süsleme panoların altında ve üstünde, birbirine paralel şekilde yerleştirilmiş geniş bir şerit içinde yer alan sekiz yapraklı rozetler, Asur sanatından alınmıştır.[41] Bunun yanında, Kubbetu's-Sahrâ' süslemelerinde görülen simetrik kanatlı hayvanlar, dalgalı kurdelalar ve inci dizilerini hatırlatan çerçeveler, Sasani süsleme geleneğini hatırlatmaktadır.[42] Yine Şam Umeyye Camii'nin süslemelerinde görülen perspektif anlayışının, Bizans sanatında da mevcut olmasına karşın, kök itibarıyla, Doğu sanatına ait bir özellik olduğu kaydedilmektedir.[43] Emevi sarayı Kusayr-ı Amra süslemelerinde ise Yunan mitolojisinden, Roma ve Helenistik gelenekten alınmış unsurların yanında, Sasani resim sanatının etkileri de görülmektedir. Örneğin eski Yunan mitolojisinden alınmış, iri gözlü, kalkık burunlu bir kadın figürü, Suriyeli Venüs'ü; kanatlı bir cupid ise Romalıların aşk meleğini betimlemekte; İslam'ın o günkü büyük düşmanlarını gösteren altı kişinin resmini muhtevi tablo ise Sanani etkileri arz etmektedir.[44] Bir başka Emevi sarayı olan Kasru'l-Hayri'l-Ğarbî süslemelerinde de Bizans, Greko-Romen ve Sanani etkileri yan yana bulunmaktadır.[45] Mişatta Sarayı'nda ise süsleme ögeleri genel olarak Helenistik olmakla birlikte, süslemelerde yer alan grifon ve sfenksler Mezopotamya ve Mısır sanatında; üçgen tasarımlar ve gülbezekler de Sasani sanatında bilinen ve yaygın olarak kullanılan unsurlardır. Mişattâ süslemelerinde seçilen hayvan motifleri ise, Orta Asya hayvan üslûbuna benzerlik arz etmektedir.[46] Yine Emevi saraylarında görülen sağır kemerler de Sasani geleneğini hatırlatmaktadır.[47] Ayrıca Kusayr-ı Amrâ, Hırbetu'l-Mefcer ve Hirbetu'l-Minye gibi Emevi saraylarının taban döşemelerinde, Geç Helenistik ve Bizans tarzı mozayik süslemeler yer almıştır.[48] Kasru'l-Hayri'l-Ğarbî ile Hırbetu'l-Mefcer Sarayı'nda ise Mezopotamya ve Sasani geleneğini yansıtan stuk heykeller bulunmuştur.[49]

Emevi dönemi sanatının, mimarlık dışında kalan diğer alanlarına ait sanatsal oluşum ve gelişmeler konusunda, ne yazık ki çok az bilgiye sahip bulunuyoruz. Mevcut bilgiler ışığında bir şeyler söylemek gerekirse, el sanatlarında da mimarlıkta olduğu gibi yerel Helenistik ve Bizans etkileri ile Mezopotamya

[41] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 15.

[42] Marçais, *Tunis et Kairouan*, s. 31; Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 29; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 174; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 256.

[43] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 15.

[44] Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 106-107; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 180.

[45] Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 107; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 258. M. Hattstein-P. Delius, *Islam Art and Architecture*, Cologne 2000, s. 85

[46] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 45, 46; "Emevi Sanatı", *Meydan Larousse*, İstanbul 1981, VI. 238.

[47] *Meydan Larousse*, agmad., s. 238; H. Stierlin, *Die Welt der Perser*, Beyrut 1980, s. 51.

[48] Y. Demiriz, "Erken İslam Sanatı", http://www.istanbul.edu.tr/Bolumler/guzelsanat/islamsanati.html, s. 3; A.C. Beksaç, "Emeviler, F. Sanat" mad., *DİA*, İstanbul 1995, XI. 107.

[49] Hattstein-Delius, *Islam Art and Architecture*, s. 83; Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, "resim ve şekiller", no: 79-84; Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 181.

ve İran etkilerinin iç içe olduğunu, özellikle seramik işlerinde Mezopotamya ve İran etkilerinin ağır bastığını söyleyebiliriz.[50]

Emevi sanatıyla ilgili tahlilimizi bitirirken, söylediklerimizden Emevi sanatının ve mimarisinin hiçbir özgün yanının bulunmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Daha evvel işaret ettiğimiz üzere, bu dönemin sanatı ana hatlarıyla, yaratıcı olmaktan çok, derlemeci bir karaktere sahiptir. Bununla beraber şu da bir gerçektir ki, bu dönem aynı zamanda sanat ve mimarlık alanında bir kavrayış, bir arayış ve oluşum dönemidir. Gerek planlama, gerekse tezyinat alanında bazı özgün arayışlar da söz konusudur. Örneğin Basra, Kûfe ve Fustat Amr camileri eski özgün formlarını koruyarak yeniden inşâ edilmiştir.[51] Şam Umeyye Camii'nin geometrik kompozisyonlar içeren ajurlu pencere kafesleri, Kayravan Seydî Ukbâ Camii'nin minber panolarında yer alan geometrik süslemelerle yine Kayravan Camii mihrap kubbesinde ve Mişatta Sarayı'nda görülen bitkisel süslemeler, daha sonraları Batılılar tarafından arabesk diye adlandırılacak süsleme anlayışının ön örneklerini teşkil etmektedir.[52] Yine çoğu kişi tarafından İslam tezyinatının belirgin özellikleri arasında sayılan, boşluktan korkarcasına tüm satıhları süsleme anlayışı da ilk örneklerini Emevi tezyinatında vermeye başlamıştır.[53]

Abbasi dönemi sanatı bir anlamda Emevi sanatının devamı niteliğinde olup, daha çok eski Mezopotamya, İran ve Orta Asya etkilerine maruz kalmıştır. İslam sanatının oluşumu Abbasiler zamanında hız kazanmış ve bu dönemde Emevi dönemine oranla, daha özgün sayılabilecek sanat ürünleri verilmiştir. Mimarlık alanında yapı çeşidi artmış, repertuara türbe, medrese ve ribat gibi yeni yapı türleri eklenmiştir. Süsleme ve el sanatlarında da yeni sanat uğraşıları ortaya çıkmıştır. Tasvir alanındaki kısmi yasaklamanın doğurduğu boşluğu doldurma çabasının da etkisiyle, Arap yazısına kaligrafik bir karakter kazandırılarak, hat diye isimlendirilen yeni bir tezyinî unsur yaratılmıştır. Hat sanatından bir müddet sonra ise bazı yorumlarla tasvir alanındaki kısıtlamayı aşabilen minyatür sanatı karşımıza çıkmıştır.

Abbasi yapıları, taşı tercih eden Emevi yapılarının aksine, coğrafi şartlara ve biraz da Mezopotamya, İran yapı geleneğine bağlı kalarak kerpiç ve tuğla ile yapılmıştır. Devşirme malzeme kullanımı, dozu düşmekle birlikte, bu dönemde de devam etmiştir. Abbasi döneminde artık Müslüman mimarlar yetişmiş olmalı ki, kaynaklarda pek yabancı ustaların adı geçmemektedir. Abbasilerin başkenti Bağdat, Mezopotamya ve İran'da çok eskilerden beri bilinen yuvarlak şehir geleneğinde inşâ edilmiştir. Yine bu dönemde kurulan Rakka şehri de kısmen yuvarlak planlı bir düzenleme anlayışına sahiptir.[54]

[50] Beksaç, "Emeviler, F. Sanat" mad., XI. 107.
[51] Geniş bilgi için bkz. Can, "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış".
[52] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 15, 24, 26 ve 45'te yer alan şekiller.
[53] Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 140; *Meydan Larousse*, agmad., s. 238.
[54] Creswell, *A Short Account*, s. 163-170, 183-187; Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, s. 84-88, 100, s. 215 (şekil 39), s. 216 (şekil 40), s. 226 (şekil 49).

Abbasi camilerinin büyük çoğunluğu, ilk olarak Medine'de Mescidu'n-Nebi'de ortaya çıkan ve sonra Irak ve Mısır topraklarında kurulmuş ordugâhların camilerinde devam edip gelen hipostil yapı modeline sahiptir. Kale duvarlarını andıran heybetli, müstahkem dış duvarları ise İran yapı geleneğinden etkilenmişe benzemektedir. Samerrâ Ulu ve Ca'feriye Ebû Dulef camilerinin helezonik bir rampa ile çıkılan spiral minarelerine bölgede mevcut eski Ziggurat'ların ilham kaynağı olduğu belirtilmektedir.[55] Abbasi sanat geleneğini Mısır'a taşıyan Tolunoğulları, Katâ'i'de (Fustat) inşâ ettikleri caminin minaresini de malviya tipine benzetmişlerdir. Abbasi sarayları genel olarak İran saray yapılarından etkilenmişe benzemektedir. Emevi saraylarının aksine Abbasi sarayları, İran sarayları gibi, daha büyük boyutlu ve daha çok sütünu muhtevidir.[56] Cevsaku'l-Hâkânî'nin Bâbu'l-Amme ismiyle bilinen kısmı Ktesifon'daki (Medâ'in) Tâk-ı Kisrâ'ya benzediği için 'Arapların Ktesifonu' diye adlandırılmıştır.[57] Yine İran mimarisinin ana unsurlarından olan eyvan; Uhaydır, Cevsaku'l-Hâkânî ve Balkuvara gibi en önemli Abbasi saraylarında sevilerek kullanılmıştır.[58] Daha sonra Büyük Selçuklular döneminde eyvan, cami mimarisine de dahil edilecektir. Örneğin Isfahan, Ardistan ve Zevvare mescid-i cumaları eyvanlı yapılardır. Abbasi devletinde özellikle ordu içinde önemli bir rol üstlenen Türkler de, İslam sanatına sivri kemeri taşımışlardır.[59] Tolunoğlu Ahmet Camii ile Uhaydır ve Cevsaku'l-Hâkânî sarayları sivri kemerin kullanıldığı yapılardır. Tunus topraklarında kurulmuş askerî nitelikli Sus Ribatı'nın ise genel düzenleme bakımından Bizans tabyalarına benzediği belirtilmektedir.[60]

Abbasi dönemi süslemelerine gelince, bu dönem süslemeleri daha çok alçı ve stuk tezyinat ile genellikle saraylarda gördüğümüz renkli freskler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunlara tuğla süslemeleri de ilave etmek gerekir. Stuk ve alçı tezyinat eski Mezopotamya ve İran sanatında önemli bir yere sahiptir.[61] Bu gelenek aynı coğrafya üzerinde hükümran olan Abbasilere de intikal etmiştir. Stuk tezyinatın en güzel örnekleri Samerrâ yapılarında verilmiştir. Samerrâ yapılarındaki stuk tezyinatı, Herzfeld üç aşamalı bir gelişim seyri içinde göstermektedir.[62] Süslemeyi oluşturan motiflerin somuttan soyuta doğru yöneldiği bu gelişim seyrinde, motiflerin yer aldığı bazı kare ve sekizgen çerçeve-

[55] Creswell, *A Short Account*, s. 278-279; Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., *DİA*, İstanbul 1988, I. 51; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 260; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 198.

[56] Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., s. 50; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 260-261; Stierlin, *Die Welt der Araber*, s. 52; Stierlin, *Die Welt der Perser*, s. 26, 51.

[57] Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 114.

[58] Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 113, 114; Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., I. 50, 51, 53; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 261.

[59] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 107-108; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 117-118; Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, s. 264.

[60] Saladin, *Manuel d'Art Musulman*, s. 47.

[61] Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 103; Ülken, *İslâm Sanatı*, s. 62; Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., I. 52.

[62] Creswell, *A Short Account*, s. 52, 58, 289-290; Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 103-105.

ler Sasani etkisini yansıtmaktadır.[63] Gelişimin son aşamasında görülen eğri kesim tekniği ise Türk etkisini akla getirmektedir.[64] Abbasi dönemi stuk tezyinatı, Samerrâ yapıları dışında diğer önemli örneklerini Fustat Tolunoğlu Ahmet Camii ile Nayin Camii'nde vermiştir. Fresklerde ise pek çok etki seçilmektedir. Örneğin Cevsaku'l-Hâkânî'nin fresklerinde, Sasani sanatından gelen inci dizili çerçeveler içine yerleştirilmiş kuş ve diğer hayvan figürleri ile Geç Helenistik sanattan alınmış, bereket boynuzu şeklindeki akantus yaprakları arasına oturmuş insan, kuş ve koşan hayvan figürlü kompozisyonlar, kuvvetli Uygur sanatı etkileri taşımaktadır. Özellikle kompozisyon içindeki iki rakkase figürü, bariz şekilde Uygur resim sanatını yansıtmaktadır.[65]

Abbasi dönemi diğer süsleme ve el sanatlarından seramik, maden, ahşap, cam, dokuma, minyatür ve tezhip gibi alanlarda da, genel olarak Mezopotamya, İran ve Orta Asya etkileri egemen olmuştur. Çok az olarak Geç Helenistik ve Bizans etkileri de seçilmektedir. Örneğin cam işlerinde Bizans ve Sasani tesirleri yan yana bulunmaktadır.[66] İslam'ın yayıldığı dönemlerde Irak ve İran'ın kuzey ve kuzeydoğu bölgelerinde gelişmiş bir maden sanatı geleneğinin mevcut olduğu bilinmektedir.[67] Emeviler zamanında Suriye etkilerini de içine alan bu gelenek, Mezopotamya, İran ve Bizans etkileriyle birlikte Abbasiler tarafından tevarüs edilmiştir. Abbasi döneminde epey gelişmiş olan seramik sanatı motif ve teknik olarak Mezopotamya, İran, Mısır ve Orta Asya etkileri göstermektedir.[68] Ahşap işlerinde Türk ve Sasani etkileri seçilmektedir. Örneğin Kayravan Seydî Ukbâ Camii'nin minberinde, hayat ağacının ucundaki kıvrık iki yaprak, Sasani sanatındaki çifte kanat motifinin stilize edilmiş hâlini hatırlatmaktadır.[69] Abbasi dönemi ağaç işlerinde görülen eğri kesim tekniği ise Türk etkisine işaret etmektedir.[70] Abbasi dönemi dokuma örneklerinde Sasani ve Türk; minyatürlerde de Türk etkileri yanında Geç Helenistik ve Bizans etkileri hissedilmektedir.[71]

Görüldüğü gibi Emevi döneminden Abbasi dönemine geçiş, İslam'ın siyasal ve sosyal tarihinde olduğu gibi, sanat ve mimarlık alanında da çok önemli sonuçlar doğurmuştur. Emeviler dönemi sanatında daha çok Roma, Helenistik ve Bizans etkileri ağır basarken, Abbasiler döneminde durum, Mezopotamya, İran ve Türkler eliyle taşınan Orta Asya etkileri lehine gelişmiştir. Bu mukayese bir

[63] Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., I. 52.
[64] Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 146-148; Demiriz, "Erken İslam Sanatı", s. 4; Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., I. 52, 55.
[65] Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., I. 51-52.
[66] Hattstein-Delius, *Islam Art and Architecture*, s.154-155
[67] Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., I. 55; Hattstein-Delius, *Islam Art and Architecture*, s.196.
[68] Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., I. 54-55; Ülken *İslâm Sanatı*, s. 94; Hattstein-Delius, *Islam Art and Architecture*, s. 120-121
[69] Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., I. 55.
[70] Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, s. 148; Demiriz, "Erken İslam Sanatı", s. 55.
[71] Ş. Yetkin, "Abbasiler, F. Sanat" mad., I. 55-56.

anlamda iki devletin yönetim merkezlerinin belirlediği, farklı uygarlık izleri taşıyan iki farklı coğrafyanın karşılaştırılması niteliğindedir.

Abbasi sanatında Emevi sanatında gördüğümüz derlemeci karakter giderek zayıflarken, özellikle de tezyinat alanında yaratıcı ve sentezleme yeteneği güçlenmiş yeni bir sanat anlayışı belirmeye başlamıştır. Emevi sanatında sentezleme yeteneği oldukça zayıf kalmış, başka sanat anlayışlarından alınan etkilerin çoğu Emevi sanatı içinde eritilememiştir.

9. yüzyılın başından itibaren Abbasi sanatında, özellikle de dekoratif sanatlarda bir değişimin yaşandığı gözlenmektedir. Bir taraftan resim ve heykelin Emeviler döneminde tanık olduğumuz tezyinat alanındaki ağırlığı giderek azaltılmış, diğer taraftan tezyinatı oluşturan motifler, tedrici bir şekilde somuttan soyuta doğru yönelmiş bir stilizasyona maruz kalmaya başlamıştır. Bu gelişmelere paralel olarak tezyinat alanında yeni arayışlar baş göstermiş, buna ilaveten özellikle ve öncelikle dinî yapılarda canlı varlıkların tasviri tedrici bir tarzda dışlanırken,[72] Kur'an'ın da dili olan Arap yazısının harfleri, hat ismiyle tanımlanan yeni bir tezyinî öge olarak süsleme repertuarına katılmıştır.

İstisnaları göz ardı edip genelleme yaparak özetlemek gerekirse, ilk dönem Müslümanları karşılaştıkları eski sanat ve mimarlık anlayışlarına ait sanat ürünleriyle olumlu bir ilişki mantığı benimsemişlerdir.[73] Onlar eski sanat anlayışlarının güzelliklerinden etkilenmiş, gerek inşâ tekniği, gerek planlama, formel düzenleme, gerekse mimari ve dekoratif ögeler bağlamında, pek çok unsuru seçerek kendi sanat ve mimarlık anlayışına dahil etmişlerdir. Eski sanat ve mimarlık anlayışlarıyla, özellikle de Hıristiyan Batı'nın sanat ürünleriyle sürekli tatlı bir rekabetin içinde olmuşlardır.[74]

Hz. Muhammed ve dört halife dönemi, daha önce işaret ettiğimiz üzere, sanat ve mimarlık faaliyetlerinin pek öne çıkmadığı ve etkilenmelerin yok dene-

[72] Emeviler zamanında gördüğümüz tasvir konusundaki büyük hoşgörünün özellikle saray yapılarında ortaya koyduğu erotik nitelikli tasvir örnekleri, din bilginlerini ve muhafazakâr Müslümanları oldukça rahatsız etmiş ve bu rahatsızlık Abbasiler döneminde adı geçen alandaki toleranslı bakışı zayıflatmış olmalıdır.

[73] Olumlu ilişkiye örnek vermek gerekirse fethedilen şehirlerdeki eski mabetler hiçbir sakınca görülmeden camiye çevrilmiş, hatta bazıları bir süre ortaklaşa kullanılmıştır. Bkz. Creswell, *Early Muslim...*, s. 12; Kuban, *Muslim Religious*, s. 13, 21; Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, II. 407; R. Ettinghausen, "The Man-Made Setting", *The World of Islam*, ed. B. Lewis, London 1980, s. 63. Yine bir haberde Fustat Amr Camii'ne Nubi'a bölgesinin Hıristiyan kralı tarafından bir kiliseye ait kürsü hediye edildiği ve Müslümanların hiçbir beis görmeden bu kürsüyü minber olarak kullandıkları nakledilmektedir. Bkz. Ülken, *İslâm Sanatı*, s. 39.

[74] Büyük bir imar faaliyetine girişen Emevi halifesi I. Velîd'in Suriye'deki Hıristiyan kiliselerinden daha güzel eserler yaptırmak arzusuyla hareket ettiği belirtilmektedir. Bkz. Creswell, *Early Muslim...*, s. 45; Çam, *İslâm'da Sanat Resim ve Mimarî*, s. 170-171. O. Grabar ve R. Ettinghausen de Abdulmelik'in Kubbetu's-Sahrâ'yı bir üstünlük sembolü olarak inşâ ettirdiğini belirtmektedir. Bkz. Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, s. 51; Ettinghausen, "The Man-Made Setting", s. 61. Emevi döneminde gördüğümüz bu ruh hâlinin çağlar boyu devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim, büyük mimarımız Mimar Sinan'ın da Ayasofya'yı gölgede bırakacak bir eser vücuda getirme arzusunu kaynaklar onun ağzından dökülmüş ifadelerle sunmaktadır. Bkz. O. Aslanapa, *Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1988, s. 104.

cek kadar az yaşandığı bir dönem olmuştur. Emeviler döneminde, hayatın, idari, siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarında yaşanan İslamileşme sürecinin henüz tamamlanamamış olması, Müslümanların mimarlık alanındaki yetersizliğiyle birleşince, dış etkilenmeler kapsam olarak yaygın ve doz olarak da güçlü olmuştur. Ancak, sözünü ettiğimiz süreç ilerledikçe, giderek taklitten uzaklaşıp özgünlüğe yaklaşan, derlemecilikten kademe kademe yaratıcılığa doğru giden bir sanat ve mimarlık anlayışı ortaya konmuştur. Abbasiler döneminde ise zikrettiğimiz İslamileşme sürecinin büyük oranda tamamlanmış olması, tercüme faaliyetleriyle zenginleşen ve güçlenen İslam düşüncesinin bütün boyutlarıyla sistematik ve bütüncül bir yapıya kavuşması, sanat ve mimarlık alanına da olumlu şekilde yansımış, düşünce ve muamelat alanında yakalanan yaratıcı sentezleme yeteneği, güçlü özgün ruh, sanat alanında da hissedilmiştir. İslam sanatında özgünlük, güçlü ve kapsamlı bir şekilde 9. asrın başlarından itibaren gerçekleştirilmiş olup, özgünlüğün en güçlü hissedildiği alan da süsleme sanatları olmuştur.

İslam toplumunun sahip olduğu çok geniş coğrafyanın iklim ve fizikî şartlar bakımından değişiklikler arz etmesi, bu coğrafya üzerinde mevcut farklı eski kültür ve uygarlıkların izleri, farklı bölgelerde farklı sentezlerin gerçekleşmesi sonucunu doğurmuştur. İslam coğrafyasında gerçekleşen bütün bu sanat sentezleri, esasları itibarıyla birbirleriyle benzeşmekle birlikte, bileşenlerinin nitelik ve niceliğine bağlı olarak kısmen farklı üslûplar şeklinde açığa çıkmıştır.[75] Abbasiler döneminden sonra İslam coğrafyasında yaşanan siyasi dağınıklık ve İslam düşüncesinde görülen donukluk, sanat alanındaki yerel etkilerin önünü açmış ve bu gelişmeler, İslam sanat ürünleri arasındaki benzeşimi zayıflatmıştır.

[75] Bu konuda geniş bilgi için bkz. D. Kuban, *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler*, İstanbul 1995, s. 1-24.

islâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 129-142

Güvenmek İyidir Güvenmemek Daha İyidir
Geleneği Savunmayı Samimi Ehline Bırakınız

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
hayri.kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

İlk bakışta insana biraz tuhaf gelen, hatta biraz da tedirgin edici bu yargı cümlesi, aslında bilimselliğin altın ilkesi olan 'metodik şüphe'nin veciz bir ifadesinden başka bir şey değildir. Hiç şüphe yok ki, bilimsel araştırmanın bir nesnesi olarak İslami ilimler için de aynen geçerli olan bu ilke, ne yazık ki uzun asırlardan beri İslam dünyasındaki etkin konumunu yitirmiş bulunmaktadır.

Buradan *islâmiyât*'a konuyu bağlayacak olursak, benim şahsi kanaatime göre bu derginin 'özelliği ve güzelliği' burada, yani bilimselliğin olmazsa olmaz şartı olan eleştirel tutumu veya eleştirel aklı merkeze alan bir faaliyeti sürdürmesindedir. Kuşkusuz bu eleştirel ve sorgulamacı tavır, zorunlu olarak kendimizi de bu sürece dahil etmemizi gerektirir ki, buna da 'özeleştiri' diyebiliriz. Elbette *islâmiyât* bu eleştiri/özeleştiri sürecini kendi içinde sürekli etkin kılmaya çalışmıştır ve çalışmaya devam da edecektir. Ne var ki, bu sürecin sonuçları bugüne kadar derginin sayfalarına pek yansımamıştı. Ama benim bilhassa önem verdiğim bir özel sayı olan "İslami İlimler Sorunu" başlıklı dosyada yer alan bir yazı beni, bu özeleştiri sürecinin sonuçlarını okuyucularımızla ve kamuoyuyla da paylaşmamın daha doğru olacağını, bunun aynı zamanda 'aydın sorumluluğu'nun ve 'bilimsel etik'in de bir gereği olduğunu düşünmeye sevk etti. Bu ahlaki sorumluluk, geleneksel telakkimizdeki "ilmin bir emanet olduğu" anlayışı açısından bakıldığında, aynı zamanda İslami/Müslümanca bir sorumluluk hâline de gelmektedir.

Bütün bu mülahazaları serdetmemize vesile olan ve adı geçen özel sayıda yer alan yazıya gelince, bunun Sayın Mehmet Paçacı'ya ait "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?" başlıklı yazı olduğunu belirtmekle işe başlayabiliriz. Müteakip satır ve sayfalarda, bu yazıyla ilgili mülahaza, değerlendirme ve eleştirilerimizi, bir tür *islâmiyât*'ın kendi içindeki özeleştiri çabası olarak sizlere sunmaya çalışacağız.

Yazının ilk on bir sayfası tamamen geleneksel Kur'an-tefsir çalışmalarının tasviri bir özeti niteliğinde olduğu için, bazı ufak tefek mülahaza ve itirazlarımız dışında, üzerinde durulmayı gerektirecek fazla bir konu bulunmadığını söyleyebiliriz. Bu da son derece tabiidir; zira yazar, sadece betimleyici konumunda olduğu için, kendisi tarafsız bir konumda görünmekte ve kaydadeğer bir önyargının izine rastlanmamaktadır. Fakat "Çağdaş Dönem" başlığına gelir gelmez, yazarın bu tarafsız betimleyici tutumunu aniden terk edip, tarafgir, yargılayıcı, küçümseyici ve hatta karalayıcı bir üslûpla, birtakım çağdaş İslam düşünürlerini ve ilim adamlarını eleştirmeye başladığı görülmektedir. Sadece eleştirmekle de kalmayıp, sık sık bir karalamaya dönüşen bu eleştirilerini meşrulaştırmak ve bunlara bilimsellik süsü verebilmek için, gerektiğinde bazı kaynaklardaki bilgileri –bilerek veya bilmeyerek– tahrife yeltenmekten de geri kalmadığı, yani bilimsel etiğe aykırı bir tutumu göze alabildiği görülmektedir. İşte bizim yazımızın asıl konusu da bu durumu okuyucularımızın dikkatlerine ve takdirlerine sunmak olacaktır:

Aşırı ve temellendirilmemiş genellemelere dayanarak, ne olduğu meçhul bir 'çağdaşlığın din yorumu'nun oryantalizm yoluyla İslam düşüncesi üzerinde giderek daha etkin olmaya başladığı yolundaki, yine kendinden menkul bir iddiayla söze giren yazarın (s. 95) ilk yanıltma teşebbüsüyle burada karşılaşıyoruz... Zira bu iddiası için mesnet gösterdiği kendi yazısı "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem" bile, 'İslam düşüncesinin tamamı'ndan değil, sadece 'çağdaş İslamcı söylem'den bahsetmektedir. Tabiatıyla yazarın konumuz olan yazısında 'çağdaş İslam düşüncesi'yle neyi kastettiğini bilerek muğlak bırakıp bırakmadığı sorusu ister istemez insanın aklına gelmektedir.

Bunun hemen ardından 'çağdaşçılık' konusundaki ikinci bir yanıltmayla karşılaşıyoruz: Çünkü, Batı'nın yarattığı ve dayattığı durumun kaçınılmaz, yegâne ve zorunlu gerçeklik olduğunu kabul edenler (s. 95) ifadesi, sadece bazı klasik dönem çağdaşçıları için belki geçerli olabilirse de –Fazlur Rahman'ın ifadesiyle– günümüz İslam çağdaşçılığı için böyle bir genelleme yanlıştır, hatta yazarın iddiasının aksini doğrulayacak örnekler daha çoktur. (Mesela Roger Garaudy, Aliya İzzetbegoviç, Hasan Hanefî, Ali Şeriati, Fazlur Rahman, hatta Edward Said, ayrıca Seyyid Kutub, çağdaş Şii İslam düşünürlerinin birçoğu burada zikredilebilir). Bu ve benzeri şahsiyetler göz önüne alındığında, yazarın "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," şeklindeki sözleri (s. 95-96) tamamen havada kalmakta, söyledikleri de güvenilirliğini, dolayısıyla da inandırıcılığını yitirmektedir.

Bu yanıltmanın ardından diğerleri artık ardı ardına sökün edip gelmektedir. Bu cümleden olmak üzere, geleneği kutsallaştırdığı için onun eleştirilmesine tahammül edemeyenlerin klişeleşmiş bir iddiası burada da tekrar önümüze bilim adına sürülmektedir. Bu iddia, özetle, çağdaşçıların sadece çıplak Kur'an metni ile yetinmek istedikleri ve Kur'an etrafında asırlar boyunca oluşturulmuş

olan bir geleneği/literatürü ise yok saydıkları şeklindedir ve yazar da bu iddiayı aynen tekrarlamaktadır (s. 96). Burada çağdaşçılarla kimin kastedildiği açıkça ifade edilmemekle beraber, ileriki sayfalarda ele alınan Abduh, Reşîd Rızâ, Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun, Âişe Abdurrahmân, Emîn el-Hûlî, hatta Seyyid Kutub gibi şahsiyetlere bakılarak, kimlerin kastedildiği aşağı-yukarı ortaya çıkmaktadır. İşe önce bu iddiayla ilgili genel değerlendirmelerimizi sunarak başlayalım:

Her şeyden önce şunu belirtelim ki, çağdaşçılar, yazarın saydığı bu isimlerden ibaret değildir; dolayısıyla yazar bu noktada okuyucuları yanıltmış olmaktadır...

İkinci olarak çağdaşçılarla, yenilikçiler, ictihad ve tecdid yanlıları, Batılıların ifadesiyle İslam modernistleri, İslam'ı, 20-21. yüzyılda yeniden yorumlamak gerektiğini savunanlar ve geleneğe ve Batı'ya eleştirel yaklaşanlar kastediliyorsa, bilinsin ki bunlar da homojen ve tek tip değildir.

Üçüncü olarak şu hususu bilhassa vurgulayalım ki, kim kastedilirse kastedilsin, sadece Kur'an metni ile yetinip, "Kur'an etrafında asırlar boyunca gelişen birikimi yok saymak gerektiğini iddia eden tek bir ilim ve fikir adamı yoktur," faraza var olduğunu kabul etsek bile, iş fiiliyata gelince bu iddianın da gerçeklerle örtüşmediği görülecektir. Zira çağdaşçılar kategorisinde zikredilenlerden ve benzerlerinden hiçbirisinin geleneği tamamen dışlayarak yazdıkları tek bir Kur'an tefsiri veya Kur'an üzerine bir çalışması yoktur. Bilakis bu çağdaşçıların Kur'an'a dair bütün eserleri, geleneğe yapılmış sayısız atıflarla doludur. Ancak onların, geleneği sadece eleştiri süzgecinden geçirilmesi gereken bir bilgi manzumesi olarak gördükleri ve bu bakış açısıyla ona başvurdukları söylenebilir.

Dördüncü olarak, ileride ele alınacak olan ve yazarın iddiasına mesnet olarak zikrettiği örnekler ya yanlış anlaşılmıştır ya da ortada bir kasıt söz konusudur; zira bu örneklerin neredeyse tamamı bağlamından koparılarak ele alınmış ve bu suretle düşüncelerin sahiplerinin kastettikleri anlamlar çarpıtılmıştır

Şimdi yazarın, örnek verdiği çağdaşçıların ifadelerini ve fikirlerini nasıl çarpıttığına veya –iyimser olmak gerekirse–, zihnini nasıl onların metinlerine kapattığına bir göz atalım.

Yazar ilk olarak, Abduh ve Reşîd Rızâ'dan başlamakta ve onların şu kanaatte olduklarını ileri sürmektedir: 1. "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. Hukukçuların, kelamcıların ve filologların maharetlerini gösterdikleri tefsirler, Kur'an'ı asıl amacından uzaklaştırmıştır." 2. "Abduh, Kur'an'ın yorumlanmasında da Kur'an'ın kendi kendisine yeterli olduğu ve onun dışındaki malzemenin gereksiz olduğu görüşündedir." Şimdi bu iki iddiayı şöyle bir masaya yatıralım:

1. Abduh ve Reşîd Rızâ'ya atfedilen bu görüşlerin kaynağını zikretmesi beklenen yazar, doğrudan buna dair herhangi bir kaynak ver(e)meyip, bir başka

konuya, yani tefsirlerin İsrailiyyat ve hurafelerle doldurulmuş olduğuna ve bunların Kur'an'ın hidayet rehberi olma amacını gölgelediğine dair bir dipnot koymuş ve kaynak olarak da "Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Menār (Tefsīru'l-ḳur'āni'l-ḥakīm)*, Matba'atu'l-Menâr, Kahire 1954, I. 8 ve I. 10" gösterilmiştir.

Ancak, gösterilen yerlerde, yazarın iddia ettiği gibi, "Kur'an'ın bizzat kendisinin konuşmasına izin verilmediği" şeklinde bir ifade 'kesinlikle yoktur', yazarın bunu nereden çıkardığı, doğrusu merak konusudur. Kaldı ki, böyle bir ifade mevcut olsa bile, bunun tamamen yanlış olduğunu söylemek de mümkün değildir; çünkü on dört asırlık İslam tarihi boyunca, doğrudan Kur'an metninin medreselerde tefsir ders kitabı olarak okutulduğu vaki değildir.[1]

Öte yandan yazarın mantığının zorunlu bir sonucu olarak, Kur'an'ın mümkün olduğu kadar tefsirlere başvurmaksızın, sadece metninin öğretimde esas alınmasını savunan Şâh Veliyullâh ed-Dehlevî'nin[2] de gelenek düşmanı olarak ilan edilmesi gerekir.

Yazarın bilimsel etik açısından başını ciddi olarak ağrıtabilecek diğer bir husus ise, "Hukukçuların, kelamcıların ve filologların maharetlerini gösterdikleri tefsirler, Kur'an'ı asıl amacından uzaklaştırmıştır," tespitini Abduh ve Rızâ'ya yamamaya çalışmasındadır. Yamamaya diyoruz; zira gösterilen yerlerin ikisinde de, bu söylenenlerin izi bile yoktur; çünkü ne hukukçulardan, ne kelamcılardan, ne de filologlardan bahsedilmektedir. Bu ise, bir akademisyen olarak yazarın güvenilirliğine ve tarafsızlığına ciddi bir gölge düşürmektedir.

2. Abduh'un Kur'an dışındaki malzemeyi tefsir açısından gereksiz gördüğü iddiasına gelince; buna dair verilen dipnotta da, tıpkı daha önce olduğu gibi, asıl iddiayla ilgili bir kaynak ver(e)memekte, konuyu değiştirerek tefsirlerin güvenilmez bilgilerle doldurulduğuna dair birtakım dipnotlar vermektedir. Sadece bir yerde Abduh'un tefsir yaparken Kur'an metnini aşmayacağını söylediği ve bunun da, Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Menār*, I. 347'de yer aldığı belirtilmektedir (s. 97, dipnot 43) Ancak, bu dipnot da tam bir çarpıtmayla karşı karşıya bulunduğumuzu açıkça gözler önüne sermektedir; zira Abduh'un ifadeleri yüz seksen derece çarpıtılmaktadır. Şimdi bu çarpıtmayı hep beraber görebilmek için, Abduh'un işaret edilen yerdeki ifadelerini aynen aktaralım:

> Üstad (Abduh) der ki: Size defalarca söylediğim gibi, İsrailoğulları peygamberleri ve diğer peygamberler(e dair bilgiler) konusunda çok dikkatli olmalı ve Kur'an'ın verdiği bilgiler dışında tarihçilerin ve tefsircilerin verdikleri bilgilere güvenmemelisiniz. Bugün tarih ve bilim yazımı ile meşgul olanlar da bizimle beraber (aynı şekilde) 'karanlıklar dönemi' adını verdikleri o dönemlere dair hiçbir bilgiye, "araştırma, inceleme ve arkeolojik bulgulara dayanmaksızın" güvenilemeyeceğini söylemektedirler. Biz müfessirlerin tefsir kitaplarını, iyi niyetle, güvenilmez olan kıssalarla doldurmuş olmalarını

[1] Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu, Ankara 1998 s. 91.
[2] Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 95.

> mazur görebiliriz; ancak, bunlara güvenmeyiz, bunlardan nehyederiz ve [bunlar karşısında] Kur'an'ın ifadeleri (*nuṣūṣu'l-ḳur'ān*) ile yetiniriz, onu aşmayız. Bu kıssaları ise, sahih olmak kaydıyla, Kur'an'ın açıklamalarına uygun olan rivayetlerle açıklayabiliriz.[3]

Görüldüğü gibi Abduh'un söylediklerinin yazarın iddia ettikleriyle uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Çünkü Abduh, sadece peygamber kıssalarıyla ilgili tefsirden bahsetmektedir, Kur'an'ın tamamının tefsirinden değil! Daha şaşırtıcı olanı, yazarın, Abduh'a yamamaya çalıştığının aksine, peygamber kıssalarıyla ilgili olarak dahi, Kur'an'a aykırı olmamak ve sahih olmak kaydıyla rivayetlere başvurulabileceğini açık ve net olarak ifade eden Abduh'un ta kendisidir. Peki nerede kaldı çağdaşçıların ve onlardan biri olarak Abduh'un sadece çıplak Kur'an metniyle yetinmeyi savundukları iddiası? Burada üç ihtimal söz konusu olabilir: a) Yazar Arapçayı iyi bilmemektedir; dolayısıyla, metni anlayamamıştır. b) İlgili metni üstünkörü okuduğu için Abduh'u yanlış anlamıştır, c) Yazısına koyduğu dipnotları kontrol edecek birinin çıkmasının uzak bir ihtimal olduğunu düşünerek, hem Abduh'un sözlerini bağlamından çıkararak çarpıtmış, hem de yazarın iddiasını nakzeden ifadelerini bilerek okuyuculardan gizlemiştir.[4] Bu ihtimallerin hangisinin doğru olduğunu en iyi bilecek olan kuşkusuz yazarın kendisidir.

Durumun vahamet ve ciddiyetini daha da arttıran husus ise, *el-Menār* tefsirinin, yazarın iddialarının tamamını nakzeden ifadelerle dolu olmasıdır. Bakın geleneği tamamen reddettiklerini ve sadece Kur'an ile yetinmeyi savunduklarını iddia ettiği çağdaşçılardan Abduh –ve tilmizi Reşîd Rızâ– neler söylüyor:

> Peygamberimizden, onun ashabından ve tâbiîn ulemasından tefsir konusunda rivayet edilenlere gelince; bunların bir kısmı vardır ki zaruridir, çünkü sahih ve merfû olan bir rivayetin önüne hiçbir şey geçemez. İkinci sırada filolojik anlamlar veya kendi dönemlerindeki uygulamalar konusunda sahabenin âlimlerinden gelen sahih rivayetler yer alır. Her iki gruba giren rivayetler azdır. Rivayetlere dayalı tefsirlerinin çoğu ise, Hafız İbn Kesîr'in dediği gibi,

[3] Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Menār*, Matba'atu'l-Menâr, Kahire 1954, I. 347, satır 15-21; 2. Bakara, 67-71 ayetinin tefsirine dair kısım.

[4] Özellikle Abduh ve Reşîd Rızâ'nın –ayrıca buna Fazlur Rahman'ı da ekleyebiliriz– ifadelerinin şu veya bu şekilde çarpıtılması ilk değildir. İlginçtir bir başka çalışmada, yine *el-Menār'da* yer alan ve Abduh-Reşîd Rızâ'nın karşı çıktığı "geçmiş ulemanın eserlerini Kitap ve Sünnet'e tercih etmek, geçmiş ulemanın bütün dediklerini olduğu gibi kabul etmek, Kur'an ve Sünnet'e ise sadece teberrüken başvurmak gerektiği" iddiası (bkz. *el-Menār*, I. 407, son paragraf), sanki Abduh-Reşîd Rızâ'nın görüşü imiş gibi sunulmuştur. Keza sözünü ettiğimiz bu çalışmada Fazlur Rahman'ın Kur'an ve Sünnet'te yabancı unsurlar bulunduğunu söylediği ileri sürülmüş, ancak anılan kaynağa bakıldığında onun Kur'an ve Sünnet'te değil, Kur'an ve Sünnet'in 'yorumları'nda yabancı unsurlar bulunduğunu söylediği görülmüştür ki, bunun çok ciddi ve vahim bir tahrif olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Sözünü ettiğimiz bu çalışma, şu ânda Bursa İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olan İbrahim Hatiboğlu'nun "İslam Modernistlerinin Hadis Anlayışları"na dair doktora tezi idi. İşin garibi Türkiye Diyanet Vakfı bu teze İslami ilimler alanında ödül vermişti ve onu yayımlamak kararındaydı da, uyarılarımız karşısında bundan vazgeçildi. Bütün bunlar elbette tesadüf olamaz, bilakis ortada bilinçli bir karalama ve tahrif kampanyası var gibi görünmektedir. Bu durumda insan kendi kendine, geleneği savunanların en iyi yapabildikleri bu mu diye sormadan edememektedir...

> ravilere, Yahudi ve Fars zındıklarından ve önceden Ehl-i Kitapken sonra Müslüman olanlardan sirayet etmiştir. Bunların da çoğu, peygamberler ve kavimleriyle ilgili kıssalarla, peygamberlerin kitapları, mucizeleri; peygamberler dışında ise Ashab-ı Kehf, sütunlu İram şehri, Babil'in sihri, Uc b. Anak (veya Unuk) ile; gaybe dair konularda ise, kıyamet alametleri, kıyametin kopuşu ve ondan sonra olacak olanlarla ilgili olup, bunların çoğu hurafe ve iftiradan ibarettir. Bu konularda raviler, hatta bazı sahabiler (ra.) onları doğrulayabilmiştir. Bu sebepledir ki, İmam Ahmed (b. Hanbel) "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melahim ve mağazi" demiştir. Aslında yapılması gereken, yararlı rivayetlerin hadis kitapları gibi müstakil kitaplar hâlinde bir araya getirilmesi, isnadlarının değerinin açıklanmasıdır. (Ancak bu yapıldıktan sonradır ki) tefsir alanında bunlardan sahih olanlar isnadı zikredilmeksizin kullanılabilir, tıpkı fıkıh kitaplarında hadislerin (isnadsız) zikredilmesi gibi. Tabiatıyla bizim de bu tefsirimizde yapmakta olduğumuz gibi, kaynağına işaret edilmek suretiyle![5]

Bir başka yerde ise Muhammed Reşîd Rızâ, geleneği reddedip sadece Kur'an ile yetinme iddiasını kendisine haksız yere yamamak isteyenlerin suratlarına şöyle haykırmaktadır:

> Hak olan şudur ki, geçmiş veya gelecek gayb vb. gibi ancak masum (olan Rasulullullah)dan nakledilen bilgilere dayanılarak bilinebilecek konularda, sadece sahih ve peygambere varan (merfû) rivayetler/haberler kabule şayandır. Bu, İmam İbn Cerîr'in (Taberî) de sık sık tekrarladığı kaidesidir.[6]

Görüldüğü gibi, ortada, geleneğin reddi diye bir şey yoktur, sadece geleneğe ihtiyatla ve eleştirel bir şekilde yaklaşma titizliği söz konusudur. Ayrıca burada da olduğu gibi Abduh ve Reşîd Rızâ'nın, Ahmed b. Hanbel, Taberî, Fahruddîn er-Râzî gibi geleneğin önde gelen şahsiyetlerine başvurdukları, onları yok saymadıkları ortadadır.

Durum bu olduğu hâlde yazar, hiçbir delile dayanmaksızın, sürekli ve ısrarla aynı şeyleri tekrarlamakta ve bu bağlamda gelenekte Kur'an'ın, Sünnet, icmâ ve kıyas ile birlikte Kur'an olarak görüldüğünü, ancak çağdaş dönemde Kur'an'ın artık Sünnet ile çok daha az, icmâ ile birlikte ise hiç anılmaz olduğunu, iddia etmekte, Sünnet'e ilişkin olarak (Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Menār*, I. 293) kaynak gösterilmekte, icmâ ile ilgili iddiaya dair hiçbir kaynak zikredilmemektedir (s. 97, dipnot 47). Aynı sayfadaki 46. dipnotta ise, Reşîd Rızâ'nın *el-Menār*'da izlenen metoddan bahsederken, siret bilgisini son sıraya yerleştirdiğini söyleyerek, bunu eleştiri konusu yapmaya çalışmaktadır... Ancak, bu konuda da gerçekler yazarı hiç de doğrulamamaktadır; zira yazar, yine eksik bilgi vermekte ve parçacılık yaparak, işine geleni görmekte, işine gelmeyeni de görmezlikten gelmektedir:

Sünnet'in Kur'an'la birlikte çok daha az anıldığına dair bilgiye --çok uğraşmamıza rağmen– zikredilen kaynakta yine rastlayamadığımızı, orada sadece Mer-

[5] Reşîd Rızâ, *el-Menār*, I. 7-8.
[6] Reşîd Rızâ, *el-Menār*, I. 10.

yem'e verilen rızkın ne olduğu konusunda İsrailiyat ve benzeri bilgilere başvurmaya gerek olmadığına dair bir bilgiden başka bir şey bulunmadığını belirtelim. 46. dipnota gelince, siret bilgisinin beşinci sıraya yerleştirilmesini eleştiren yazarın, üçüncü sıraya *'ilmu aḥvāli'l-beşer* konusunun yerleştirilmiş olduğunu görmemesi/bilmemesi mümkün mü? Burada gerekli olduğu ifade edilen "beşeriyetin ahvaline dair bilgi" acaba yazara göre nereden elde edilecektir? Bu bilginin tamamen geleneksel bilginin dışında bir bilgi olduğunu iddia etmek mümkün mü? Kaldı ki burada öncelikle uygulanacak metoddan bahsedilmekte, ancak bu metod uygulanırken başvurulacak bilgi kaynakları konusu ele alınmamaktadır.

Öte yandan yazarın Sünnet ile hadisi özdeş zannettiği ve aradaki farktan haberdar olmadığı da anlaşılmaktadır. Sünnet ile hadis özdeş değildir, hatta bizim hadis adını verdiğiniz rivayetlerin de tamamı gerçekten Hz. Peygamber'in sözleri değildir. Abduh ve Reşîd Rızâ dahil, yazarın çağdaşçı dediği şahsiyetler, Sünnet'e değil, Hz. Peygamber'e aidiyeti şüpheli, hatta ona ait olmama ihtimali daha yüksek olan rivayetlerin hiçbir inceleme ve araştırma yapmaksızın körü körüne Sünnet olarak kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Hatta yazarın iddiasının tam aksine, Kur'an ve Sünnet'i bir arada savunmaktadırlar. Nitekim "Bugün, pek çok İslam ülkesindeki Müslüman âlim, geçmiş ulemanın Kur'an ve Sünnet'e muhalif olan eserlerine karşı çıkmaktan âciz bir durumdadır..."[7] diyen birisi, nasıl olur da, sadece Kur'an metni ile yetinmekle ve geleneği toptan reddetmekle itham edilebilir? Bu yapılanın bilimsel dürüstlük ve İslam ahlakı ile telifi kabil midir?

Anlaşılması zor olan diğer bir husus da, görüldüğü ve ileride de görüleceği gibi, ortada, sadece Kur'an'ın yeterli olduğu ve onun dışındaki malzemenin gereksiz olduğu şeklinde bir iddia olmadığı hâlde, yazarın sırf çağdaşçılar diye kategorize etmeye çalıştığı birtakım İslam ilim ve fikir adamlarını karalayabilmek için, konuyla hiç ilgisi olmayan hususları ilgiliymiş gibi dipnotlara yerleştirmekten çekinmemesidir. Bu cümleden olmak üzere s. 97'deki 43 no'lu dipnotta konu bu değilken "Fazlur Rahman'a göre de Kur'an 'bir bütün' ve tutarlı bir sistem ortaya koymaktadır. Ancak, Müslümanlar bunu asırlardır anlayamamışlardır," şeklinde bir alıntıya yer verilmesini anlamak mümkün değildir. Eğer buradan Fazlur Rahman'ın da Kur'an metni dışındaki her türlü bilgiyi gereksiz gördüğü ima edilmek isteniyorsa, o zaman yazarın okuduğunu anlamada bir problemi olup olmadığını kendisine sormakla işe başlamak gerekir; zira ne bu alıntı bu mânâya gelir, ne de Fazlur Rahman'ın eserlerini okuyanlar böyle bir iddiayı öne sürebilir; başta *İslam*, *İslam ve Çağdaşlık* ve *Tarih Boyunca İslami Metodoloji* olmak üzere neredeyse bütün eserleri, yazarı tekzip etmek için yeterlidir. Peki yazarın bütün bunları bilmemesi mümkün müdür? Bizce bu mümkün değildir. Dolayısıyla, bilimsel bir eleştiriden ziyade, önyargılı, kasıtlı ve hatta âdeta dolu bir karalamayla karşı karşıya bulunduğumuzu düşünmek için ortada yeterli sebep olduğunu söyleyebiliriz. Yine aynı

[7] Reşîd Rızâ, *el-Menār*, I. 407.

yerde Fazlur Rahman'dan yapılan "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," şeklindeki alıntının da konuyla ilgisinin ne olduğu merak konusudur. Kaldı ki Fazlur Rahman, burada geleneğin tamamını değil, sadece bir kısmını, yani Sünni geleneği, onun da bütün âlimlerini değil, büyük çoğunluğunu eleştirmektedir ve eleştirilerinin tamamen haksız olduğunu söylemek de mümkün değildir. O hâlde yazar bütün bunlarla ne yapmaya çalışmaktadır?

Daha da ilginç olan ise, yazarın iddialarının tam aksine Fazlur Rahman'ın muhafazakârlığı, fakat aydınlatılmış bir muhafazakârlığı önerdiği şu sözleridir:

> ...Müslüman neyi muhafaza edeceğine, geleceğin İslami anlayışını dile getirmek için neyin değerli ve ilgili olduğuna, neyin esas itibariyle İslami, neyin ise sadece tarihî bir mahiyet arz ettiğine karar vermek zorundadır. Başka bir deyimle, Müslümanlar daha çok *aydınlatılmış bir muhafazakârlık* geliştirmelidirler.[8]

Yazar kuzuyu yemeyi kafasına koymuş kurt misali, çağdaşçıları hırpalamayı –veya hırpalıyor görünmeyi– peşinen kararlaştırmış olmalı ki, s. 97, dipnot 46'da, Abduh'un dinde sadece mütevatir haberlerin bağlayıcı olduğunu kabul etmesini bile eleştiri konusu yapmakta hiçbir beis görmemiştir... Hâlbuki kendisinin savunuyormuş gibi yaptığı, ama aslında yeterince tanımadığı anlaşılan 'gelenek' içerisinde, Abduh'un bu görüşünü savunan pek çok İslam âlimi vardır. Yazarın bu mantığına göre, onları da o zaman gelenek düşmanı olarak damgalanması –tutarlılık kendisi için bir anlam taşıyorsa– gerekmez mi?

Yazarın yaptığı bazı alıntılar, kendisinin Arapça metinleri doğru-dürüst anlama konusunda ne derece başarılı olduğu sorusunu da gündeme getirmektedir. Mesela *felā baḳā'e li'l-islām illā bi-fehmi'l-ḳur'ān fehmen ṣaḥīḥan* ibaresini, s. 98, dipnot 48'de "İslam'ın bekası ancak Kur'an'ın doğru anlaşılmasıyla mümkündür," şeklinde çevirmekte ve bu dipnotun ait olduğu metinde bunun "İslam toplumunun kurtulmasının tek yolu da sadece Kur'an'ın doğru anlaşılmasından geçmektedir," anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Bu durumda yazar, ya metnin literal çevirisini aktarmış, ancak ne demek istediğini anlamamıştır, ya da yazarın maksadını tamamen yanlış anlamıştır ki, her iki durumda da Arapça bilgi düzeyinin yeterli olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Zira yazarın çevirdiği bu cümlede ne kurtuluşun 'tek yolu'ndan, ne de 'sadece Kur'an'ın anlaşılması'ndan bahsedilmektedir. Kısacası bu ibarede Abduh-Reşîd Rızâ, Kur'an'ın doğru anlaşılmasını gerekli şart görmekte ise de, bunun yeterli şart olduğunu söylememektedir(ler)... Dolayısıyla, sözü uzatmamak için, yazara, bu cümleyi tekrar, yazarın ufku ile kendi ufkunu birleştirmeyi deneyerek, gramer kaidelerini de ihmal etmeksizin ve yazar(lar)ın fikir bütünlüğünü de göz önüne alarak anlamaya çalışmasını tavsiye etmekle yetinelim.

[8] Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Ankara 1992², s. 348.

"Gelenek ise onu (Kur'an'ı) doğru anlamadığı için eleştiriyi sonuna kadar hak etmektedir," cümlesini (s. 98) okuyan birisi, bundan geleneğin eleştirilemeyeceği veya eleştirilmemesi gerektiği sonucunu pekâlâ çıkarabilir... Peki geleneğin eleştirilmesinin yanlış olan yönü nedir? Kaldı ki yazar, bu görüşün kime ait olduğuna dair herhangi bir bilgi/kaynak da ver(e)memekte, esas konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan bir dipnotla (bkz. dipnot 49) okurları her zamanki gibi yanıltmaya çalışmaktadır. Yazar hiçbir bilimsel temellendirme yapmadan ve iddialarının hesabını vermeden bu ve benzeri cümleleri rasgele yazısına serpiştirmektedir. O zaman yapılmak istenen şeyin adını da koyalım: Bilimsel eleştiri değil, polemik!

Yazar 98, 99 ve 100. sayfalarda, Abduh ve Reşîd Rızâ'dan sonra, listesindeki diğer isimleri, yani Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Ebû Zeyd, Hasan Hanefî ve Seyyid Kutub'u tabir caizse 'çizmeye' yeltenmekte, bu amaçla onların geleneğe yönelik eleştirilerinden örnekler vermekte ve "işte bakın bunlar geleneği eleştiriyorlar" demeye getirmektedir. Ne var ki, yazarın dipnotlarda bazılarına işaret ettiği çalışmaların da gösterdiği gibi, bütün bu eleştiriler birtakım araştırmalarla ortaya konmuş, örneklerle ispatlanmış hususlardır ve yazar bunların hiçbirinin yanlışlığını gösterebilmiş değildir. Onun asıl yapması gereken bu iken, sadece "bakın bunlar geleneği eleştiriyorlar" diyerek, onları yanlış bir iş yapıyorlarmış gibi göstermenin de bilimsel bir değeri olmadığını burada hatırlatmak yerinde olacaktır.

Yine bu sayfalarda yazarın, çağdaşçıların bir özelliği olarak zikrettiği 'akılcılığa' olumsuz bir anlam yüklemeye çalıştığı görülmektedir ki, bu durumda da iki ihtimal söz konusudur: Ya yazar Batı'daki anlamıyla ve vahyi bilgi kaynağı olarak görmeyen 'rasyonalizm' anlamındaki bir akılcılıktan söz etmiş olabilir ki, bunu bırakın yukarıda adı geçen İslam âlimlerini, sıradan bir Müslümanın bile kabul etmesi mümkün değildir. Zaten yazar da onların bu tür bir akılcılıktan yana olduklarını bilimsel olarak ortaya koymuş değildir. Ya da İslam dünyasında sahabe döneminden beri –hatta bizzat Hz. Peygamber'de– şu veya bu oranda var olduğundan kuşku duymadığımız bir akılcılık veya daha bilimsel bir ifadeyle 'eleştirel akıl'dan bahsediyor olabilir ki, bunun sahabe, tâbiîn ve mezhep imamları dönemleri başta olmak üzere bugüne kadar varlığını sürdüren ve bize göre 'rey ehli çizgisi' adı verilebilecek bir çizgi olduğu bilinen bir şeydir. Nitekim yazarın kendisinin de bu bağlamda çağdaşçıların Mutezile ve felsefecileri –sadece bunları değil, zira, özellikle rey ehlinin önde gelen imamı Ebû Hanîfe'yi örnek göstermeyen yenilikçi İslam düşünürü yok dense yeridir– gündeme getirdiklerinden yakınırken, aslında bizim de kastettiğimiz akılcılıktan dem vuruyor olması uzak bir ihtimal değildir. Peki kökleri Hz. Peygamber'e kadar götürülmesi mümkün olan, daha sonra Hz. Âişe, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Abdullâh b. Mes'ûd gibi fakih sahabilerde görülen, ardından pek çok tâbiîn ulemasında ve kurucu fakihte devam eden, rey ehli ile gelişen –ki bize göre rey ehli birinci derecede Hanefileri, Mutezileyi, Zeydiyeyi ve bir oranda Malikileri de içine

alan bir kapsama sahiptir– çağımızda ise Afgânî, Abduh, İkbal, Akif, Mâlik b. Nebî, Şeriati, Garaudy, Aliya İzzetbegoviç, Fazlur Rahman, Perviz Manzur, hatta bir açıdan Mevdûdî, ayrıca Hasan Hanefî, Ebû Zeyd, Harun Nasution ile –bildiğimiz kadarıyla– çağdaş Zeydiler tarafından sürdürülen ve kendi arasında nüansları barındıran bu eleştirel akılcılık kastediliyorsa –ki vahyi dışlayan bir rasyonalizmi kastedebileceğine ihtimal vermiyoruz–, o zaman "Peki bunun neresi yanlış?" diye sormak haksızlık mı? Acaba yazar, gelenekçilik adına insanları mitik ve mistik bir akla mı davet etmektedir? Eleştiri yerine teslimiyet ve taklidi mi önermektedir? Veyahut skolastik, katı dogmatik ve bağnaz bir zihniyetten mi yanadır? Ümit edelim ki cevabı "hayır" olsun.

Diğer yandan yazarın, çağdaşçıların, geleneği yok sayıp, ona düşman kesildikleri anlamına gelen önyargılı ifadelerine mukabil, yine kendisi bu çağdaşçıların gelenekteki akılcıları, yani Mutezile ve felsefecileri gündeme getirdiklerini söylemekte (s. 100), daha sonra, sonuç bölümünde çağdaşçıların parçacı bir tutumla dahi olsa, geleneğin üretimlerine referansta bulunduklarını söylemektedir (s. 103) ki, bu suretle kendi kendisini nakz etmiş olmaktadır. Tabiatıyla burada, çağdaşçıları parçacılık yapmakla suçlayan yazarın, asıl kendi yazısının parçacılık örnekleriyle dolu olduğunu görünce insan "dinime ta'n eden bari müselman olsa!" demekten kendisini alamamaktadır.

Bu vesileyle yazarın "Oysa gelenekte kelamcılar ve fakihler akılcılığı terk etmişlerdi" şeklindeki yargısının (s. 100) da, yeterince düşünülmeden rasgele söylenmiş, ancak bilimsel bir temeli olmayan boş bir iddiadan ibaret olduğuna işaret etmeden geçmeyelim.

Gelelim Kur'an'ı anlamada, onun sadece ne dediğini değil, aynı zamanda ne demek istediğini de anlamaya çalışmak ve bunu Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde yapmak gerektiğini savunan ve kısaca *maḳāṣıd* yaklaşımı adı verilen hususun da eleştiri kampanyasına dahil edilmesine (s. 101). Makasıd yaklaşımının ne kadar sağlıklı ve gerekli bir yaklaşım olduğunu uzun uzun izah etmek herkesten önce Kur'an ve tefsir alanında çalışanlara yakışır. Bu meseleyle ilgili olarak ciddiye alınabilecek tek husus, Wael B. Hallaq'ın *maḳāṣıd* yaklaşımının keyfiliğe yol açabileceği endişesidir. Aslında Wael B. Hallaq bu konuda tamamen haksız da değildir. Ne var ki, keyfilik sadece bu yaklaşıma mahsus değildir ve daha güvenli olduğu zannedilen diğer klasik anlama yöntemleri de, kötü niyetle yola çıkıldığında, pekâlâ keyfi yorumlar için kullanılabilir. Bu konuda da pek çok örnek vermek mümkünse de, yeri burası değildir. Dolayısıyla burada sadece *Aḥkām-ı sulṭāniyye* literatüründe İslam'ın en temel yönetim ilkelerinden olan 'istişare'ye çoğu zaman rastlanamamasını örnek vermekle yetinelim.

Yazarın amacını anlamakta zorluk çektiğimiz hususlardan birisi de, bir yandan Fazlur Rahman'ı çağdaşçılar listesine dahil ederken, öte yandan yine Fazlur Rahman'ın çağdaşçılara yönelik eleştirilerinden bahsetmesidir ki (s. 101-102), buradan Fazlur Rahman'ın kendisini çağdaşçılardan ayırt ettiği sonucu çıkmaktadır. Nitekim yazarın kaynak olarak gösterdiği *İslam ve Çağdaşlık*, s.

208 vd.'nde (tam olarak s. 209'da) Fazlur Rahman'ın çağdaşçılardan farklı bir metod teklif ettiğini görmekteyiz. Bu durumu, ya makaleyi yazanın kafasının 'çağdaşçılık' konusunda karışık olmasına ya da bilerek bir kafa karışıklığı yaratmak istemesine yormak abartılı bir tavır olmasa gerektir. Şayet yazar Fazlur Rahman'ı çağdaşçılardan kabul etmiyor ise, o zaman da yazısında ona yöneltilen eleştirilere yer vermesi anlaşılmaz bir hâle gelmektedir. Kaldı ki yazarın çağdaşçılara yönelttiği eleştirilerin çok daha derin ve düzeylisini, bizzat Fazlur Rahman bizlere sunmaktadır:

> Böylece bir yandan çağdaşçı, cazibesine kapılarak Batı'ya bağımlı hâle gelmiş, öte yandan yeniden dirilişçiler (*neorevivalist*) de aynı ölçüde kendilerini Batı'yı reddetme sevdasına kaptırmışlardı. Bu bakış açısından yapılması gereken en önemli ve acil iş, zihniyet olarak Batı'nın etkisinden kurtulmak ve diğer medeniyetler karşısında olduğu gibi, Batı karşısında da bağımsız, fakat anlayışlı bir tavır geliştirmektir. Bu tavır özellikle Batı'ya karşı söz konusudur, zira dünyanın her yerinde görülmekte olan sosyal değişikliklerin pek çoğunun kaynağı Batı'dır. Müslümanlar şu veya bu şekilde, zihniyet bakımından Batı'ya bağımlı kalmaya devam ettiği sürece, bağımsız ve özerk olarak hareket etmeleri mümkün olmayacaktır.[9]

Batı karşısında bu tavrı sergileyen biri hakkında, yazarın "Çağdaşçı tutum, Kur'an'ın geleneğin nüfuzundan kurtarılması, ama yabancı bir unsurun nüfuzuna açılması sonucunu doğurmuştur... 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 girişti̇ğinde, ona öncül sağlayan kaynak, on iki asırlık İslam cemaatinin geleneği değil, İslam topraklarının batısında, birkaç yüzyıl önce oluşmuş bir dünya görüşü oldu... Yeni yöntem çabaları, Aydınlanmacı görüşlerin ortaya koyduğu kuramsal sonuçları Kur'ani söylemle tekrar doğrulama paralelizminden ve hatta özür dilemeciliğinden ve öykünmeciliğinden kurtulamamıştır..." (s. 103) şeklindeki ifadeleri reva görebilmiş olması ise, en hafif tabiriyle 'haksızlık'tır. Hemen bütün eserlerinde İslami bir dünya görüşü ortaya koymayı amaç edindiğini açıkça ifade eden Fazlur Rahman'ın[10] bu şekilde dolaylı olarak Batıcılıkla itham edilmesini bilim adamı unvanı taşıyan birisinin nasıl yapabildiğini anlamak mümkün değildir.

Daha da garip ve anlaşılmaz olan ise yazarın, ne olduğu belli olmayan bir çağdaşçılık üzerinden "Kur'an, İslam'da Sünnet, icmâ ve fukahanın kıyas örnekleriyle birlikte Kur'an'dır. Ancak çağdaşçı Müslümanlık Kur'an'ın bu birlikteliklerini bozmayı hedeflemiştir," şeklinde suçladığı çağdaşçılardan biri olarak sunduğu Fazlur Rahman'ın çözüm önerilerini kendi fikri imiş gibi sunmaktan da çekinmemesidir, sıkılmamasıdır... Nitekim yazara göre bugün izlen-

[9] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 202.
[10] Mesela bkz. *İslam ve Çağdaşlık*, s. 190, 198.

mesi gereken en sağlıklı yol, Müslümanların varlıksal sorunlarını temel alan bir kelam oluşturmaktır (s. 104) ki, aslında bu Fazlur Rahman'dan çekilmiş bir kopyadan başka bir şey değildir.[11]

Esasen yazarın en temel problemi, 'çağdaşçılık' kavramını netleştirememiş veya bilerek muğlak bırakmış olmasında yatmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, Tanzimat dönemi ile Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde ülkemizdeki çağdaşlaşma taraftarları başlıca üç gruba ayrılıyordu: İslamcılar, Türkçüler ve Batıcılar. İslam dünyasında da çağdaş akımlar homojen ve tek tip olmayıp, bir yanda Batıcılar, bir yanda gelenekçiler ve selefiler, bir de bu ikisi arasında hem Batı'ya hem de geleneğe eleştirel yaklaşmayı savunan, ancak yine kendi aralarında çeşitli konularda farklılıklar arz eden ve ilk gruptan ayırmak için 'İslam çağdaşçıları veya yenilikçi İslam' diye adlandırılabilecek bir kesim vardır. Durum bu merkezde iken, yazarın sanki tek tip bir çağdaşçılık varmış gibi bir tutum takınması karşısında, onun bütün söylediklerinin tamamen tartışmalı hâle geldiğini söylemek kaçınılmaz olmaktadır.

Aynı şekilde yazarın 'geleneğe' bakışı da acemicedir, zira bir yanda sayısız alt-gelenek, bir yanda da bunların hepsini kuşatan 'İslam geleneği' vardır, ancak yazar bunlardan hangisini kastettiğine karar verebilmiş değildir. Mesela Batıni yorumla ilgili olarak "bu, büyük oranda geleneğin meşru kabul ettiği yöntemsel sınırlar içerisinde yer bulamamıştır." (s. 89) derken, tek ve homojen bir gelenekten bahsedilmektedir ki, tarihte böyle bir gelenek hiçbir zaman olmamıştır. Yazar, muhtemelen Sünni gelenekten bahsediyor olmalıdır, ancak kendisine Sünniliğin, geleneğin sadece bir parçası olduğunu, yoksa tamamını temsil edemeyeceğini burada hatırlatalım. Diğer yandan yine acemice, biraz da romantik bir yaklaşımla geleneğin tamamının sütten çıkmış ak kaşık gibi olduğunu zannetmektedir. Böyle olunca da ona gerek alt-geleneklerin, gerekse büyük İslam geleneğinin iyi/doğru/faydalı yanları olduğu gibi, kötü/yanlış/zararlı yönleri de olduğunu, iyi geleneğin takdiri, kötü geleneğin de eleştiriyi hak edeceğini anlatmak yararlı olacaktır.

Bütün bu örnekler yazarın çağdaşçılık eleştirisi yapar gibi görünüp, aslında hırpalamaya çalıştığı bazı İslam ilim ve fikir adamlarının görüş ve düşüncelerini, –başta, işine yarayabilecek cümleleri cımbızla çekip, özel ve genel bağlamından koparmak ve ilgisiz bazı dipnotlar koyarak (mesela, s. 102, dipnot 83 gibi) yazısına bilimsellik süsü vermek suretiyle– nasıl çarpıttığını göstermek için yeterlidir. Fakat burada ifşa edilmesi gereken bir başka hususa da kısaca temas etmeden geçmek istemiyoruz:

Malum olduğu üzere, bir konuda araştırma-inceleme yapılırken, o konuyla ilgili bütün yayımların değerlendirilmesi, her bir çalışmadaki konuyla ilgili lehte ve aleyhte her türlü bilginin nazar-ı itibara alınması gerekir. Bilimsel araştırmanın a-b-c'si sayılabilecek bu ilkenin de yazar tarafından ayaklar altına alındığını

[11] Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 219-222, –Yeniden sistematik yapılanma: 1. Kelam.

görüyoruz. Zira yazar, zaten topu topu yedi sayfa ayırdığı "Çağdaşçıların Kur'an anlayışı" konusunda, ilgili literatürün çok cüz'i bir kısmını kullanmış, bunları belirlerken de kendi işine gelenleri seçmeye özen göstermiş, işine gelmeyenleri ise görmezlikten gelmiştir. Hiç örnek vermemiş olmamak için, sadece Subhî es-Sâlih'in *Ölümden Sonra Diriliş* şeklinde tercüme edilmiş olan *La vie future selon le Coran* (*Kur'an'a Göre Ahiret*) başlıklı doktora tezinden yapacağımız bazı alıntılarla yetinelim. Konumuz olan makalenin yazarının tam aksine, bakın, Subhî es-Sâlih çağdaşçıların tefsir anlayışlarını nasıl göklere çıkarmaktadır:

Subhî es-Sâlih, cennet nimetlerinin detaylarına dair vurgu ve abartılı anlatımlara düşkünlük gösteren hadisçilere mukabil Mutezilenin, ahiret hayatına dair Kur'ani bilgileri geliştirmeye gayret etmediklerini, onların hadis kaynaklarına karşı umumiyetle tenkitçi ve ihtiyatlı olduklarını da sözlerine ekler. (...) Bu tutumun, bir Mutezili olmasa da, Fahruddîn er-Râzî'de de görüldüğünü ve onun cennet-cehennem tasvirleri konusunda çok nadiren hadislere dayandığını belirtir. (...) Yine Subhî es-Sâlih, kevserin cennette bir nehir olduğuna dair rivayetlerle, Levh-i Mahfûz'un boyutlarının mübalağalı tasviriyle ilgili rivayetlerin, gerçekten Hz. Peygamber'in sözü olduğunun kesin olarak ileri sürülemeyeceğine de dikkat çeker. (...) Sonuç itibarıyla, bu gibi rivayetlere ihtiyatla ve tenkitçi bir gözle yaklaşan, "modernistlerin tefsirdeki görüş keskinliklerini ve yüksek tenkit esprilerini kabul edelim" diyen Subhî es-Sâlih, ardından, "Modernistlerin ölçüsü bize daha ciddi ve daha az keyfi görünüyor" (...) dedikten sonra, (...) "Modernistler, Kur'an'ın güzel sadeliğiyle iktifa edip harikalar dostu rivayetçilerle mücadele ediyorlar ise, nakilcilerin büyültmelerinin [abartmalarının] muhtasar [kısa ve öz] Kur'an tasvirleriyle mukayeseye sebep olmadığını [mukayesesinin mümkün olmadığını?], hadiselerin gerçeğinin iyice gösterdiğindendir" (...) şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.[12]

Keza yazarın kendi iddiasını –daha doğrusu maniplasyonunu– desteklemek için işine gelen yerlerini aktardığı J.M.S. Baljon'un *Modern Muslim Koran Interpretation* (*Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler,* Ankara, 1994) adlı eserinde, "Sonuç" bölümünün son cümleleri olarak, yazarın temel tezlerinin tam aksi yöndeki şu değerlendirmeler yer almaktadır:

> Avrupa ve Amerika'da İncil üzerine yapılan birçok büyük araştırmada olduğu gibi Müfessirlerimizin Kutsal Kitab'a yaklaşımları salt bir ilmî ilgiden kaynaklanmıyordu. Salt ilmî bir yaklaşım bu dönem için yerinde değildir. Boğulmakta olan bir insanın yüzen (doğrusu 'yüzme' olmalı) teorilerinden hiçbir şekilde istifade edememesi gibi, günümüzün karışık İslam dünyası da şu anda Kur'an düşüncesinin arka planına dair yapılan zekice teşebbüslerden pek fayda görmemektedir. Bundan dolayı, günümüz Kur'an tefsiri pragmatik bir çizgi takip eder. Hareket noktası kutsal yazıların ebedi rehberlik

[12] Subhî es-Sâlih, *Ölümden Sonra Diriliş*, çev. Şerafettin Gölcük, s. 101, 113, 129, 190, 212, 213.

değerine kesin inançtır. Bu isabetli bir başlangıç noktasıdır. zira Kur'an'ın temel mesajı insana ilahi hidayet bahşetmektir.[13]

Yazarın başvurduğu bir diğer kaynak da J.J.G. Jansen'in *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* (Ankara 1993) başlığıyla tercüme edilmiş olan *The Interpretation of The Qur'an in Modern Egypt* adlı çalışmasıdır. Bu eserin de sonuç bölümünde, makale yazarının iddialarının aksine şöyle demektedir:

> Eski ve yeni tefsirler arasında hiçbir büyük Çin Seddi bulunmamaktadır. Çoğu defa diğeri olmadan birini (Doğrusu: biri olmadan diğerini) anlamak güçtür. Bugünlerde ilgilerini Kur'an tefsirine ayırmaya karar veren Mısırlılar, yan yana her iki tefsir kümesini çalışır. İki grup arasındaki en önemli fark şudur: Eski tefsirler, belli bir dönemde yazılmış bulunduğundan, okuyabilecek kesim neredeyse sadece dini eğitim almış olanlardı. Oysa yeni tefsirler çoğu kez açıkça caminin dışında okuma ve yazmayı öğrenebilmiş bir kesime hitap eder. Buna rağmen *yeni tefsirlerin biçim ve içeriği, çoğu zaman şaşırtıcı olarak gelenekseldir.*[14]

Sözü daha fazla uzatmamak için, sadece şu kadarını söyleyelim ki, istendiği takdirde yazarın iddialarının tam aksini gösteren eski ve yeni, yerli ve yabancı sayısız görüş, mülahaza, değerlendirme, inceleme ve araştırmaya ulaşmak hiç de zor bir iş değildir. Ancak, asıl soru, bu konuyu araştırdığını/incelediğini iddia eden yazı sahibinin bunları görmemiş olması veya biliyorsa görmezlikten gelmesidir. Hangi şık söz konusu olursa olsun, neticede bunların birisi bilimsel araştırma yöntemleri, diğeri ise bilim etiği açısından fevkalâde yanlış ve başta o bilim adamının kendisine yakıştırmaması gereken birer tutumdur.

Burada sorulması mukadder olan bir soruyu da cevaplandırarak, yazımıza son verelim: Peki eleştirilen yazının durumu bu merkezde idi de niye yayımlandı? Okuyucularımıza *islâmiyât*'ın tam bir 'özgür ve demokratik platform' olduğunu bir defa daha hatırlatalım. Yayın kurulu yayımlanmasına karar verdikten sonra, bana düşen bu karara saygı göstermek, ama yayımlandıktan sonra da eleştirme ve cevap verme demokratik hakkımı özgürce kullanmaktı ve nitekim ben de öyle yaptım. Gelelim nasıl olup da benim yayın kurulu üyelerinden birisinin yazısını bu kadar 'sıkı' bir eleştiriye tâbi tutabildiğime: Bunun vereceğim cevabı tahmin etmekte pek zorlanmayacağınız kanaatindeyim: "Çünkü ben yayın kurulu üyelerini sevsem de 'hakikat'i daha çok severim." Tabiatıyla siz değerli okuyucularımızı da!

[13] J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Ş. Ali Düzgün, Ankara 1994, s. 154.
[14] J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilurrahman Açar. Ankara 1993, s. 179, ayrıca bkz. s. 6, 17.

islâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 143-154

İmam-Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ile Buna Göre Yazılmış ve Bakanlıkça Bastırılmış Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi ve Bazı Öneriler

NECMETTİN YURTSEVEN
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
nyurtseven@hotmail.com

Bu çalışma, Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığ'ının 10.05.1999 gün ve 39 sayılı kararıyla kabul edilen ve Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nce 1999 yılında kitap olarak yayımlanan *İmam-Hatip Lisesi Anadolu İmam-Hatip Lisesi Yabancı Dil Ağırlıklı İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programı*'nın, 33-79. sayfaları arasında yayımlanan Arapça Dersi Öğretim Programı ile bu program esas alınarak, Doç.Dr. Mehmet Zeki Aydın, Yrd.Doç.Dr. Gökhan Sebati Işkın, Yrd.Doç.Dr. Galip Yavuz ve Öğr.Gör. Mustafa Kelebek tarafından hazırlanan ve Bakanlıkça bastırılan, Hazırlık I ve II, Arapça 9, Arapça 10 ve Arapça 11 kitaplarının 2. baskısına ilişkin bir değerlendirmedir.[1]

Yaptığımız inceleme sırasında, anılan kitaplarda neredeyse hatasız bir sayfanın olmadığını gördük. Bu nedenle, verilmiş olan örnekler rasgele seçilmiştir. Diğer taraftan incelememiz sırasında hazırlık sınıfı kitaplarına yoğunlaştığımız için, örneklerin çoğu bu kitaplardandır. Kaldı ki bu kitaplardaki yanlışların hepsi de yansıtılmış değildir. 10 ve 11. kitaplardaki yanlışlar sadece zikredilenler kadar değildir. Yüzlercesinin içinden, 'en dikkat çekenleri' tercih edilmiştir.

[1] Aslı, daha hacimli olan bu değerlendirme; Ensar Vakfı Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) tarafından 6-7 Aralık 2003 tarihinde İstanbul'da, *İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim Çalışma Toplantısı* adıyla düzenlenen faaliyetin 7 Aralık Pazar günkü Arapça Dersi oturumunda, tebliğci ve dinleyiciler huzurunda, müzakereci sıfatı ile tarafımdan yapılmış, ayrıca Din Öğretimi Genel Müdürü'ne 2 Ocak 2004 tarihinde elden iletilmiş; yazarların beyanına göre dikkate alınması isteğiyle Genel Müdürlük tarafından kendilerine ulaştırılmış ve kitaplar 2004/2005 öğretim yılında, bu değerlendirmeler ışığında tekrar basılmıştır.

İleriki bölümlerde çeşitli örnekler verilmiş olmakla birlikte, burada da bir iki fahiş yanlışa –önemine binaen– temas ederek, geneli hakkında bir fikir verilmiş olacaktır.

Arapça bilen herkesin üzerinde ittifak ettiği kural gereği; 'baba' anlamına gelen *eb* kelimesinin çoğulu *ābā'* olup cem-i teksîrdir. Yazarlar *ābā*'ı *ebūn* şeklinde cem'i müzekker sâlim olarak vermişlerdir. Yine erkek kardeş anlamına gelen *aḫ* kelimesinin çoğulu bilinen şekliye *iḫvān/ıḫve*'dir. Hâlbuki yazarlar *–eb* kelimesinin çoğulunda uydurdukları gibi– hiç duyulmamış bir kelime uydurmuşlar ve bunu da *eḫūn* şeklinde, cem-i müzekker sâlim yapmışlardır.

'Fahiş yanlışlar'dan biri de; *hunā* ve *hunāke* kelimelerinin –mekan zarfı oldukları hâlde–, gerek programda ve gerekse kitaplarda, ism-i işâret olarak verilmesidir.

Fahiş Arapça hatalarından bir diğeri ise birkaç yerde *inne*'nin isminin merfû' olarak verilmiş olmasıdır.

Diğer onlarca hata bir yana, sadece bu üç 'fahiş yanlış' bile, boyutları 'skandal' olarak nitelenebilecek bir durumla karşı karşıya olunduğunu göstermeye yeter.

Kitaplardaki bazı sayfaların, işlenen konuyla hiç ilgisi olmayan bilgi ve veriler ihtiva etmesi, ancak 'kes/yapıştır' olarak nitelenebilecek bir yöntemin kullanıldığı intibaını vermektedir.

A) Programa İlişkin Bazı Eleştiriler ve Öneriler

a) Uygulama

Genel kabul görmüş 'yabancılara dil öğretim programları'na göre, modern dil öğretim programları hazırlanırken en önde gelen konu; kursiyere/öğrenciye 'kaç kelime ve hangi kelimelerin öğretilmesinin hedeflendiği' hususudur. Bu kelimeler, 'en çok kullanılan' kelimelerdir ve her dile göre değişiklik arz etmektedir. Arap olmayanlara yönelik Arapça dil öğretiminde bu kelimelere; 'yaygın olarak kullanılan kelimeler' anlamına gelen *el-mufredātu'ş-şā'i'a* denmektedir. Söz konusu programda ise bunun aksine, "kelime öğrenmede sınır yoktur" denilebilmektedir. Öte yandan, programda, "Etkinlikler" başlığı altında, sadece öğretmen kitaplarında bulunması gereken öğrenci için gereksiz bilgiler verilmiştir. Bunların yerine, 'mutlaka öğretilmesi gereken kelimeler'in, teker teker sayılmak suretiyle verilmesi; kitap yazanların ve dil öğretenlerin bu kelimeler dışında başka kelimeleri kullanmamaları gerektiğine –önemine binaen– dikkatlerinin çekilmesi gerekir.

Arapçanın, bizim gibi Latin alfabesini kullananlar için en zor yönlerinden biri de yazısıdır. Arapçanın hem sağdan sola yazılıyor olması ve hem de bir harfin, kelimenin başında, ortasında ve sonunda başka başka şekiller alması, yabancılar için gerçek bir sorundur. Programda bu zorluğun giderilmesine ilişkin hiçbir çözüm önerisinde bulunulmamıştır. Bilindiği gibi Arapça harflerden

altısı kendisinden sonra gelen harflere bitişmez. Yazı öğretmeye bu altı harften başladığımız taktirde öğrenci, Latin alfabesinde olduğu gibi, her bir harfi diğerine bitiştirmeden, tek başına yazmaya başlayacaktır (*dâd*, *râr*, *vâv*, vb. gibi). Böylece öğrenci hem –Türkçede uzun sesli olarak niteleyebileceğimiz– â ve î seslerini kavrayacak hem de Arapça yazmaya, her harfi tek başına ayrı ayrı yazarak başlayacaktır. Bu metod öğretmene ve öğrenciye büyük kolaylık sağlayacaktır. Daha sonra harekelere ve bitişen harflere geçilecektir.

Programda çok ilginç bazı ifadelere yer verilmiştir. Okuma öğretimi başlığı altında aynen söyle denmektedir:

> Arapça öğretiminde telaffuz öğretimi önemli bir yer tutar. Bunun sebebi, alfabe farklıdır. Arap alfabesindeki birçok harf Türk alfabesinde bulunmamaktadır. Bunu yanında benzer harflerin bile telaffuzu farklıdır.

Bu ibarelerdeki cümle düşüklüğü, kavram karışıklığı ve ifade bozuklukları bir yana, harf/ses ilişkisi hakkında yanlış tanımlama söz konusudur. Bilindiği gibi dildeki seslerin, her alfabede farklı olabilen ve adına harf denilen çeşitli şekillerle gösterilmesine, 'yazı' denmektedir. Türk ve Arap alfabesi, birbiriyle hiç ilgisi olmayan şekillerden (=harflerden) meydana geldiğinden –programda iddia edilenin aksine– Arap alfabesindeki hiçbir harf, kullanmakta olduğumuz bugünkü Türk alfabesinde yoktur. Anlaşılan programı yazanlar, bazı seslerin Türk hançeresine uygun olmadığını söylemek istemişler. Nitekim, "benzer harflerin bile telaffuzu farklıdır" sözünden de "benzer sesleri" kastettikleri anlaşılıyor. Dil öğretiminin temel kavramları hakkında, ancak bilgi kırıntısı olarak nitelenebilecek bu malumatla Arapça ders programı yazmaya girişmek, ancak cesaretle(!) izah edilebilir. Bilimsel faaliyetlerin 'olmazsa olmaz'ı, 'kavramlar'ın 'tanım'ıdır. Örneğimizde görüldüğü gibi 'tanımlamalar'da da yanlışlıklar yapılmıştır.

b) Dil Bilgisi/Yapı (Hazırlık)

Klasik nitelemede 'müfredat' diyebileceğimiz bu bölüm; "Dilbilgisi/Yapı" başlığı altında verilmiştir. Hemen ilk derste *muttaşıl* ve *munfaşıl* zamirlerin verilmesi pedagojik değildir. Arap olmayanlara Arapça öğreten bütün kitaplarda ilk dersler; kısa cevabı olan yer, şahıs, zaman vb. belirten soru edatlarından oluşmaktadır. Hâlbuki program, soru edatlarını çok daha sonra işlemektedir.

41 ve 50. sayfalarda, *el-esmâ'u'l-işâre* ibaresi görülmektedir. Bu ibare yanlıştır. *Esmâ'* kelimesinin başına *el* takısı getirilmiş ve sıfat-mevsûfmuş gibi yazılmıştır. Hâlbuki bu ibare izâfet olarak; *esmâ'u'l-işâre* şeklinde yazılmalıdır. Bir dilin öğretilmesine mesnet olan bir programda böylesine bir kural ihlali hayret vericidir.

İlk derslerden birinde (s. 49) sayıların temyîzi verilmektedir. Hâlbuki bu, son derece ağır bir konudur. Öncelikle ilk derslerde verilmesi aslâ uygun değildir.

Ḥurūfu'l-med, ilk derslerde, yazıyla birlikte verilmelidir.

Program ve kitaplardaki Arapça bilgi hatalarından biri de *hunā* ve *hunāke*'nin mekan zarfı olmasına rağmen, ism-i işâret sanılarak, ism-i işâret bahsinde verilmesidir. Bu, çok büyük bir bilgi hatasıdır. *Fevḳa* ve *taḥte* gibi diğer iki mekan zarfı da *elif-lāmlı* olarak *et-taḥt* ve *el-fevḳ* şeklinde yazılmıştır.

Dil öğretimi tekniği açısından bir başka fahiş hata da hazırlık sınıfının daha ilk günlerinde, "hareke ile i'râb" bahsi işlenmemişken, "harfle i'râb" bahsi olan *el-esmā'u'l-ḫamse* konusunun işlenmesidir. Öğrencinin bunun anlaması imkânsızdır.

Bir diğer harfle i'râb konusu olan cem-i müzekker sâlim konusunun bu aşamada işlenmesi de uygun değildir.

Fiil çekimlerinin *muṯennā*'sız verilmesi de hiç pedagojik değildir.

Programda, bir yandan dilbilgisi (nahiv) konularının ağırlıkla işlenmesi haklı olarak eleştirilirken, öte yandan bu gibi ağır nahiv konularının Arapça öğrenmeye yeni başlamış olanlara verilmesi apaçık bir çelişkidir.

20'den 1000'e kadar olan sayıların temyîzini işlemek de aynı çelişkinin bir başka örneğidir. Bu seviyede sadece sayılar verilmeli, temyîzleri ileriki sınıflarda işlenmelidir.

Sıra sayılarının 20'den 1000'e kadar verilmesi de yanlıştır. İlk derslerde 19'a kadar verilmiş olması yeterlidir. 1000'den başlayarak sonsuza kadar sayıların temyîzinin burada işlenmesi gereksizdir.

Ef'ālu'l-medḥ ve'z-zemm konusunun hazırlıkta işlenmesi, sınıf seviyesi bakımından, aslâ uygun değildir.

Ṣıfa(t) konusunun sadece mufred kısmı hazırlıkta işlenmeli, çeşitleri diğer sınıflarda tekrar okutulmalı.

Ḥāl konusunun da –aynen *ṣıfa(t)*'ta olduğu gibi–, hazırlıkta sadece mufred kısmı gösterilmeli, çeşitleri diğer sınıflarda tekrar anlatılmalı.

İsm-i işâretlerin ve ism-i mevsûllerin sadece mufred kalıpları hazırlık sınıfında işlenmeli, diğerleri, harfle i'râb konusuyla birlikte yahut ondan sonra işlenmelidir.

Uṣlūbu't-ta'accub ve ism-i tafdîl konularının hazırlıkta işlenmesi uygun değildir. İleriki sınıflarda işlenmelidir.

İ'rābu'l-mebnī nitelemesi külliyen yanlıştır. Zira mebnî, mu'rab'ın zıddıdır. Yani mebnî, i'râbı yapılmayan demektir. İ'râbı olmayan bir şeyin i'râbı olmaz!

Mā dāme ve *mā zāle* konusu, ileriki sınıflarda işlenmelidir.

el-Aḳsāmu's-seb'a konusu ileriki sınıflarda etraflıca işlenmelidir. Hazırlıkta, sadece sahîh/sâlim fiillerden bolca örnek vermek suretiyle altı bab etraflıca işlenmelidir.

Hazırlık sınıfının ilk dersi olarak işlenen *eḍ-ḍamā'ir* bahsi, konunun işlenmesi için hem erken hem de aynı konu 9. sınıfın son dersi olarak yeniden işlenmiştir. Bu durum, programın hazırlanışında insicama ve koordineye hiç dik-

kat edilmediğini göstermektedir. Hazırlık sınıfının ilk dersinde işlenecek kadar kolay olan bir konunun, 9. sınıfın son dersi olarak bir daha işlenmesine gerek yoktur. Zorluğuna binaen tekrar edilmesi gerekiyorsa, böylesine zor bir konu Arapçanın ilk dersi olarak işlenmemelidir.

Aynı durum, *el-ef'ālu'l-ḫamse ve i'rābuhā* bahsi için de söz konusudur. Kolay bir konuymuş gibi hazırlığın ilk günlerinde işlenen bu konu, 9. sınıfın son aylarında tekrar işlenmiştir.

el-Esmā'u'l-ḫamse konusu da 9. ve 10. sınıflarda tekrar işlenmiştir. Hâlbuki önerimiz doğrultusunda, harfle i'râb bahsinde bol alıştırmayla bir kere işlenmesi kafidir.

B) Ders Kitaplarının, Pedagojik ve Kitap Yazım Tekniği Açısından Değerlendirilmesi ve Bazı Öneriler

Programda, "metin/diyaloglar kısa, basit, anlaşılır olmalı ve orijinal Arapça kaynaklardan alınmalı", "önce harekeli, daha sonra harekeler azaltılarak öğrenci harekesiz metin okumaya alıştırılmalı" dendiği hâlde bu kurala hiçbir kitapta uyulmamıştır. Kitaplar incelendiğinde görülecektir ki, hazırlık kitaplarında iki sayfalık pek çok diyalog vardır. Diyaloglar adeta röportaja dönüşmüştür. Konular kesinlikle sınıf seviyesinin çok çok üstündedir. Dört beş satırlık cümlelerden oluşan metinler hâlindeki sınıf seviyesinin çok çok üstünde olan bu diyaloglara en güzel örnek, Hazırlık II kitabının 160. sayfasındaki şu harekesiz diyalogdur:

نعيمة:

لأني بجمع الطوابع أكون قد أطلع على معلومات كثيرة لثقافات الأمم والشعوب العالمية وتاريخهم وعاداتهم الاجتماعية وأعيادهم الدينية والوطنية وغير ذلك.

Bu cümleyi hazırlık öğrencisi kesinlikle anlayamaz ve ezberleyemez. Nitekim derslerine girdiğim ve hepsi de İHL mezunu olan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. sınıfındaki 120 öğrenci, bu cümleyi ne okuyabilmiştir ne de anlayabilmiştir.

Programda, "her konu bir metin/diyalogla başlamalı, belirlenen dilbilgisi konularından hangisi amaçlanmışsa, metin içerisinde o konuyla ilgili örnekler bulunmalıdır" dendiği hâlde, bu önemli kurala hiçbir kitapta uyulmamıştır. Yüzlerce örnekten sadece birini burada zikredelim:

55. sayfadaki *usratī* konusunda, nahiv kurallarından *iḍāfe* ve *el-esmā'u'l-ḫamse*'den bol örnekler verilmesi öngörülmüşken, ne yazık ki metinde bunlardan örnek yoktur.

Seçilen metinlerin –maalesef– sınıf seviyelerine hiç uygun olmadığının ve rasgele seçilmiş olduğunun en güzel örneği; *Ṭala'a'l-bedru 'aleynā* şiirinin Hazırlık I kitabının 186. sayfasında verilmiş olmasıdır. Bu şiir ancak, son sınıfın son derslerinden birinde verilebilirdi.

Hazırlık sınıfında işlenen konular ve seçilen örnekler, kesinlikle sınıf seviyesinin çok çok üstündedir. Nitekim s. 221'de, iki muzâri' fiili cezmeden edatlara örnek verilirken, sâlim fiiller tercih edilmemiş illetli fiillerden örnekler verilmiştir. "İki Fiili Cezmeden Edatlar" konusu, zaten başlı başına zor bir konuyken, öğrencinin hem iki muzâri' fiilin nasıl cezmedildiğini hem de cezm alameti olarak illetli fiilin düştüğünü anlayabileceğini ummak, fazla iyimserliktir.

مهما تخفْ يصلك الأجل
تكتبْ تَمحْ
تَشبعْ تجعْ

218. sayfada, sıra sayıları anlatılırken verilen "22222. adam" gibi bir örnek, hiçbir dil öğretim metodunun öngörebileceği şey değildir. Tek başına bu örnek bile, kitapların hiç de öğrencinin seviyesine uygun olarak hazırlanmadığını ve metod yönünden ne kadar yetersiz olduğunu göstermeye yeter.

Seçilen metin/diyalogların ve verilen örneklerin sınıf seviyesine hiç de uygun olmadığının bir başka tipik örneği de 55. sayfadaki şu cümledir: *Men hā'ulāi'lleẕīne fī's-sūra.* Henüz Arapça öğreniminin başında olan bir öğrenci, *hā'ulāi*'nin ism-i işâret ve mebnî; *elleẕīne*'nin ism-i mevsûl, mebnî ve cem' olduğunu anlayamaz. Bu cümle şöyle kurulmalıydı: *Men fī's-sūra?*

Programda öngörülenin aksine, seçilen metin/diyaloglar orijinal Arapça kaynaklardan alınmamıştır. Nitekim, 105. sayfadaki diyalog şöyledir;

"Kaçıncı sınıfta okuyorsun? = ؟في أي فصل تدرس أنت يا أخي"
"İmam-Hatip Lisesinde. = في ثانوية الأئمة و الخطباء"

Yine 128. sayfadaki diyalogda kopukluk vardır:

"Bugün programın nedir? = ؟ما برنامجك اليوم"
"Sadece yarım saat = نصف ساعة فقط"

Bir ders kitabında sayfa düzeni çok önemlidir. Gerek satır araları ve gerekse sayfalar, özenle düzenlenmeli, kitabın tamamı dikkate alınarak bir insicam sağlanmalıdır. 144 ve 165. sayfalardaki cümleler arasında iki satır boşluk bırakılmışken, 111. sayfada bu aralık 1,5 satıra düşmüş. 172. sayfada satır aralığı 1,5 iken hemen onu takip eden 173. sayfada boşluk bir satıra düşmüş. Sık yazıldığı için de sayfanın yarısı boş kalmış. Bu durum öğrencide, yapılan işe önem verilmediği ve ciddiye alınmadığı gibi bir duygu oluşturur, bu da öğretimi olumsuz yönde etkiler.

Her dersin başına, o derste işlenen nahiv konusu mutlaka yazılmalıdır. Mesela 55. sayfadaki *efrādu'l-usra* başlıklı ders şöyle düzenlenmelidir:

الدرس الأول	أفراد الأسرة	الوحدة الثانية
	الإضافة	من الأسماء الخمسة
		من أسماء الإشارة

Her derste verilen yeni kelimeler, o dersin sonuna da yazılmalı, böylece yeni öğrenilen kelimelerin takibi kolaylaştırılmalıdır.

Bu yeni kelimeler, kalın/bold yazılmalı, öğrenci yeni öğrenmekte olduğu

kelimeleri fark edebilmelidir.

Kitaplardaki savrukluğa ve özensizliğe bir örnek de yazı karakterlerinin, bazen aynı satır içinde bile değiştirilmiş olmasıdır. s. 76, s. 172 ve 173; 11. kitap s. 200.

Kitabın "İçindekiler" bölümünde bulunmayan bazı konuların; yazarların o anda verdikleri ani bir kararla, kitabın herhangi bir yerine monte edildiği görülmektedir. Bu durum, kitap yazan komisyon üyeleri arasında koordinenin olmadığını ve kitapların dikkatlice gözden geçirilmediğini göstermektedir. Nitekim Kamerî ve Şemsî harfler, "İçindekiler" bölümünde gösterilmemişken, 81 ve 82. sayfalara monte edilivermiş.

Kitapların sayfa düzenlemesi, gözü yorucu ve zihinleri karıştırıcı gereksiz patlangaç ve kurdelelerle doldurulmuş, göz zevki zedelenmiştir.

Dil öğretim kitaplarında kullanılması gereken resimlerin, mutlaka açıklayıcı ve öğretici olması gerekir. Bu kitaplarda kullanılan resimlerin böyle olması bir yana, hemen hepsi kafa karıştırıcı ve yer yer yanıltıcı olmaktadır. Resim altlarına konan kelimeler hiçbir anlam ifade etmemektedir. Nitekim 54. sayfadaki resmin altına yazılan *bī'etunā*/çevremiz kelimesini; hâlen Anadolu İHL Hazırlık sınıfındaki yeğenime gösterdim. Okumasını ve anladığını söylemesini istediğimde –kelime harekesiz olduğu için– yanlış okudu ve "manzara" diye cevap verdi

Başta da işaret edildiği üzere, Arap harflerinin sağdan sola yazılmasının ve her bir harfin başta, ortada ve sonda ayrı ayrı şekil alması hususu hiç dikkate alınmamış ve yazı yazmayı öğretmeye, hemen *hemze*'den başlanıp sonra *mīm* harfine geçilmiştir. Bunun hiçbir mantıklı izahı yoktur. Mesela neden *elif*'le başlayıp, *be* ile veya bir başka harfle devam edilmemiştir?

Her derste verilen kaideler –tarifsiz, harekesiz ve alıştırmasız olduğundan– öğrenci için bir anlam ifade etmemektedir. Dil öğretiminde aslâ ihmal edilemeyecek olan şey; 'tekrar'dır. Alıştırmasız bir dil kitabıyla karşı karşıya olduğumuz için, kurallarda verilen örnekler hiç ama hiç tekrar edilmemiştir. Bu husus, kitaplar için çok önemli bir eksikliktir. Nitekim, 66 ve 67. sayfalarda, *eyne* soru edatı işlenirken, iki sayfadaki her 10 soru için tek bir *eyne* kelimesi kullanılmış. Bu tasarruf –yukarıda da işaret edildiği üzere–, dil öğretiminin olmazsa olmazı olan tekrar esasına taban tabana zıttır. Hâlbuki tasarrufa gitmeden ve üşenmeden her bir sorunun karşısına, *eyne* soru edatı ve cevabı olan harf-i cer veya zarflar sürekli tekrar edilmeliydi.

9, 10 ve 11. kitaplardaki kaideler ve şerhleri de hiç harekelenmemiş, harflerin puntoları büyütüleceği yerde küçültülmüş. Açıklayıcı olması gereken şerh ve kaideler kafa karıştırıcı olmuş. Bu tasarrufu anlamak mümkün değildir. Kitaplarda sık sık görülen savrukluğun ve düzensizliğin ilginç bir örneği de 11. kitabın 103. sayfasında görülmektedir: Dersin sonunda verilen kaide, işlenmekte olan dersin metninden daha uzun tutulmuş.

Kitapların sonuna konmuş olan sözlüklerdeki kelimeler harekelenmelidir. Sözlüklerin bir amacı da kelimelerin doğru okunmasını sağlamaktır. Ayrıca mufred kelimelerin cem'-i teksîri verilmelidir. Kelimelerin hangi derste yahut sayfada geçtiği belirtilmeli, fiillerin kaçıncı babdan oldukları açıklanmalıdır. Kitaplarda bunların hiçbiri yapılmamıştır.

Programda "hazırlık sınıfında 800/1000 kelime, diğer sınıflarda 250'şer kelime verilecek" denmektedir. Haftalık ders saati göz önüne alındığında; toplam 1550/1750 kelime öğretilmesi gerektiğinin, bilimsel verilere dayanmadığı bir yana, kitapların sonundaki sözlüklere göre, hazırlıkta 786, 9. sınıfta 850, 10. sınıfta 264 ve 11. sınıfta 425; toplam 2325 kelime mevcuttur ve programda öngörülen kelime sayısının çok üstündedir. Öte yandan Hazırlık I kitabının 62. sayfasına kadar teker teker saymak suretiyle yaptığımız incelemede; tam 196 kelimenin, kitabın sonundaki sözlükte olmadığını gördük. Bu rakam da dikkate alınınca, *el-mufredātu'ş-şā'i'a* hususunun, hiç dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır.

C) Kitaplardaki Fahiş Arapça Hataları

Sayfa	Yanlış	Doğru
	Hazırlık 1	
14	أتعلم الضبط	أتعلم الضبط بالشكل
43	رقم المدرسة	الرقم المدرسي
44	أسطوانة	أسطوانٍ
56	مخطوب	خاطب
62	عازب	عزب /عزباء
64	استئجار	إجارة
64	بمقابل	مقابل
78	هنا – هناك	yazarlar bunlara ism-i işaret diyor
94	بالمشي	ماشياً
95	تصل إلى المدرسة	تصل إلى المدرسة في الوقت المناسب
95	بالخشوع	بخشوع
98	كيف يدخلون التلاميذ	كيف يدخل التلاميذ
100	نجلس في مقاعدنا	نجلس على مقاعدنا
100	أنتن تناولن الفطور مبكراً	أنتن تتناولن الفطور
100	يتركن المدرسة	ينصرفْنَ ...يَخرُجْنَ
120	بصيغة الماضي	بصيغة ماضية /بصيغة الفعل الماضي
121	لا يجمعن	لا يَجْمَعْنَ
122	جمع مذكر سالما	جمع مذكر سالِمٍ
120	واحباهن	واحباهما

129	وظيفتي المنزلية	واجبي المنزلي
131	حضر المدرس في الصف	حصر المدرس إلى الصف
131	أين التقيت مع أحمد	أين التقيت بأحمد
134	الثامنة إلا الربع	الثامنة إلا رُبْعاً مستثنى منصوب
134	التاسعة إلا الثلث	التاسعة إلا ثُلثاً
135	أي يوم سيصل	في أي يوم سيصل؟
136	شركة للكومبيوتر	شركة للحاسب
138	dersler elif-lamsız yazılacak	
141	في الصورة تسع عشرة شخصاً	في الصورة تسعة عشر شخصاً
142	الواحدة إلا النصف	الواحدة إلا نصفاً
144	في الخامس عشر	في الخامسة عشر
147	آزار	آذار
151	تبلغ إل	تبلغ
154	تنفتح الأزهار	تَتَفَتَّحُ
154	الحريف	الخريف (sözlükte de yanlış)
155	الجو مُغَيِّمٌ	الجَوُّ غائِمٌ
159	بئس الأخلاق الكذب	بئس الخلق الكذبُ
164	لم أكتب بعد	لم أكتبه بعد
167	أحاديثُ	أحاديثٌ
168	غزوة خندق	غزوة الخندق
169	فعلت الواجب	كتبت الواجب /قمت بالواجب
169	فعلوا رسالة	كتبوا رسالة
172	المحاضرة	الدرس
173	أتاه بالوحي جبريل	أتاه جبريل بالوحي
189	هل الشتم من الأخلاق	هل الشتم من الأخلاق الحسنة
196	كان الناس جوعانين	كان الناس جائعين /جياع.
201	هل تريد الخيار	هل تريد خياراً
201	خَمْسِين	خَمْسَيْن /خَمْسَةَ /خَمْساً
202	كم عدداً اشترى من الليمون	كم لَيمونةً اشترى
207	النقص	الناقص /الطَرح
209	بثمانين	ثمانون
221	ثُمن	ثُـمنُ
224	أنسيكلوبيديا	مَوسوعة
227	العملة للتركية الجمهورية	عملة تركيا /العملة للجمهورية التركية

230	الوليان	وليان
230	بكم هذا القلم؟ هذا القلم... ليرة	هذا القلم بـ ...ليرة .
230	B şıkkının doğru cevabı yok	

Hazırlık 2

11-1	مع صديقه أمينا	مع صديقيه أمين
14/5	القرع	الكوسى(البقطين=القرع)
20/1	الأحساء	الأحسية
	الحساء بالدجاج	حساء الدجاج
	الحساء بالخضر	حساء الخضر
27/1	حاجيات المطبخ	لوازم المطبخ
32/9	ذهبنا إلى بيوتكما	ذهبنا إلى بيتكما/ذهبنا إلى بيتيكما
48/1	مسجد سلطان أحمد	مسجد السلطان أحمد
49/6	تشتري التذكرة	نشتري تذكرة
53/1	إعراب المبني	المبني (mebninin i'rabı olmaz)
55/1	التكثير	التكسير
57/5	فندق سلطان أحمد	فندق السلطان أحمد
62	خريطة التركية	خريطة تركيا
73	يقع البحر الأسود على شمال تركيا	يقع البحر الأحمر في شمال تركيا
73	يقع سوريا	تقع سوريا
73	على جنوب تركيا	في جنوب تركيا
119	هل تحس الصُّداع	هل تحس بصداع
120/9	هل تصف العلاج	هل تصف لي علاجا
120/12	تَتَنَاوَلْ	تَناوَلْ
127/9	أحتاج إلى سيارة الإسعاف	أحتاج إلى سيارة إسعاف
135	نصائح للصحة	نصائح صحية
89,136/13	الخَنجَرة	الخَنْجَرَة
136/15	الإنسان كريهة المنظر	الإنسان كريه المنظر
140/7	المذمنة	المزمنة
151	الاغتنام من الأوقات الخالية	اغتنام أوقات الفراغ
185/10	سأعرِّف عليكم الخدمات	سأطلعكم على الخدمات سأعرفكم بالخدمات
189	المراسل	المرسل
191	الجملة الاسمية المركبة	أنواع الخبر
193	بأن الواحد ...تقوم	بأن الواحد يَقوم

193	كل ذلك تتم	كل ذلك يتم
193	كل واحدة من هذه الأعمال	كل واحد من هذه الأعمال

10. Kitap

19	شرح القاعدة (من أسماء الإشارة: هنا، هناك، هنالك، ثَمَّ، ثمة	هذه الألفاظ :ليست بأسماء إشارة؛ بل (هي ظروف للمكان)
147	هؤلاء *أبون*	هؤلاء *آباء*
147	هؤلاء *أخون*	هؤلاء *إخوان إخوة*"
155	إن له تسع وتسعون	إن له تسعا وتسعين

11. Kitap

33/4	أن كل شيء مخلوقاً	أن كلّ شيءٍ مخلوقٌ
33/6	نفهم بأن	نفهم أنّ
40/1	أعلمنا الإسلام الزواج المشروع أساساً	عَلّمنا الإسلام أن
40/2	أنبأنا الرسول الكريم الزواج عملا صالحاً	أنبأنا الرسول الكريم أن الزواج عملٌ كريمٌ
47/1	وكانت مُحْتَقَرَةً	وكانت مُحْتَقَرَةً
47/6	أن يتعامل زوجته	أن يتعامل مع زوجته ,أن يعامل زوجته
47/4	فلأن المرأة في نظرة الإنسان	فلأن المرأة في نظر الإنسان
63/4	التسع الأول	التسع الأوائل
63/8	المحرم	محرم
63/16	المحرم	محرم
70/5	ميلاد النبي	مولد النبي
70	وفي الحقيقة أن للمسلمين عيدان	.وفي الحقيقة إن للمسلمين عيدين
79/4	من يتفق بآرآء الأوربيين	من يتفق مع أراء الأوربيين
79/5	التاريخ القدم	العصور القديمة
79/7	التاريخ الوسيط	العصور الوسطى
79/10	التاريخ الحديث	العصر الحديث
86/10	هذه هي المراحل التاريخية للمسلمين مجملا مجملةً	
92/2	كان الأتراك يعيشون في الآسيا	آسيا
110/5	حيث عقد هناك	حيث عقد
141/1	لكل شعوب عاداته وتقاليده في حياقا	لكل شعب عاداته وتقاليده في حياته
141/3	لا حفلةُ زواج قائمةً بدون وليمة	لا حفلةُ زواجٍ تُقامُ بدون وليمة
150	كما أن له دور خطير	كما أن له دوراً خطيراً
150	يصاب التوتر بين أفراد المجتمع	يصاب المجتمع بالتوتر ,يشيع التوتر بين أفراد المجتمع

150	خذوا العفو وامر بالمعروف.	"خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ (7. A'raf, 199)
166/9	نأمل بأن تسعى البشرية على حرية	نأمل أن تسعى البشرية إلى حرية
182/11	لأنه مخير بين ما يختار	لأنه مخير إما يختار
	الحق وما يختار الباطل	الحق أو يختار الباطل
207/7	لن يتحقق إلا بهذه الشعور	لن يتحقق إلا بهذا الشعور

Sonuç

Bu çerçevede görüş ve tekliflerimiz şunlardır:

Hazırlık sınıfı programı ile diğer sınıfların programlarının; işlenen konuların sınıflara dağılımının, 'skandal' niteliğinde yapılan bazı bilgi hatalarının, özellikle hazırlık sınıfı programında sıkça rastlanan ve Arapçada bulunmayan muhdes bazı tabir ve ıstılahların mevcudiyeti; bu programın farklı kişiler tarafından kaleme alındığı intibaını vermektedir.

Program ve kitap yazımında izaha muhtaç bazı kopukluklar, ilgisiz konu ve sayfa düzenlemeleri, 'kes/yapıştır' olarak niteleyebileceğimiz –daha önce hiç görülmemiş– yeni bir yöntemin uygulandığını akla getirmektedir.

Gerek programın ve gerekse bu kitapların, ıslah ve tashihi mümkün görülmediğinden kitaplar, ilgili makamlarca derhal toplatılmalı ve programlar da yürürlükten kaldırılmalıdır.

islâmiyât 7 (2004), sayı 2, s. 155-172

Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma

TAHKİK ve TERCÜME: OSMAN BİLEN
obilen@yahoo.com

İslam kültür tarihinde mantığın bir ilim olarak yerleşmesi ve gelişmesiyle birlikte gramer ile mantığın kesiştiği noktaların bulunmasından dolayı, mantık ve nahiv (gramer) ilişkisi hakkında ciddi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Mantık tarihini anlamak açısından yalnızca mantıkla ilgili eserlerin değil, aynı zamanda gramerle ilgili eserlerin de bu tartışmalardan etkilendiğini dikkate almak gerekir. Bu alanda yapılabilecek araştırmalara ışık tutması bakımından mantık ve gramerin ilişkisi üzerine onuncu yüzyılda Bağdat'ta yapılmış bir tartışmanın Türkçe çevirisini sunmak istedik. Önce, tartışmanın tarihî olup olmadığıyla ilgili bazı delilleri değerlendirmek gerekir.

Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebā*'sında[1] Ebû Hayyân et-Tevhîdî'den rivayet ettiğini belirttiği bir tartışmanın metnini kaydetmiştir. Bu metin, çok az bazı farklılıklarla birlikte Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmtā' ve'l-mu'ānese*[2] adlı eserinde yer alır. Felsefe ve mantık tarihine ait eserler arasında bu tartışmayı İbn el-Kıftî'nin zikrettiğini görüyoruz, Kıftî, mantıkçı Ebû Bişr el-Mattâ'nın (ö. 940)[3] Sibeveyh'in nahvine şerh yazmasıyla meşhur olan gramerci Ebû Sa'îd el-

[1] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebā* (8 cilt), Dâru'l-İhyâ et-Turâs el-Arabiyye, Beyrut t.y., VIII. 190-229.

[2] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Kitābu'l-imtā' ve'l-mu'ānese*, nşr. Ahmed Emîn ve Ahmed Zeyn, Kahire 1953, I. 107-129.

[3] Tam künyesi Ebû Bişr el-Mattâ b. Yûnus (Yûnân) el-Kunâî'dir; doğum tarihi bilinmeyen ve Nesturî bir Hıristiyan olan Mattâ 328/940'ta Bağdat'ta ölmüştür. İbn Hallikân, onun Halife Râzî zamanında öldüğünü söyler (yani 322/933'ten sonra; *Vefāyātu'l-a'yān*, V. 157). İbn el-Kıftî, *Tārīḫu'l-ḥukemā*, (nşr. J. Lippert, Leipzig 1903, s. 323) Ebû Bişr'in 320/932'de Bağdat'a geldiğini kaydeder. G. Endress, "Mattā b. Yunus" maddesinde (*Encyclopedia of Islam*, 2. Baskı (*EI*²), IX. 844-846) Mat-

Hasan es-Sîrâfî (ö. 978)[4] ile herkesin önünde bir tartışma yaptığından bahseder.[5] Bunun gerçekten tarihî bir tartışma mı, yoksa Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin uydurduğu bir hikâye mi olduğu kuşkuludur.[6] Ancak, Tevhîdî bunun tarihî bir tartışma olduğunu göstermek için hicrî 320[7] yılını tarih olarak veriyor ve tartışma meclisinde bulunan birçok kimsenin isimlerini zikrediyor. Tartışmayı düzenleyen vezir, İbn Hinzâbe olarak da bilinen el-Fazl İbn Ca'fer b. Muhammed b. el-Furât, 320/932'de bu göreve geldi ve Halife Muktedir'in ölümü üzerine aynı yıl vezirliği başkasına devretti.[8] Tartışmayı Hayyân et-Tevhîdî'ye nakleden Ebû'l-Hasan Alî b. Îsâ er-Rummânî (908-994), Tevhîdî'nin hocası idi. Rummânî'nin o tarihte genç bir talebe olarak toplantıda bulunması mümkündür. Nitekim kendisinin de gramer ve mantık ilişkisini gösteren türden eserleri vardır.[9] Adı anılan kimselerin çoğu, Bağdat'taki böyle bir toplantıda bulunması muhtemel tarihî şahsiyetlerdir.[10]

Genel hatlarıyla tartışma gerçekten de geçmiş olabilir. Seçkin bir topluluğun bu tartışma için vezirin sarayında hazır bulunduğu anlaşılıyor. Bu neviden herkese açık tartışmaların o zamanki Bağdat'ın kültürel hayatında az rastlanan faaliyetlerden biri olduğu söylenemez.[11] Ancak, yine de, Ebû Bişr'in böyle seçkin bir topluluk önünde tartışmayı kabul edecek kadar cesaret sahibi olduğu

tâ'nın 322/933'ten sonra Bağdat'a geldiğini yazıyor. Bu tarih, Mattâ'nın Bağdat'a geliş tarihi olarak kabul edilse bile, tartışmanın 326/936 tarihinde gerçekleşmiş olması mümkün. Bkz. 5 nolu dipnot.

[4] İbnu'n-Nedîm, Sîrâfî'nin 367/977'de öldüğünü, (*el-Fihrist*, s. 42-43); Kıftî, 80 yaşında öldüğünü (*el-İnbâh er-ruvât*, I. 314); Yâkût ise 368/978'de öldüğünü (*Mu'cem*, VIII. 146.) kaydeder. Sîrâfî'nin Bağdat'a geliş tarihi de tartışmalıdır. Ancak, birlikte nahiv okuduğu bir hocası 321/933'te öldüğüne göre, bu tarihten çok önceleri Bağdat'a yerleşmiş demektir.

[5] İbn el-Kıftî, *Târîḫu'l-ḥukemâ*, s. 323.

[6] İbn Hallikân, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin eserlerinin güvenilir olduğunu belirtiyor. (*Vefâyât*, V. 112); Yâkût, Tevhîdî'den çok uzun nakiller yaptığı hâlde, onun bazen abarttığını ve bazılarının hayal mahsulü olduğunu öne sürer. (*Mu'cem el-udebâ*, VIII. 146. Tevhîdî hakkında oluşturulan olumsuz fikirlerle ilgili bir değerlendirme için bkz. Hanefi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Bir Ateist midir?", *DEÜİFD*, VI (1989), s. 485-503.

[7] *el-İmtâ'*da tarih hicrî 326 olarak kaydediliyor. İbn Furât'ın 320/932'de yaklaşık altı ay Muktedîr'e vezirlik yaptığını (bkz. 4. nolu dipnot) ve ikinci defa Halife Râzî'nin veziri olarak 325-326/936-937 yıllarında görev yaptığını ve 326/936 yılında vezirlikten ayrılarak Mısır'a gittiğini hesaba katar ve 320/932'de hâlâ Muktedîr'in halife olduğunu ve 326/936'ya kadar üç halife değiştiğini ve siyasi karışıklıkların arttığını göz önüne alırsak, tartışmanın 320/932'de yapılmış olması daha muhtemeldir. Ayrıca Ebû Bişr'in, Bağdat'ta Râzî'nin hilafeti sırasında öldüğü şeklindeki İbn Hallikân'ın kaydını (*Vefâyâtu'l-a'yân*, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut 1977, V. 157) dikkate alırsak, bu tarih 328/940'tan sonra olamaz. Bu durumda İbn Furât'ın vezirlikten ayrıldığı ve Ebû Bişr'in ölümüne yakın bir tarihte bu tür faaliyetlerin sürdürülme ihtimali daha zayıf görünüyor.

[8] Miskeveyh Ebû Alî Ahmed b. Muhammmed, *el-Ḳısmu'l-âḫir min kitâbi tecârubi'l-umem*, nşr. H. F. Amedroz, Londra 1921, I. 241 (bu kaynağa dikkatimizi çeken Dr. Ahmet Güner'e teşekkürler). Ayrıca, D. Sourdel, "İbn al-Furât" mad., *EI²*, Leiden 1979, III. 768.

[9] Alî b. Îsâ er-Rummânî, *Kitâb ma'âni'l-ḥuruf*, nşr. Abdulfettâh İsmâ'îl Şalcî, Cidde 1984. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Flügel neşri, s. 43; J. Flanagen, "al-Rummānī" mad., *EI²*, VIII. 614-615.

[10] Tartışmada hazır bulunanlardan eski vezir Alî b. Îsâ b. Dâvûd b. Cerrâh'ın 334/945'te öldüğünü İbnu'n-Nedîm *el-Fihrist*'te (s. 249) kaydeder.

[11] İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-a'yân*, II. 410.

ve hitabetine güvendiği tahmin edilebilir. Ebû Bişr'in Arapçasının yetersizliği ve Hıristiyan oluşuyla alay edilmesine bakılırsa, bu tartışmadan galip ayrılamayacağı da anlaşılıyor. Ancak, elimizdeki metninin Ebû Bişr'in muarızları tarafından ve tartışma daha çok Sîrâfî'nin yanında yer alanlar tarafından aktarıldığını da dikkate almak gerekir. Çünkü, bazı pasajlarda Ebû Bişr'in gerçek tartışmada söylemiş olabileceklerinden daha az sözün metinde yer aldığı intibaını edinmek mümkündür. Ebû Bişr'in 320/932'de Bağdat'a geldiği şeklindeki İbn Kıftî'nın verdiği bilgi doğru ise, onun derslerine kalabalık bir öğrenci topluluğunun katılması ve bunun üzerine vezir tarafından böyle bir münazaraya davet edilmesine sebep olmuş olabilir.[12]

Ebû Bişr ile ilgili metinde yer alan tasvir, onun hakkında, Aristoteles'in *Poetika*'sını tercüme eden şahıs olarak verilen tasvirlere de uyuyor[13]. Ebû Sa'îd'in Mattâ ve meslektaşlarının yaptığı tercümelerin anlaşılmaz olduğu konusundaki iddiasının yaygın ve doğru bir hüküm olduğu anlaşılıyor. Ancak bunun, Mattâ'nın Arapça bilgisiyle mi yoksa ilgilendiği konulara vâkıf olup olmamasıyla mı alâkası olduğu kesin olarak belli değildir.

Her şeye rağmen, nahivcilerle mantıkçılar arasında geçtiği belirtilen ve burada aktarılan tartışma çok daha uzun zaman devam eden münakaşalara bir örnektir. Hicrî 6/12. asrın sonlarına doğru belâgatçı İbnu'l-Esîr benzer bir yargıyı 'felâsife' hakkında verir. Felâsifeye karşı galip geldiği tartışmaları zevkle nakleden İbnu'l-Esîr: "Bir gün, felsefe üstatlarından biri ile beraberdik ve Kur'an'dan söz açıldı. Ben de Kur'an'ı tasvire başladım; onun sözlerinin ve mânâlarının belâgati ve güzelliğinden bahsettim. Bunun üzerine felsefeci: 'Öyleyse, bu haksız bir paylaşma' ayetini[14] hatırlatarak, "Buradaki 'haksız' (*ḍīzā*) kelimesinde ne gibi bir belâgat ve güzellik var?" diye itiraz etti. Ben de dedim ki: "Bazı kelimelerin kullanılmasındaki esrarı bilmeniz gerekirdi, ama bunlardan ne sizin, ne de İbn Sînâ, Fârâbî, Aristo ve Eflatun gibi daha başında yoldan sapmış üstatlarınızın haberi yoktur." İbn Esîr, buradaki kelimenin, surenin ayetlerinin sonundaki diğer kelimelerle kafiyeli olduğunu belirttiğini, söyler.[15]

Batılı yazarların bu tartışmayla ilgili değerlendirmeleri, konunun doğrudan kendisiyle alâkalı olmaktan uzaktır. Tartışma sadece, dinî ilimlerle uğraşanların dışarıdan giren ilimlere, ulûm-ı dâhiliyeye duyulan tepkiyi yansıttığı şeklinde yorumlanmıştır.[16] Hâlbuki, nahivci olan Sîrâfî'nin mantıkçı Mattâ'ya yönelt-

[12] İbnu'n-Nedîm, Ebû Bişr için "asrının mantıkçılarının reisi oldu" ifadesini kullanır (*el-Fihrist*, s. 263).

[13] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 249-250. İbnu'n-Nedîm, Ebû Bişr'in *Poetika*'yı Süryaniceden Arapçaya çevirdiğini belirtir. Bu tercüme değişik kimseler tarafından neşredilmiştir. *Ars Poetice*, D. S. Margoliouth neşri, Londra 1887; J. Tkatsch neşri, Viyana 1928-1932; Abdurrahmân Bedevî neşri, Kahire 1953. Bkz. G. Endress, "Mattâ b. Yûnus" mad., *EI²*, IX. 844-846.

[14] 53. Necm, 22.

[15] İbn Esîr, *el-Mes'elu's-sa'ir*, s. 187.

[16] G. Enderss, "Mattâ b. Yûnus" mad., *EI²*, Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 9-10.

tiği itirazlar çok önemli bir konuya temas ediyor: Mantığın dilsel bir işlevi vardır ve gramer, mantık için bir önhazırlık oluşturur.

Mattâ, her dildeki kelimelerin anlamlarını yöneten külli bir mantık olduğunu ileri sürer. Felsefi tutumunu şu ifade ile ortaya koyar: "Ben, mantıktan, bir sözün sahih anlamın sahih olmayandan ayırt edilmesine yarayan bir araç olmayı anlıyorum." İnsanlarda akıl melekesi eşit olduğundan, 'mantık' Grekler tarafından geliştirilmiş de olsa, her yerde uygulanabilir. Sîrâfî, insan fıtratına ait evrensel özelliklerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte, düzgün ifadeyi bozuk ifadeden ayırmanın yolunun mantıktan değil, gramerden geçtiğini öne sürer. Sîrâfî'ye göre diller, doğal değil, ait olduğu toplumun geleneklerine bağlıdır. Bu yüzden, dillerin kendilerine has yorumlama ilkesi veya tarzı vardır ki, bu da o dilin bağlı bulunduğu geleneğe aittir. Dolayısıyla, mantık ancak Grekçe için geçerlidir ve Arapça, Türkçe, Farsça gibi dillerin unsurlarını incelemede kullanılamaz Mantık, bir Grek tarafından Grekçe üzerine bina edilmişse, onun diğer toplumlarda ve dillerde de geçerli olduğu savunulamaz.

Sîrâfî, anlamın akli bir nesne olduğunu; ancak, akılla kavranan anlamların ise, dil vasıtasıyla kazanıldığını ve dille ifade edildiğini öne sürer. Dolayısıyla dilbilgisi, 'mantık'tan daha lüzumludur. Sîrâfî, bir dilden başka bir dile tercüme edilen yazılarda ortaya çıkan anlam kaymalarının, mantıki çözümlemelerle değil, her iki dilin gramerine de vâkıf olmakla, onların kendilerine has ifade tarzlarına hâkim olmakla giderilebileceğine inanır.

Mattâ ise buna verdiği cevapta çok önemli bir yorumlama ilkesini hatırlatır: "Her ne kadar Grekler dilleriyle birlikte kaybolmuşlarsa da, tercümeler yine de yazarların kasıtlarını, anlamlarını muhafaza etmiştir." Ayrıca, Aristoteles'in görüşüne dayanarak Mattâ, mantık için lafızların değil anlamın esas olduğunu; oysa gramer için anlamın değil, lafızların esas olduğunu belirtir. Bu fikre bağlı kalarak, semantik değerler Arapçada yeniden üretilebildiği sürece Grekçeden yapılan tercümelerde dile bağlı her türlü ayrıntının korunabileceğini ifade eder.

Sîrâfî bu iddiayı kabul etmez ve mantığın anlamla, gramerin lafızla ilgili olduğu görüşünü şiddetle reddeder. Sîrâfî her bir dilin tamamen kendisine has özellikleri olduğunu ve bunların başka bir dilde bire bir karşılığı olmadığına inanır. Sîrâfî'nin, bu doğru hükümden, mantığın ancak içinden çıktığı dile uygulanabileceği sonucunu çıkarması şaşırtıcıdır. Bununla beraber söz ile anlam arasında bir ayırım yaparak, birincinin doğal ve değişken ikincisinin akli ve kalıcı olduğunu belirtir. Burada Sîrâfî, hem farklı dillerin varlığını, hem diller arasındaki farklılıkları açıklamayı amaçlar; aynı zamanda da insanlar arasında anlam ve düşünce alışverişini ve değişimini evrensel bir ilkeye, yani akliliğe dayandırmaya çalışır. Fakat Sîrâfî burada, Aristotelesçi gelenekte benimsenen şekliyle mantığın "bir tür akıl yürütme yöntemi"[17] olduğu anlayışını tersine çevirerek onu, "doğru konuşma sanatı" olarak anlar. Buna sebep olarak da dönemin ba-

[17] Bkz. Aristotle, *Topics*, *Basic Works of Aristotle* içinde, I, 1. 100a30.

zı mantıkçılarının 'hitabet'i *Organon*'un bir parçası saymaları gösterilebilir. Yine, bazı gramercilerin dili doğru kullanma anlamında 'mantık' kelimesini gramer kitaplarında başlık yaptıklarını görürüz. Nitekim Sîrâfî'nin oğlu Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî, İbn es-Sıkkît'in *Işlâḥ el-manṭık* adlı kitabına şerh yazmıştır.[18]

Tartışmanın belki en önemli özelliği, İslam bilim tarihi açısından yöntem veya araç olarak bilim olma iddiası taşıyan iki alanın çatışmasını ortaya koymasıdır. Nahiv, bütün ilimlere giriş ve hazırlık teşkil eden anahtar bir bilim hüviyeti kazanırken, felsefe ve tabiat bilimleri için de mantığın böyle hazırlayıcı veya araçsal bir bilim olma yolunda değer kazanması ve hatta hukuk ve kelam alanında kullanılan yöntemlerle benzerliği ve onlara yakınlığı dolayısıyla kazandığı mevki böyle bir çatışmayı hazırlamış olabilir. Ancak, kültürel bağlamından bağımsız olarak ele alındığında bile, bu ve benzeri tartışmaların, mantık ve gramerin ortak sahalarındaki araştırmaların derinleştirilmesine önemli katkılar sağlamış olduğunu göz ardı edemeyiz. Sadece, Fârâbî'nin bilimleri sınıflandırdığı *İḥṣâ'u'l-'ulûm* adlı eserinde, dilbilimi ilk sıraya yerleştirdiğine ve eserin mantıkla ilgili kısmında gramerle mantığın ilişkisini açıklamaya özen göstermesine bakmak bile, bu konuda bize önemli fikir verir. Bu tartışmayı nakleden Rummânî'nin, nahivle ilgili eserlerinin de mantıkla gramerin ilişkisini ele alan türden eserler olması yine dikkati çeken bir husustur.[19] Kısacası, mantık ve gramer ilimlerinin tarihine bu hususları göz önüne alarak yeniden bakmakta yarar görünüyor.

Burada Türkçe çevirisini yaptığımız metin üç nüshanın tahkikli olarak karşılaştırmasına dayanmaktadır. Hepsi daha önceleri yazma hâlinde bulunan kaynaklardan neşredilen ve basılmış eserlerde yer alıyor. Ancak, yine de aralarında bazı önemli farklar bulunuyor: (A) Hayyân et-Tevhîdî'nin el-İmtâ' ve'l-mu'ânese, s. 107-129; (B) Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VIII. 190-228; ve (C), Yâkût'un *Mu'cem*'inin Londra'ki bir yazma nüshasına dayanarak bu metnin D.S. Margoliouth tarafından yayımlanan nüshası, "The discussion between Abû Bişr al-Mattâ and Abû Sa'îd al-Sîrâfî on the Merits of Logic and Gramer", *The Journal of Royal Asiatic Society*, 37 (1905), s. 79-129. Bu nüsha (B) ile birkaç ayrıntı dışında hemen hemen aynıdır. Aşağıdaki çeviride (A) nüshası esas alınmıştır.

Filozof Mattâ b. Yûnus el-Kunnâ'î ve Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Geçen Tartışma

Ebû Hayyân rivayet eder ki: Vezire,* Ebû'l-Fadl İbn Ca'fer İbn Furât vezir iken onun sarayında Ebû Sa'îd es-Sîrâfî ile Ebû Bişr el-Mattâ arasında geçen bir tartışmadan söz ettim. Anlattıklarım yalnızca bu tartışmanın bir özeti idi ve vezir benden, bunun tamamını yazmamı istedi. "Çünkü," dedi vezir, "öyle seçkin bir topluluğun huzurunda, ileri gelen birçok kimsenin önünde, öylesine bilgili iki kişi arasında geçen bir tartışmanın bir kelimesi dahi kaybedilmemelidir. Her ayrıntı

[18] Yâkût, *Mu'cem*, XX. 70.

[19] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 43; J. Flanagan, "al-Rummānī" mad., *EI²*, VIII. 615.

* Şemsudevle'nin vezirlerinden İbn Sa'dân.

muhafaza edilmeli; hiçbir cümle ihmal edilmemelidir." Bu nedenle ben de onun tamamını yazdım. Bu tartışmanın bazı kısımlarını bana Ebû Sa'îd rivayet etti; dürüst bir hoca olan nahivci Alî b. Îsâ da tafsilatlı olarak aşağıdaki gibi anlattı:

Hicrî 326 [miladi 937] yılında el-Hâlidî, İbn el-İhşîd, el-Kutbî, İbn Ebî Bişr, İbn Rabâh, İbn Ka'ab, Ebû Amr Kudâme b. Ca'fer, ez-Zuhrî, Alî b. Îsâ el-Cerrâh, İbn Firâs, İbn Reşîd, İbn Abdilazîz el-Hâşimî, İbn Yahyâ el-Alevî ve Mısır'dan İbn et-Tugc'un elçisi, Samanoğullarının temsilcisi el-Merzubânî'den oluşan bir meclis toplandığında Vezir İbn Furât onlara şöyle hitap etti:

Birinin çıkıp Mattâ ile mantık konusunda tartışmasını istiyorum. Mattâ, doğruyu yanlıştan, gerçeği yalandan, iyiyi kötüden, delili şüpheden, kuşkuyu kesinlikten ayırt etmenin; mantığa vâkıf olmaktan, mantık kurallarını koyanın öngördüğü düzen ve tanımlara uygun olarak ve ismi sayesinde gerçeklerine vakıf olduğumuz, mantıktan başka hiçbir yolu olmadığını ileri sürüyor.

Bunun üzerine topluluk arasında bir sessizlik oldu ve herkes başını önüne eğdi. İbn Furât hemen ekledi: Elbette içinizde onunla tartışarak bu görüşlerini reddedecek biri vardır. Çünkü ben sizi, ilimde deniz, dine ve onun mensuplarına yardımcı, hakikati arayanlara ışık olarak görüyorum. O hâlde neden birbirinize bakıp tereddüt ve çekingenlik gösteriyorsunuz?

Ebû Sa'îd es-Sîrâfî başını kaldırdı ve "özür dilerim vezir. Kalplerdeki bilgi; dinleyen kulakların, izleyen gözlerin, keskin zekâların ve eleştirel akılların bulunduğu böyle bir mecliste ortaya konarak bilgiden farklıdır. Çünkü insanda bir korku uyandırır ve korku da kişiyi durgunlaştırır; o da utanmaya yol açar; utanma ise yenilginin habercisidir. Kalabalık bir toplulukta tartışmacı olarak öne çıkmak, özel bir alanda güreş meydanına çıkmaya benzemez," dedi.

İbn Furât: "Buna uygun adam sensin Ebû Sa'îd. Başkaları adına mazeret göstermekle kendini savunmaya mecbur oldun. Kendini savunmakla burada bütün meclistekileri de savunmuş olacaksın," dedi.

Ebû Sa'îd: "Vezirin emrine karşı gelmek yakışık almaz ve görüşüne uymamak, ona karşı görevde kusur etmektir. Ayağımızın kaymasından Allah'a sığınırız; savaşta ve barışta yardım ve başarı için Allah'a dua ederiz," dedikten sonra Mattâ'ya döndü ve: "Mantıkla ne kastettiğinizi söyler misiniz? Zira mantıkla ne kastettiğiniz anlaşılırsa, mantığın kabul ve reddedilebilecek sayısız doğruları ve yanlışları hakkındaki tartışmamız, üzerinde anlaşabileceğimiz belirlenmiş bir yol takip eder," dedi.

Mattâ: "Ben, mantıktan düzgün ifadeyi, bozuk ifadeden; doğru anlamı yanlış anlamdan ayırt etmeye yarayan, sözün bir aletini anlıyorum. Mantık, fazla ile noksanı ve ağır ile hafifi ayırmaya yarayan bir terazi gibidir."

Ebû Sa'îd: "Burada hata ediyorsun; çünkü, Arapça konuşuyor isek, düzgün ifadeyi, bozuk ifadeden, terkibin uyumu ve bilinen sözdizimi kurallarıyla ayırt ederiz; akıl yoluyla inceleme söz konusu olduğunda ise, doğru anlamı, yanlış anlamdan akılla ayırırız. Diyorsunuz ki, ağır olanı hafif olandan tartı ile ayırı-

yoruz; ancak tartılan şeyin demir, altın, pirinç ya da kurşun olduğunu nereden biliyorsunuz? Görülür ki, tartıyı bilmekten başka, tartılan maddeyi, onun kıymetini ve burada sayamayacağımız kadar diğer birçok özelliklerini de bilmeniz gerekir. Böyle olunca da, kesin olarak bilmeyi çok arzu ettiğiniz ve üzerinde ısrar ettiğiniz bu tartının size fazla bir yararı olmayacak; ve birçok nokta ortada durmakla birlikte, şairin dediği gibi, sadece bir noktada faydası olacak: "Bir şeyi korurken birçok şeyi kaybediyorsun."

Ayrıca, bir noktayı gözden kaçırıyorsunuz. Dünyadaki her şey tartıya gelmez. Kuru şeyler için tartı, diğer şeyler için uzunluk ölçüleri, diğer bazı şeyler için alan ölçüleri ve diğer bazıları için ise kaba tahmin geçerlidir. Görünen cisimler için durum böyle olduğu gibi, akli muhakeme ürünleri için de durum aynıdır; zira algılar, aklın gölgesi mesabesinde olup, her zaman akledilir şeylere benzerliklerini ve onları temsil etme hususiyetlerini korumak üzere bazen uzaktan bazen de yakından bunları taklit eder.

Bu hususu bir kenara bırakalım. Şayet mantık bir Yunanlı tarafından Yunancaya ve Yunanca terminolojiye ve Yunanlıların kabul ettiği tanımlara ve niteliklere uygun olarak icat edilmiş ise, Türk'ün Hintli'nin, Fars'ın ve Arab'ın da bunu öğrenme gereği nereden çıkıyor ve mantığı, kendi lehlerinde veya aleyhlerinde karar verecek bir hâkim ve aralarında hüküm verecek bir hakem sayarak, onun onayladıklarını kabul, onaylamadıklarını reddetmeleri zorunluluğu nereden çıkıyor?

Mattâ: Bu sonuca şuradan varıyoruz; çünkü, mantık akılla idrak edilen ârazları ve kavranabilen anlamları araştırır, zihinde oluşan fikirleri ve akılda oluşan düşünceleri inceler. Zaten akılla kavranan hususlarda bütün insanlar eşittir –örneğin, dört dört daha sekiz etmesi, bütün toplumlarda aynıdır.

Ebû Sa'îd: Eğer, akılla aranılan ve lisanla ifade edilen hususların hepsi de –çeşitli bölümlerine ve birbirinden farklı çeşitli yollarına rağmen– dört dört daha sekiz eder dercesine bir kesinliğe indirgenebilseydi; ortada görüş ayrılıkları değil, mutabakat olurdu. Fakat durum hiç de böyle değil. Sizin verdiğiniz bu örnek yanıltıcıdır ve bu şekilde yanlışa sürüklemek sizin için olağandır. Ancak, bunu da bir yana bırakalım. Eğer akılla idrak edilen ârazlara ve kavranabilen fikirlere; isimleri, fiilleri ve edatları kapsayan dil sayesinde ulaşılabiliyorsa, o hâlde, lisan bilgisi vazgeçilmez değil mi?

Mattâ: Evet.

Ebû Sa'îd: Hata ediyorsunuz; bu tür sorulara 'elbette' şeklinde cevap vermelisiniz.

Mattâ: 'Elbette'; bu konulardaki salahiyetinizi kabul etmeye hazırım.

Ebû Sa'îd: Netice olarak, siz bizi, mantık değil, Yunanca öğrenmeye davet ediyorsunuz. İmdi, siz kendiniz Yunanca bilmiyorsunuz; nasıl olur da, kendinizin hâkim olmadığı bir dili öğrenmemizi bizden isteyebilirsiniz? Hem de bu, o lisanla konuşanların çoktan ölmüş olduğu, karşılıklı olarak onunla anlaşan ve

birbirinin maksatlarını kelimelerin tertibinden anlayan kimselerin artık bulunmadığı ve uzun bir süre önce kaybolmuş bir lisan ise. Üstelik, siz Süryaniceden tercüme ediyorsunuz: Ama Yunancadan başka bir dile, yani Süryaniceye ve oradan da başka bir lisana, Arapçaya aktarılmaktan kaynaklanan anlam kaymalarına ne diyeceksiniz?

Mattâ: Gerçi Yunancadan dilleriyle birlikte kaybolmuşlarsa da; tercümeler, yazarların kastettikleri şeyleri muhafaza edip anlamlarını vererek hakikatlerin özünü ifade etmiştir.

Ebû Sa'îd: Tercümelerin aslına uygunluğunu, yanlış olmadığını, doğru olduğunu, çarpıtılmış olmadığını; lafızlara bağlı olup, serbest olmadığını; gerek yanıltıcı, gerekse aldatıcı olmadığını, hiçbir şeyi eksik bırakmadığını ve hiçbir şey ilave etmediğini, metinin düzenini değiştirmediğini, genel ve özel (*el-ʿāmm ve el-ḫaṣ*) –ya da daha doğrusu–, en özel ve en genel olan anlamları bozmadığını –lisanın doğası ve kavramların özellikleri buna müsait olmadığından ötürü imkânsız bir şey olmakla birlikte– teslim etsek dahi, bundan sonra ileri süreceğiniz iddia şu olacaktır: Yunanlıların akıllarından başka bir delil, onların icat ettiklerinden başka bir kesin kanıtlama, onların ortaya koyduklarının dışında bir hakikat yoktur.

Mattâ: Hayır. Ancak, onlar, bütün milletler arasında kendilerini felsefeye, bu ilmin dahilî ve haricî yönlerini araştırmaya, bu ilme özgü olan ve ondan ayrılan tüm bilgi dallarına kendilerini vermiş bir toplumdu. Gün ışığına çıkmış, yayılmış ve yaygınlaşmış her şeyi, çeşitli ilim ve meslek dallarında ulaşılan gelişmeleri, onların gayretlerine borçluyuz. Bunu onlardan başka bir toplumda göremiyoruz.

Ebû Sa'îd: Bu konuda da hata ediyorsunuz; tarafgir davranıyor, yargınızda heya ve hevesinize meylediyorsunuz. Bilgi, âlemin her tarafında yayılmış bir durumdadır. Şairin de dediği gibi: "Âleme bilgi saçılmıştır / akıl sahibi de buna doğru teşvik edilmiştir;" aynı şekilde, meslekler ve zanaatlar da yeryüzünün her yerine saçılmıştır. Dolayısıyla, bazı bilimler diğer yerlerden ziyade belli bir yerde hâkim oluyor; bazı meslekler ve zanaatlar da diğer bölgelerden ziyade bir bölgede canlanıyor. Bu, apakçık ortadadır ve bu konuda eklenecek bir kelime dahi gereksiz olur. Mamafih, Yunanlılar diğer milletler arasında mutlak yanılmazlığıyla, parlak zekâlarıyla, diğer insanlardan farklı yapılarıyla tanınıyor olsaydı; yanlış yapmak isteseler bile yapamayan, yalan söylemek isteseler bile söyleyemeyen, üzerlerine 'sekîne' inmiş olan, doğrunun kendilerinden ayrılmadığı, yanlışın ise uzak durduğu, faziletlerin onların ecdadına ve torunlarına (adeta) yapışmış olduğu, rezaletlerin onların köklerinden ve özlerinden uzak bulunduğu kimseler olsalardı, dedikleriniz kabule şayan, iddianız da doğru olurdu. Onlar hakkında böyle bir kanaat sahibi olmak, cehalet; onların böyle olduklarını savunmak ise, bağnazlık sayılır. Hayır, onlar da diğer milletlere benzerlerdi: Bazı şeyleri doğru, bazı şeyleri hatalı; söyledikleri bazen doğru, bazen yanlış, yaptıklarının bazıları iyi bazıları kötü idi. Üstelik Yunanlıların tamamı da toptan, mantığın kurucusu değildi; mantığın kurucusu, tıpkı kendisin-

den sonrakilerin ondan aktardıkları gibi, o da kendisinden önce gelenlerden mantığı devralmış bir kimse idi; onun da ne bütün insanlık üzerinde, ne de insanlığın büyük bir çoğunluğu üzerinde mantık konusunda kesin otoritesi söz konusudur. Çünkü, işin aslı, gerek kendi toplumu içinde gerekse başka toplumlardan insanlar arasında kendisine bu konuda muhalefet edenler vardı. Ayrıca, görüş ve algılayış farklılıkları, tartışma, sorgulama, cevap arama insanda fıtri ve tabiidir; dolayısıyla, nasıl oluyor da bir şahıs, bu ihtilaflara bir son verecek ve insan doğasından bunları söküp atacak veya insan doğasını ciddi olarak değiştirecek bir şey ortaya koyabilir? Bu imkânsızdır. Âlem, onun mantığından sonra da, tıpkı onun mantığından önce olduğu gibi olmaya devam ediyor. İmkânsız bir şey istemekten vazgeç; çünkü, böyle bir şey fıtratla ve tabiatla çelişiyor. O hâlde, zihnini diğer şeylerden arındırır ve bütün dikkatini şu ânda meramını ifade ettiğin ve bizimle tartıştığın dil üzerinde toplarsan etrafındakilere dilin asıl sahiplerinin kullandığı anlamlara dayanarak verdiğin ve Yunanlıların kitaplarını, bu dilin ifadeleriyle şerh ettiğin [Arapça] üzerinde yoğunlaşırsan, göreceksin ki, Yunanlıların fikirlerine de, Yunanlıların dillerine de ihtiyacın kalmayacak. Size şunu sorayım: İnsanların akıllarının farklı olduğunu ve akıldan aldıkları payın eşit olmadığını kabul ediyor musunuz?

Mattâ: Evet.

Ebû Sa'îd: Bu farklılık ve eşitsizlik doğal mı, yoksa sonradan mı kazanılıyor?

Mattâ: Doğal.

Ebû Sa'îd: O hâlde, nasıl olurda mantıkta, doğal farklılığı ve asli eşitsizliği giderebilecek bir şey bulunur?

Mattâ: Bu konuya konuşmanızın önceki safhasında değinilmişti.

Ebû Sa'îd: Peki, bu hususta kesin bir cevap ve açık bir izah sundunuz mu? Her neyse, bunu da bir kenara bırakalım. Ben size, Arapların dilinde çok sık kullanılan ve akıl sahibi kimseler tarafından anlamı ayırt edilen tek bir edat hakkında soru soracağım. Bunun anlamını, o üzerinde durduğunuz ve bilmekle övündüğünüz Aristo mantığından çıkarın bakalım. Bu edat 've'dir (*vav*): Kuralları nedir, nerelerde, nasıl kullanılır, bir mi birden çok mu anlamı vardır?

Mattâ şaşırdı ve dedi ki: Bu gramerdir ve gramer, benim incelediğim bir konu değildir: Çünkü, mantıkçının gramere ihtiyacı yoktur; hâlbuki, gramercinin mantığa ihtiyacı vardır; çünkü, mantık anlamı araştırır, gramer ise lafızları araştırır. Eğer mantıkçı lafızlara temas ederse bu durum mantıkçı için arızidir; aynı şekilde gramerci de, anlama temas ederse, bu da gramerci için arızidir. İmdi, anlam lafızdan daha kıymetlidir ve lafız anlamdan daha aşağı seviyededir.

Ebû Sa'îd: Hata ediyorsunuz. Konuşma, gramer, dil, lafız, düzgün ifade, doğru sözdizimi, açıklama, söz, haber verme, sorgulama, dilek, istek, ikaz, teşvik, yakarma, nida, emir; bunların hepsi, benzerlikleri ve ortaklıklarından ötürü aynı alana aittir. Örneğin, birisi: "Zeyd doğru konuştu ancak doğruyu söylemedi" ya da "kötü laf söyledi ama kötüyü demedi" veya "kendisini düzgün ifade etti ancak, düzgün söylemedi" veya "isteğini açıkladı ancak izah etmedi",

"ihtiyacını dile getirdi ancak telaffuz etmedi", "bildirdi ancak haber vermedi" demiş olsa, her defasında anlamsız söz ediyor, kendisiyle çelişiyor, dili kötüye kullanıyor ve kelimeleri, lafızları kendisinin ve başkalarının aklının onaylamadığı biçimde kullanıyor, deriz. Şu hâlde gramer, mantıktır; fakat Arapçadan soyutlanmış bir mantıktır; mantık da gramerdir, fakat yalnız lisanla anlaşılabilen bir gramerdir. Lafız ve anlam arasındaki ayırım; lafzın doğal, anlamın ise akli olmasından dolayıdır. Bu sebeple lafız, daima zaman içinde değişir, zira, tabiat izlerini, başka izlerle ortadan kaldırır; anlam ise, zaman içinde sabit kalır, çünkü, anlamın işgal ettiği yer akıldır –akıl da İlahidir–; hâlbuki lafızların maddesi topraktır ve topraktan olan her şey çürür. Bu durumda senin iştigal ettiğin mesleğin ve öğünüp durduğun âlet, isimsiz kaldı demektir. Bunun tek çaresi ise bu âlet için Arapçadan ödünç bir isim almanızdır, ancak bunu da ancak belli ölçüde yapabilirsiniz. Bu amaçla, [yapacağınız] tercüme için az da olsa dilbilgisine gerek duyuyorsanız, artık, tercümelerinizin doğru ve güvenilir olması ve aksi takdirde ortaya çıkacak yanlışlardan uzak kalmak için lisanın daha geniş bir kısmından vazgeçemezsiniz demektir.

Mattâ; Sizin dilinizde nelerin isim, fiil ve edat olduklarını bilmek benim için yeterlidir: Çünkü bu kadarıyla, Yunanlıların benim için gözden geçirilmiş bir biçimde sundukları fikirleri ifade edebilirim.

Ebû Sa'îd: Yanılıyorsunuz. İsim, fiil ve edatlar konusunda bilmeniz gereken diğer bir husus da, bunların nasıl kullanılacağını ve bu dili kullananların doğal olarak gözettikleri bir tertibe göre onları sıralamayı öğrenmektir. Bundan başka, bu isimlerin, fiillerin ve edatların nasıl okunacaklarını da bilmeniz gerekir; çünkü, sesli harflerde hata yapmak ve onları bozmak, en az sessiz harflerde olduğu kadar kötü sonuçlar doğurur. Bu konu, siz, dostlarınız ve çevreniz tarafından ihmal ediliyor; hâlbuki burada sizin hiç ilgi göstermediğiniz ve aklınıza bile gelmeyen bir sır saklıdır. Şunu bilmeniz gerekir ki, hiçbir dil bütün yönleriyle bir başka lisanı bire bir karşılamaz; ya da isim, fiil ve edatlarda, ifade tarzı, düzgün ve devrik cümle yapılarında, mecaz ve hakikat kullanımında, şeddeli ve şeddesiz kullanımda (vurgulu-vurgusuz), genişletmede, daraltmada, nazımda, nesirde, seci'de, vezinde, yönelişte ve burada sayılamayacak birçok şeyde dillerin birbiriyle tam olarak örtüşen özellikleri bulunmaz. İmdi, sanıyorum, hiç kimse, en azından biraz aklına dayanan veya zerre kadar insafı olan hiç kimse bu hükme itiraz etmez veya doğruluğunu sorgulamaz. Bu izahlardan sonra, sadece tercümelerinden bildiğiniz bir esere nasıl güveneceksiniz? Aksine, dillerin Arapçası, Farsçası ve Türkçesi olabilir, ama anlamların Yunanca ya da Hintçesi olamaz ise de, Arapçayı Yunanca anlamlardan daha iyi bilmeniz gerekmektedir. Anlamlara akıl, araştırma ve düşünce ile ulaşıldığını savunduğunuza göre; şu hâlde, geriye dilin kurallarından başka bir şey kalmıyor demektir. Öyleyse, gerçek özelliklerini bilmediğiniz hâlde, Aristoteles'in kitaplarını şerh ettiğiniz dil olan Arapçayı neden küçümsüyorsunuz?

Sonra, size, bir kimse dese ki: "Hakikatin bilinmesi, araştırılması ve incelenmesi bakımından benim durumum mantığın kurucusundan önce yaşayanların durumuna benzemektedir; konuları onların inceledikleri gibi inceliyor, onların düşünüp taşındıkları gibi yapıyorum. Çünkü, dili doğuştan ve tevarüs yoluyla kazandım ve gözlemleyerek, düşünerek, araştırıp inceleyerek ve çalışıp gayret ederek anlamları kavrıyorum." Bunları söyleyen kimseye ne diyeceksiniz? "Bu doğru olamaz veya böyle bir neticeye ulaşamaz; çünkü o, bu nesneleri benim onlara ulaştığım yolla bilmiyor" mu diyeceksiniz? Belki de siz, yanlış bir konuda da olsa, sizi taklit etmesinden; doğru yolda olmasına rağmen, kendi başına hareket etmesinden duyacağınız coşkudan daha ziyade bir coşku duyuyorsunuzdur. Doğrusu, bu apaçık bir cehalet ve yanlış bir yargıdır. Ayrıca, bana "ve"nin kurallarını söyler misiniz; zira, bununla size, bizi Yunan felsefesini kendisiyle öğrenmeye davet ettiğiniz dilin bir tek edatını dahi bilmezken, mantık bilginizi göklere çıkarmanızın size hiçbir yararı olamayacağını göstermek istiyorum. Bir tek edat hakkında bilgisiz olan kişinin, pek çok edattan da habersiz olması, durumu bu olanın bir lisanın tamamı hakkında da bilgisiz olması muhtemeldir; her ne kadar lisanın tamamının cahili değilse de, onun bir kısmını bilmeyen kişi, belki, muhtaç olduğu şeyin cahilidir ve bu bilmediği konularda, ihtiyacı olmayan şeylerin bilgisinin kendisine bir faydası olamaz. Bu da, sıradan kimselerin veya onların biraz üzerinde bulunanların seviyesidir. Peki o, niçin bu nitelemeye itiraz edip reddetsin ve kendisinin daha yüksek, hatta en yüksek zümreye mensup olan ve kelamın sırlarına vâkıf, hikmetin derinliklerini, kıyasın inceliklerini ve burhanın şekillerini bilen bir kimse olduğunu vehmetsin? Şimdi ben size yalnızca bir tek edatın anlamlarını sordum; bütün edatları önünüze getirip de hepsinin anlamlarını ve onların hakiki ve mecazi kullanışlarını göstermenizi talep etseydim ne olurdu acaba?

Duydum ki, aranızda şöyle konuşuluyormuş: "Gramerciler 'de' ('fî'= içinde) edatının doğru kullanılışını bilmiyorlar ve tıpkı 'ile', ('bi'= birlikte) edatının bitişiklik ifade etmesi gibi 'fî' edatı da içinde (bir şeyin zarfı) olmayı ifade eder diyorlar; oysa, 'fî' edatı daha pek çok ilişkiyi ifade etmeye yarar: bir şey kabın *içinde*, kap bir yer*de*, seyis seyislik*te*, seyislik seyis*te* gibi örnekler gösteriyormuşsunuz. Bu tür şeylerin, Yunanlıların zihinlerinden ve onların dillerinden kaynaklandığını ve Hintlinin, Türk'ün ve Arab'ın akıllarının bunu anlayamayacağını mı söylüyorsunuz? Kuşkusuz, kim iddia ederse etsin bu cehalettir ve 'içinde' anlamındaki 'fî' edatı zarftır diyerek bu tanımla da, edatın gerçek anlamını ifade edip, dolaylı olarak da incelendiği taktirde, aşikâr olacak başka anlamlarının da bulunduğunun anlaşılacağını söyleyen gramerciye, haksız yere sataşmaktasınız. Buna benzer sayısız misal vardır ve benim verdiğim örnek –lafı uzatmamak için– yeterlidir.

Ey [Allah'ın] yardımına mazhar olan Şeyh, na "vav"ın kullanışlarını açıkça izah et, ki, onun görüşlerini tamamen çürütmüş olasın ve herkesin huzurunda uzmanı olduğu alanda yapmaktan aciz kaldığı şeyi sen yapasın.

Ebû Sa'îd: 'Ve'nin birçok anlamı ve kullanış yeri vardır: Bağlaç olarak; "Zeyd *ve* Amr'ı ağırladım"da olduğu gibi birleştirme. Yemin olarak "*V*allahi, şöyle şöyle bir şey oldu." Başlangıç olarak "Dışarı çıktım ve Zeyd ayaktaydı" gibi; çünkü 've'den sonrası yeni bir cümledir. Yine, çokluk anlamına gelir ki, o şeyin içinden az bir kısmı kastedilir: "*Ve* derinlikler karanlık (bir vadi) / Geçidi ise çorak" beytinde olduğu gibi.

Ayrıca isimlerde asli bir harf olarak *vav*; *vâḳid, vâṣil, vâfid* gibi isimlerin; *vecilu, yucelu*'da olduğu gibi, fiillerin kökünde veya etkisiz olarak bulunabilir; bu sonuncusu Kur'an'da geçer: "Böylece ikisi de Allah'a teslimiyet gösterip, babası oğlunu alnı üzerine yatırdığında *ve* biz İbrahim'e seslendik..." (37. Sâffât, 103), yani, ona seslendik. Yine şairin dediği gibi: "Kabilenin yurdundan çıktığımızda *ve* birçok tepe ve kıvrımı olan bir ovanın tam ortasından uzaklaştığımızda." Buradaki *ve* etkisizdir; kısaca "uzaklaştığımızda" demektir. Ayrıca, *ve* hâl, zarf anlamındadır; Kur'an'da olduğu gibi: "İnsanlarla, beşikte iken *ve* yetişkin olarak konuşacaktır..." (3. Âlu İmrân, 46), yani, o, insanlara henüz bir bebek iken yetişkin bir insanın diliyle konuşacaktır, demektir. Yine bu edat, harf-i cer anlamında kullanılır: "Su *ve* kütük eşit seviyedir;" yani "su ile kütük" demektir.

İbn Furât burada Mattâ'ya hitaben: "Ebû Bişr, bu sizin Mantık sanatınızda var mı?" dedi.

Ebû Sa'îd: Bu konuda, bu kadarı yeterli. Şimdi, lafzın biçiminden çok, akli anlamlarla daha yakından alâkalı bir soru sorayım. "Zeyd kardeşlerin en iyisidir," cümlesi hakkında ne dersin?

Mattâ: Doğrudur.

Ebû Sa'îd: Peki "Zeyd kardeşler*inin* en iyisidir," cümlesi hakkında ne dersiniz?

Mattâ: "Doğru"

Ebû Sa'îd: "Eğer her ikisi de doğru ise, aralarındaki fark nedir?"

Mattâ, bir şey diyemedi; başını eğdi ve yutkunmaya başladı.

Ebû Sa'îd: Basiretsiz ve isabetsiz cevaplar verdiniz. İlk soruya verdiğiniz cevap, neden doğru olduğunu bilmediğiniz hâlde, yerindedir; yine niçin yanlış olduğundan habersiz olduğunuz hâlde, ikinci soruya verdiğiniz cevap da yanlıştır.

Mattâ: Bunda ne kusur bulduğunuzu açıklar mısınız?

Ebû Sa'îd: Benim derslerime katılırsan öğrenirsin; burası ders verilecek yer değildir; burada sadece, şüphe uyandırmaya alışmış kimselerin ortaya attığı şüpheleri gidermek için bulunuyoruz. Bu, mecliste bulunanlar sizin hatalı olduğunuzu bilmektedirler. Buna rağmen, neden, gramercilerin anlamla değil, yalnızca lafızla ilgilendiğini; mantıkçıların da lafızla değil, yalnızca anlamla ilgilendiğini iddia ediyorsunuz? Eğer mantıkçı, sessiz kalıp düşüncesini mânâlar arasında dolaştırsa ve içine doğan hayaller, akla gelen fikirler, anlık sezgilerle dilediği tertibi oluştursaydı ve bununla yetinseydi bu doğru olabilirdi; fakat, mantıkçının kendi araştırması ve incelemesiyle ulaştığı sonuçları öğrencilere ve ilgi duyanlara takdim etme arzusuna bakılırsa, kastettiğini tam olarak kapsa-

yacak, amacına uygun düşecek ve kastettiği şeyi karşılayacak kelimeler kullanması zorunlu olur.

Bu noktada İbn Furât, Ebû Sa'îd'den, soru hakkındaki açıklamasına devam etmesini; böylece dinleyicilerin verilen bilgiden yararlanmasını ve Ebû Bişr'in de kendisinin tamamen mağlup olduğunu hissetmesini, istedi.

Ebû Sa'îd: Bu soruya açık bir cevap vermeye itirazım yok; fakat uzun bir tartışma, bıktırıcı olacağından, veziri bıktırmak istemem.

İbn Furât: Seni dinlemek istediğim sürece, benimle bıkkınlık arasında bir ilgi olabilir mi? Dinleyicilerin ise sizi dinlemeye meraklı oldukları besbelli.

Ebû Sa'îd: Eğer "Zeyd kardeşlerinin en iyisidir" denilirse, bu doğru bir cümle değildir; fakat, "Zeyd kardeşlerin en iyisidir" cümlesi doğru bir cümle olur. İkisi arasındaki fark şuradadır: "Zeyd'in kardeşleri," Zeyd'in dışındakilerden ibarettir. Zeyd onlara dahil değildir. Bunun delili şudur: Eğer birisi, "Zeyd'in kardeşleri kimlerdir?" diye sorsa, buna "Zeyd, Amr, Bekr, Hâlid" diyemezsiniz; Zeyd'i dahil etmeden, sadece "Amr, Bekr, Hâlid" diyebilirsiniz. Ancak, Zeyd onlara dahil olmayıp, onlardan biri olmadığından, "kardeşlerinin en iyisi" değildir –tıpkı sizin merkebinizin, katırların en rahvan yürüyüşlüsü olamayacağı; zira, merkebin bir katır olmadığı gibi– çünkü, Zeyd de kendi kardeşlerinden biri değildir. Fakat, "Zeyd, kardeşlerin en iyisidir" cümlesi kabul edilebilir; çünkü bir kardeş olmasından dolayı, kardeşlerden biri olarak kardeş ismi, diğerlerine olduğu gibi, Zeyd'e de atfedilir. Bu durumda, kimlerin kardeş oldukları sorulduğunda "Zeyd, Amr, Bekr, Hâlid" diyerek, onu da kardeşler arasında sayabilirsin –bu da, "merkebiniz, merkeplerin en rahvanıdır" cümlesiyle benzerdir. Çünkü o da "eşek" isminin kapsamına dahildir. Durum açıkladığım gibi olduğundan, *en* edatı cins ismi yerine geçen belirsiz bir tekil isme izafe edilebilir ve dolayısıyla da: "Zeyd en iyi adamdır," "merkebiniz en rahvan merkeptir" diyebilirsiniz. Bu gibi hâllerde tekil 'insan', çoğul olan 'insanlar' gibi cinsi belirtir, tıpkı "yirmi dirhem" ve "yüz dirhem" ifadelerinde tekil olan 'dirhem'in çoğul anlamda olması gibi.

İbn Furât: Bu açıklamaya eklenecek hiçbir şey olamaz ve bu değerlendirme ve açıklama sayesinde gözümde gramer ilminin değeri arttı.

Ebû Sa'îd: Gramerin konuları, kelimelerde sesli ve sessiz okunacak harfleri belirleme, edatları doğru yerde kullanma, kelimelerin önce veya sonra geliş sıralarını düzenleme, doğru kullanımları arama ve yanlış kullanımlarından sakınma gibi hususlara ayrılır. Eğer bir şey bu gibi kurallara uymuyor ise, bu, ya nadir, ama geçerli bir kullanımdır ve ya zorlama yoruma dayalı bir kullanımdır; ya da doğal alışkanlıkla kullanan halkın âdetine uymadığı için reddedilir. Kabilelerin lehçeleriyle alâkalı ihtilaflı hususlara gelince, onlar bu lehçeleri diledikleri biçimde kullanırlar ve bu lehçeler onlardan öğrenilir. Bütün bunlar ise, araştırma-inceleme, rivayet-nakil, doğrudan işitme, tahrif edilmemiş bilinen bir asla dayalı düzgün ve sapmasız bir kıyas. Mantıkçıların, kendilerini beğenerek, anlamların sadece kendi yöntemi, araştırmaları ve çabalarıyla anlaşıla-

bileceğini veya izah edilebileceğini zannetmelerinden dolayıdır. Bu zanları onları, hakkındaki bilgilerinin yetersiz ve zayıf olduğu bir dilden, yine iyice bilmedikleri ve zayıf kaldıkları bir başka dile tercümeler yapmaya sevk etmiştir. Bu tür tercümeyi bir meslek hâline getirip, sonra da, gramercilerin işinin anlamla değil, lafızla ilgili olduğunu iddia ediyorlar.

Bundan sonra Ebû Sa'îd, Mattâ'ya döndü ve sordu: Bilmiyor musunuz, Ebû Bişr, kelime, aşama aşama birleşen şeylere uygulanan bir isimdir; örneğin, "Bu bir elbisedir," dediğimizde, 'elbise' kelimesi nesnenin bir giysi hâline gelmesini sağlayan birçok şeyi gösterir: Çünkü, yün eğirildikten sonra kumaş dokunur ve çözgü olmadan yün, yün olmadan da çözgü bir işe yaramaz. Konuşmanın terkibi de dokuma gibidir, onun güzelliği dokumacının sanatını kumaş üzerinde göstermesi gibidir; ipin inceliği sözün güzelliğine benzer, ipin kaba eğrilmesi de harflerin karışıklığına benzer. Bütün bunların toplamı bir giysidir; ancak gerekli olan bütün işlemlerin yerine getirilmesinden sonra.

İbn Furât burada söze karıştı: Ona başka bir şey sor, Ebû Sa'îd; çünkü ardı ardına sorular geldikçe, acizliği daha da ortaya çıkar ve savunduğu mantık ve göremediği hakikat konusunda itibarı düşer.

Ebû Sa'îd: "Birisi bana bir kırat hariç bir dirhem borç verdi," diyen kimse ile "birisi bana bir kırat eksik bir dirhem borç verdi" diyen başka bir kimsenin sözleri hakkında ne dersin?

Mattâ: Bu tür meseleler hakkında hiçbir bilgim yoktur.

Ebû Sa'îd: Burada bulunanlar senin hilekâr ve yalancı biri olduğuna kâni oluncaya kadar seni bırakmayacağım. İşte sana daha kolay bir soru: Bir kimse bir başkasına "Bu, iki boyalı elbise kaç para?" Diğer bir kimse, "Bu iki, boyalı elbiseler kaç para?" Yine bir diğer kimse, "Bu iki elbise, boyalı, kaç para?" dese, Bu birkaç sualin ihtiva ettiği anlamları her bir cümleye göre ayrı ayrı açıklar mısınız?

Mattâ: Eğer ben de sizin önünüze mantık konularından sualler yığsaydım, sizin durumunuz da benden farksız olurdu.

Ebû Sa'îd: Yanılıyorsunuz. Eğer bana herhangi bir konuda sual sorsaydınız, ben onu gözden geçirir ve eğer anlamlı ve doğru şekilde ifade edilmiş ise, bunun üzerinde görüş birliği olup olmadığına bakmaksızın cevaplardım; fakat, eğer anlamlı olmakla uzaktan yakından ilgisi yoksa, cevaplamayı reddederdim. Şayet lafızlarla bir ilgisi bulunur; ancak, sizin kitaplarınızı dolduran o hataların benzerini ihtiva ederse, onları cevaplamayı reddederdim; çünkü konuşanları arasında yerleşmiş olan bir dil haricinde başka bir dil icat etmenin hiçbir imkânı yoktur. Sizin kullandığınız kelimeler içinde de Arapçadan başka bir kelime bulamıyoruz: "Sebep, âlet, olumlama, olumsuzlama, konu, yüklem, oluş, yok oluş, mühmel ve mahsur gibi kullanışsız ve yararsız, meramı ifadeden âcizlik denmeye daha yakın birtakım ifadeler. Sonra, siz mantıkla uğraşanlar açık bir çelişki içindesiniz: Ne tatminkâr eserler yazıyorsunuz, ne de onları şerh ediyor-

sunuz; şiirden söz ediyorsunuz, şiirden anlamıyorsunuz; hitabetten bahsediyorsunuz, hitabetten dağlar kadar uzaksınız. Duydum ki, sizden birisi: "*Burhân Kitabı* [II. Analitikler] vazgeçilemez," demiş. Madem öyle, kendisi bu kitaptan önce gelen risaleler üzerinde durarak neden zaman israf ediyor? Fakat, eğer *Burhan Kitabı*'ndan önce gelen kitaplar vazgeçilemez ise, ondan sonra gelen kitaplar da vazgeçilemez demektir; yoksa, yazar neden istenmeyen ve lüzumsuz olan kitaplar yazsın. Bunların hepsi saçmalık, aldatmaca ve korkutmadır; 'gök gürültüsü ve şimşek çakması'dır. Bütün istediğiniz cahilleri etkilemek, asil kimseleri aşağılamaktır. Amacınız halkı *cins, nevi, hassa, fasl, araz, şahs*'la korkutmak; onlara *heliyye, eyniyye, mâhiyye, keyfiyye, kemmiyye, zâtiyye, aradiyye, cevheriyye, heyûliyye, sûriyye, eysiyye, leysiyye*'den bahsetmek; sonra da onlara, "işte bu bir sihirdir" diyerek böbürlenmek: "Hiçbir A, B'de değildir; C, bazı B'lerdedir; o hâlde, bazı A'lar, C'dedir". Ya da, "B, bütün A'dadır; C, bütün B'dedir; o hâlde A, bütün C'de değildir." Bunlardan birisi karşıtlık, diğeri ayırım yoluyla elde edilir, vb. şeyler. Bütün bunlar ölçüsüz konuşma, boş laf, aldatma ve tuzak kurmadan başka bir şey değildir; aklı yerinde, temyiz kabiliyeti sağlam, zekâsı ince, muhakemesi keskin ve bilinci aydınlık olan bir kimse, Allah'ın lütfettiği bu kabiliyetler ve verdiği kıymetli meziyetler sayesinde –ki Allah bunları dilediğine verir– bunlardan müstağni kalabilir. Mantıkla bu kadar kendi kendinize övünmeniz için hiçbir sebep göremiyorum. Nitekim, Ebû'l-Abbâs en-Nâşî sizin çelişkilerinizi ortaya koydu, yöntemlerinizi araştırdı ve yanlışlarınızı açıkladı, zayıf yönlerinizi ortaya çıkardı; bugüne kadar da Ebû'l-Abbâs'ın söylediği bir tek sözü dahi çürütmekte başarı gösteremediniz ve bütün söylediğiniz şundan ibaret: "O, bizim amacımızı anlamadı, muradımızı kavrayamadı, vehimlerine dayanarak konuşuyor." Bu ise, başınızı dertten kurtarma çabasından, düpedüz acizliğinizi ve yenilginizi itiraf etmekten başka bir şey değildir. Yine, varlıklar hakkında söylediklerinizin hepsi itiraz götürür. 'Etki' ve 'edilgi' (*infi'âl*) hakkında söylediklerinizi buna bir örnektir; çünkü, ikisi arasındaki derece farkını ve kullanışlarını izah etmediğiniz gibi, bunların kısımlara ayrıldıklarını da anlamıyorsunuz; bu tür konularda, eyleyen tarafından işlenen fiil ve edilgen olan tarafından fiilin kabulüyle yetinmek istiyorsunuz. Fakat, bunun ötesinde sizin dikkatinizden kaçan ve farkına varamadığınız amaçlar ve bilgiler de vardır. 'Görelik' (*iḍâfe*) konusunda durumumuz bu. Gelelim farklı çeşitleriyle 'bedel', belirli isim ve kısımları, belirsiz isim ve dereceleri ve daha burada sayılamayacak birçok hususta yetersiz ve âciz kalıyorsunuz. Bir kişiye "mantıkçı ol" demekle ona "akla uy", "akıllı ol" veya "akla göre konuş" demek istiyorsunuz; çünkü, sizin sahanızda ilerlemiş olanlar "mantık"ın –veya [mantık kelimesinin türediği] *en-nuṭk*'un–, akıl olduğunu" iddia ediyor. Fakat bu ifade yanlıştır; zira, mantık'ın –veya *nuṭk*'un– sizin bilmediğiniz birçok anlamı vardır. Buna göre, bir kimse kalkıp size "gramerci, dilci, belâgat sahibi ol" dediğinde, "ne söylediğini önce kendin anla, sonra da başkalarının seni anlamasına çalış ve lafızları mâ-

nâya uyumlu hâle getir ki, lafızlar mânâsız kalmasın" demek istemektedir. Yani, eğer bir şeyi gerçekte olduğu gibi ifade etmek istersen; ancak, eğer mânâyı yaymak ve maksadını da genişletmek istersen; lafızlara, onları açıklayan eşanlamlı ifadelerle, uygun benzetmelerle ve taklidi imkânsız mecazlarla süsle ve serbestlik kazandır ki, böylece anlamı belâgatle kuvvetlendirmiş olasın. Belâgatten kastettiğim, bir şeyin inceleme ve şevkle araştırma dışında ulaşılamayacak bir düzeye yükseltilmesidir; çünkü, aranan şeyin bu şekilde elde edilmesi sağlanırsa, ödenen bedel değerli, şerefli, büyük ve yüksek olur. Hatta, onunla ilgili hiçbir tartışmaya gerek kalmaması, onun anlaşılmasıyla ilgili hiçbir engel kalmaması; güçlüğünden ötürü uzak kalınmasına son verilebilmesi için konuyu biraz izah etmelisin ki. bu yolla, anlamın şeylerin gerçekliğine ve gerçekliğe benzerliklerine uygunluğu sağlansın.

Şimdi size bu konuyu burada ayrıntılı bir şekilde anlatacak olsaydım –zaten, burada söyleyeceklerimin senin üzerinde etkili olup olmadığından da emin değilim– bu tartışmanın çerçevesinin dışına çıkmış olacaktım.

Devam ederek Ebû Sa'îd sordu: Söyleyin bana, şimdiye kadar mantıkla, iki muhalifin arasını bulduğunuz veya aralarındaki görüş ayrılığını giderdiğiniz hiç oldu mu? Tanrı'nın üçün biri olduğuna, 'bir'in birden çok ve birden çok olanın 'bir' olduğuna ve takip ettiğiniz şeyin asıl şeriat ve söylediğiniz şeyin hakikat olduğuna mantık ve burhanın gücüyle inandığınızı mı sanıyorsunuz? Gerçek hiç de öyle değil. Burada, sizin yoldaşlarınızın uydurmalarından ve saçmalarından çok daha yüce ve onların akıllarının ve zihinlerinin almayacağı kadar ince bir mesele var.

Fakat, bunu da bir kenara bırakalım. Yine ihtilaf doğurmuş bir sorun daha var ve mantığınızla bu ihtilafa bir son veriniz. Bir kimse, "şu duvardan şu duvara [kadar olan araziyi] falancaya veriyorum," dese, bu meselenin hükmü nedir? Verildiği beyan edilen şeyin miktarı nedir? Bazıları, "her iki duvarla birlikte arasında kalan alana;" diğerleri, "her iki duvarın da yarısına;" daha başkaları da, o kişinin "duvarlardan birine" sahip olduğunu ileri sürmektedir. Haydi, parlak burhanlarınızı ve başarılı 'mucize'lerinizi sergileyiniz; gerçi bu sizin için biraz imkânsız ama –çünkü mesele yoldaşlarınızın ve sizin araştırmalarınız olmaksızın çözülmüş bulunuyor–. Bunu da bir kenara bırakalım. Bir kimse dese ki: "Bazı ifadeler düzgün ve anlamlı, bazıları düzgün ama imkânsız ve saçma, bazıları düzgün ama anlamsız ve çirkin ve bazıları da imkânsız ve yalandır, bazıları da yanlıştır," bu cümleyi açıklar mısınız? Bir başka bilge kişi de buna itiraz etse, bu sözleri sarf eden kimse ile itiraz eden kişi arasında hüküm vererek doğru ile yanlışı, hak ile batılı ayırmaya yaracak, mesleğinizin gücünü gösteriniz. Eğer, "birisinin sözlerini duyup, diğerinin itirazını duymadan iki kişi arasında nasıl hüküm verebilirim" diyecek olursanız, cevabım şudur: "Eğer söz itiraza açıksa, kendi düşüncenizde itirazı oluşturun ve sonra da ikisi arasından, gerçek olanı açıklayın; çünkü, asıl cümleyi duydunuz ve önünüzde du-

ruyor, bunu destekleyecek ve buna karşı yükseltilebilecek itirazı kendiniz üretmek zorundasınız; aslında, burada bulunanların da kolaylıkla görebileceği gibi bunları üretmek hiç de zor olmayacaktır." Şimdi, açıkça ortaya çıktığı gibi, birleşik olan lafız, basit olan aklı aşamaz. Yine, akledilir anlamların sıkı sıkıya bağlantılı ve son derece basit olanları vardır. Hangi lisana ait olursa olsun lafzın; bu basit akla hâkim olacak, onu kuşatacak, çerçeve içine hapsedecek ve bozulmaya yol açacak bir karışıma neden olmak korkusuyla –yani, doğruyla yanlışı karıştıracak ve bâtılı gerçek gösterecek bir karışıma sebep olmak korkusuyla– mânâya dahil bir şeyi dışarıda bırakmaya, dışarıdaki bir şeyi de mânâya dahil etmeye ruhsat verecek bir gücü yoktur. İşte, mantığın icadından evvel ve icadından sonra isabetli hükümleri üreten de bu akıldır: Âlimlerin ve fıkıhçıların sorunları nasıl ele aldıklarını bilseydiniz ve bilinmeyen sahalara nasıl yaklaştıklarını; istedikleri sonuçları çıkarsamak (istinbat etmek) üzere nasıl derinlere daldıklarını; önlerine getirilenleri nasıl başarıyla yorumladıklarını; muhtemel görüşleri, yararlı kinayeleri, konuyla uzaktan ve yakından ilgili uygulamaları geniş geniş nasıl detaylandırdıklarını görseydiniz; kendinizi küçümserdiniz, yoldaşlarınız ve onların peşinden gittikleri ve uydukları şeyler gözünüzde Ay'a kıyasla Süha yıldızı kadar veya bir dağa kıyasla kum tanesi kadar küçülürdü. Ekolünüzün ışığı durumunda olan el-Kindî, bir soruya cevap olarak: "Bu, sayılar kümesine dahildir," deyip de, bu konudaki görüşleri, elden geldiğince ve imkân dairesinde 'vehim' yetisine dayanarak düzensin olarak saymadı mı? Öyle ki bazıları onun bu tür bazı sorular hazırlayıp bu suretle onu yanılttı, bunların felsefeye sokuşturulduğunu fark edemeyecek kadar yanılgıya düştü, bu sebeple de, kendisinin akli dengesinin, sağlığının bozulduğunu; hislerinin zafiyete uğradığını ve kafasının karıştığını düşünmeye başladılar. Ona dediler ki: "Bize cisimlerin birbirini itmesinden ve köşelerin birbirine baskı yapmasından bahset, bu 'zorunlu mümkün' sınıfına mı giriyordu; yoksa o, yokluk sınıfından çıkıp zihinden gizlenenler sınıfına mı dahil oluyordu?" Ayrıca "tabii hareketlerin maddi suretle ilişkisi nedir? Onlar tecrübenin ve ispatın sınırları içinde mi yoksa kusursuz bir şekilde ondan uzakta ve onun dışında mı varlık kazanıyorlar? Zorunlu, kendisi zorunlu olmayanın zahirinde asli imkânın muhal oluşundan dolayı zorunluluktan çıktığında; varlığın yokluğunun, imkânın yokluğu üzerindeki etkisi nedir?" Bütün bunlara verdiği cevapların bunlardan ibaret olup, zayıf, bozuk, saçma, anlamsız ve boş olduğu da ortadadır. Eğer uzun zaman alacağından çekinmesem, burada, onun verdiği cevaplar üzerinde dururdum. Bir defasında, kendi elyazısıyla yazılmış şu satırlara rastladım: "Varlıkların yok oluşundaki çeşitlilik kavranamaz; çünkü bu, asıllarında fark ve kısımlarında birlik oluştuğunu gösterir ve her ne kadar gerek belirli olan, gerekse belirsiz olan, İlahi sırların örtüsünden mahrum olan şeyler sınıfına ait olup, esrarengiz hâllere –veya beşerî hâllere– arız olan İlahi şeyler sınıfına ait değilse de, bu türlü bütün hâllerde belirsiz, belirli olana karşıttır ve

belirli olan belirsizle çelişir." Yine bize, ondan vazgeçip ayrılan arkadaşlar onun hakkında öyle şeyler anlattılar ki, bunların çoğu evladına yas tutan anaları bile güldürür, düşmanı sevindirir, dostu ise ağlatır. Miras olarak devraldığı bu şeylerin hepsi, Yunanlıların bereketinden(!) ve 'felsefe' ile 'mantığın' faydalarından başka bir şey değildir. Biz, Allah'tan faydalı sonuçlar veren sözlere ve âdil ölçülere uyan fiillere bizi yöneltecek yardımını ve yanlışı yapmaktan bizi korumasını diliyoruz. Doğrusu, O, işiten ve karşılık verendir.

Ebû Hayyân: "Salih üstat Alî b. Îsâ er-Rummânî'den dinleyip yazdıklarım burada sona eriyor," dedi. "Bu tartışmayla ilgili rivayetin bir kısmını da Ebû Sa'îd'in kendisinden aktardım ve Ebû Sa'îd, söylediklerinin tamamının hatırında kalmadığını; yalnız, konuşmasının orada bulunan kimseler tarafından beraberlerinde getirdikleri levhalara yazıldığını, ancak bu kayıtların da tam olmadığını belirtirdi.

Alî b. Îsâ: Oradaki herkes Ebû Sa'îd'in dinmez coşkusuna, dilinin akıcılığına, yüzünün parıltısına ve ardarda zikrettiği değerli bilgilere hayran kalmış bir hâlde iken, toplantı böylece dağıldı. Vezir İbn Furât "Allah'ın yardımı seninle olsun üstat. Birçok yürekleri serinlettin, gözleri aydınlattın, yüzleri ağarttın; öyle bir çığır açtın ki, yıllar onu eskitemeyecek ve talihsizlikler ona erişemeyecek," dedi.

Ebû Hayyân: "Alî b. Îsâ'ya, Ebû Sa'îd'in o zaman, kaç yaşında olduğunu sordum." "Ebû Sa'îd 280/893'te doğduğuna göre, bu tartışmanın yapıldığı zaman 40 yaşında idi ve şakaklarına biraz ak düşmüştü ki, bu onun vakarına, dindarlığına, ciddiyetine ve samimiyetine yakışıyordu; bu da erdemli ve olgun insanların alametidir ve bu nitelikleri sergileyen ve kendini bunlarla bezeyen çok az kimse, insanların gözünde, onun uyandırdığı kadar itibar, gönüllerinde saygı, kalplerinde sevgi uyandırır ve herkes onu methetmeye başlar." Bunun üzerine ben Alî b. Îsâ'ya dedim ki: "Nahivci Ebû Alî Fesevî, o toplantıda bulundu mu?" Alî b. Îsâ: "Hayır, o Bağdat dışında idi; fakat, toplantıdan haberi oldu ve Ebû Sa'îd'in bu meşhur tartışmada kazandığı ün ve şöhretten dolayı, ona çok kıskançlık besledi."*

* Bu soruların akabinde Ebû Hayyân on küsur sayfalık bir cevap vermektedir.

el-Aḫlu'l-aḫlāḳıyyu'l-'arabī (Arap Ahlak Düşüncesi)

Dirāse taḥlīliyye naḳdiyye li-nuẓumi'l-ḳıyam fi's-seḳāfeti'l-'arabiyye (Arap Kültüründeki Değer Sistemleri Üzerine Analitik ve Eleştirel Bir Çalışma)

Dr. Muhammed Âbid el-Câbirî
Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye-ed-Dâru'l-Beydâ', Mağrib 2001, 640 s.

Günümüz İslam toplumlarının karşı karşıya geldiği en önemli sorunlardan birisi, hiç şüphesiz, ahlak alanındaki değerler krizidir. Bu kriz, sadece Müslüman toplumun kendisine özgü değerleriyle sahih bir ilişki kurmaktan uzaklaşmasıyla ve ardından modern zamanların dayattığı değerlerin ürettiği yapay bunalımlarla yaşamak zorunda bırakılmasıyla izah edilemeyecek kadar kadîm bir geçmişe sahiptir; çünkü aslında söz konusu kriz, İslam tarihinde 'büyük fitne' olarak bilinen olguyla başlayan ve bugüne kadar süregelen ahlaki eğilim ve değer sistemlerindeki bunalımın modern yansımalarından başka bir şey değildir. Zira krizin temelinde dün olduğu gibi bugün de Kur'an ve sahih Sünnet merkezli bir değerler sisteminin oluşturulamayışı yatmaktadır.

Esasen Kur'an her şeyden önce bir ahlaki tebliğ, bu tebliğin mübelliği Hz. Peygamber de her şeyden önce bir ahlak peygamberi olmasına rağmen, İslam kültür tarihi boyunca ne Kur'an ne de Sünnet; fıkıh ve kelam gibi İslami ilimlere kaynaklık ettiği kadar, (teorik) ahlaka kaynaklık etmiştir. Zira ahlak, her ne kadar felsefe, bir ilimler sistemi olarak kavrandığı İslam'ın klasik çağının ilimler tasnifinde 'hikmet-i ameliye'nin müstakil bir şubesi sayılsa da, İslam tarihinin hiçbir döneminde müstakil bir ilim vasfını kazanamamış, özellikle teorik yönüyle İslami ilimler silsilesinin en mühmel halkası olagelmiştir. Ahlak ilminin günümüz açısından da durumu vahimdir; çünkü tanıtımını esas aldığımız eserde de ifade edildiği gibi, günümüz İslam ahlak literatürü, İslam kültüründeki değer sistemlerini analitik ve eleştirel bir tarzda ele alan kapsamlı ve ciddi çalışmalardan yoksun olduğu gibi, İslam ahlak düşüncesi tarihi konusunda yazılmış eserlerden de mahrumdur. Bu noktada son yargımıza istisna teşkil etmesi beklenebilecek bazı çalışmaların olduğu öne sürülebilirse de, bizce bu konuda sözü edilebilecek en kapsamlı eser, Câbirî'nin kaleme aldığı *el-Aḫlu'l-aḫlāḳıyyu'l-'arabī* adlı çalışmadır. Kanaatimizce, İslam ahlak düşüncesinin karşı karşıya olduğu tarihî ve modern sorunlarla analitik ve eleştirel bir tarzda yüzleşmek ilk defa Mağribli muasır mütefekkir Câbirî'ye nasip olmuştur. Câbirî, 20 sene önce başladığı bir proje dahilinde Arap aklının tenkidine tahsis ettiği ilk üç kitaptan sonra (*Tekvînu'l-'aḳli'l-'arabī*, *Bunyetu'l-'aḳli'l-'arabī*, *el-Aḫlu's-siyāsiyyu'l-'arabī*), serinin dördüncü ve son kitabını Arap ahlak aklına ayırmıştır. "Arap kültüründeki değer sistemleri üzerine analitik ve eleştirel bir çalışma" olarak tanıtılan kitap, mukaddime ve girişten sonra iki kısma ayrılmıştır. "Arap Kültüründeki Ahlaki Problemler" başlıklı ilk kısımda, önce kavramsal çerçeve (ahlak, edep ve değer) ortaya konmuş, daha sonra değerler krizinin tarihî kökenleri, özgürlük-sorumluluk ilişkisi ve ahlakın temeli (akıl mıdır, nakil midir?) problemi ele alınmıştır (s. 31-131).

"Arap Kültüründeki Değer Sistemleri" başlığını taşıyan ikinci kısım ise, beş konudan oluşmuştur. Bu beş konu, Arap-İslam ahlak düşüncesinde etkili olan beş 'değer sistemi'dir. İlk konu, 'Fars [Kültür] mirası' ve bu mirasın merkezî değeri olan 'itaat ahlakı' hakkındadır. Câbirî bu bölümde itaat ahlakının Fars/İran kültüründeki belirleyici rolüne, Kisrâ merkezli

baskıcı yönetim şekline, bu yönetim şekline ait Kisrâ merkezli itaat ve istibdat değerlerinin (*el-ḳıyemu'l-kisreviyye*) İslam kültüründeki yansımalarına temas etmiştir (s. 131-257).

İkinci konu 'Yunan mirası' ve bu mirasın merkezî değeri olan 'mutluluk' hakkındadır. Yazar bu bölümde Yunan ahlakının asıl ve ilkelerini tahlil ettikten sonra, Yunan ahlakının İslam mirasındaki uzantılarını ve etkilerini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre ahlak ve değerler konusunda Yunan kültüründen Arap kültürüne intikal eden her şey, şu üç kaynağa, Platon, Aristo ve Galen'e (Calinus) aittir ve Yunan kültüründeki bu üç kaynak arasında bir ayırım yapılmadan bunları anlamak kâbil değildir. Çünkü ahlak ve değerler alanında Platon ve Aristo'nun görüşleri birleştirilmiş, bu ikisinin görüşleriyle de Galen'in görüşleri birleştirilmiştir. Bu yüzden Câbirî'ye göre, Arap ahlak düşüncesinde Yunan asıllı eğilimleri zorunlu olarak üçe ayırmak gerekir:

1. Tıbbi-İlmî Eğilim: (Kaynak: Galen)
2. Felsefi Eğilim: (Kaynak: Platon ve Aristo)
3. Telfikî (Senkretik) Eğilim: (her üç kaynaktan da iktibasta bulunur (s. 290).

Daha sonra müellif, bu üç eğilimi, bunların İslam ahlak tarihindeki temsilcilerini ve eserlerini tahlil ve tenkit etmiştir. Bu bağlamda 'tıbbi-ilmî eğilim'in temsilcileri olarak Ebûbekr er-Râzî (*eṭ-Ṭıbbu'r-rūḥānī*), Sâbit b. Sinân (*Tehẕību'l-aḫlāḳ*), İbnu'l-Heysem (*Tehẕību'l-aḫlāḳ*) ve İbn Hazm'ı (*Risāle fī Mudāvāti'n-nufūs*); 'felsefi eğilim'in temsilcileri olarak Fârâbî (*el-Medînetu'l-fāḍıla*), İbn Bacce (*Tedbīru'l-mutevaḥḥid*) ve İbn Ruşd'ü (*Muḫtaṣaru kitābi's-siyāse li Eflāṭun*); 'telfikî (senkretik) eğilim'in temsilcileri olarak da Âmirî (*es-Sa'āde ve'l-is'ād*) ve İbn Miskeveyh'i (*Tehẕību'l-aḫlāḳ*) tahlil etmiştir (s. 291-421). Câbirî'ye göre İbn Miskeveyh ve hocası Âmirî, birbirinden tamamen farklı olan iki mirası, merkezî değeri mutluluk olan Yunan mirası ile, merkezî değeri itaat ve istibdat olan Fars mirasını birleştirmeye (*telfîk*) çalışmışlardır ve eserleri iktibaslar çarşısının birer meta'ıdır. (s. 420) Yazara göre Arap kültüründe ahlak ve felsefe arasında ilkesel bir bağ kurulursa, bu, felsefede ahlakın olmadığına hükmetmeyi gerektirir. Çünkü İbn Sînâ'dan bugüne kadar Arap-İslam dünyasına hâkim olan felsefe, İbn Sînâ'nın kendi felsefesidir. İbn Sînâ ise ahlak konusunda kayda değer bir şey yazmamıştır. Öğrencileri de onun yaydığı Maşrıki felsefe geleneğine uymuşlardır, ki bu felsefenin İşraki bir eğilimi vardır ve ahlakı kaldırıp yerine bazılarının 'akli tasavvuf' dediği şeyi koymuştur. Sonuç olarak, ahlak konusunda geriye sadece İbn Miskeveyh'in *Tehẕību'l-aḫlāḳ*'ı kalır. Oysa İbn Miskeveyh, iktibas ve telfik yoluyla aynı eğilimin izinden yürümüştür. Buna rağmen İbn Miskeveyh, ahlak sahasında Arap düşüncesinin en önemli ve en büyük şahsiyeti olarak kabul edilmiştir! (s. 622)

Kitapta ele alınan üçüncü değer sistemi 'sufi mirası'dır (s. 427-490). Câbirî, sufi mirasını 'fenâ ahlakı' ve 'ahlakın fenâsı' başlığıyla ele almıştır. Ona göre Arap kültüründeki sufi mirasına hâkim olan değer fenâ ahlakıdır. Câbirî bu bağlamda "Tasavvufun Asılları ve Fasılları" başlıklı bir konu açmış (s. 427-443) ve sufi mirasında hâkim olan fenâ ahlakının asıllarının, İslam'dan önceki İran tasavvufunda ve İskenderiye ile Antakya'daki hermetik kültürde bulunduğunu öne sürmüştür. Ona göre sufi mirasının Arap toplumunda kabul görmesini sağlayan unsur ise, 'büyük fitne'den doğan değerler krizidir. Yazar daha sonra şeyh-mürid ilişkisine ve sufilere göre 'edeb'in kaynağı olan 'irade'ye temas etmiştir (s. 443-461). Câbirî, sufi mirasındaki ahlak-değer ilişkisini özellikle "Ahlakın Fenâsı" başlığı altında tahlil etmiştir. Ona göre sufilerin nihai hedefi olan ilahi varlıkta fâni olma aşaması, ancak mücahede ile olur; mücahede ise nefse muhalefet etmektir. Bu noktada, 'nefs' kavramından başlayarak tasavvufi 'makam' ve 'hâller'le ilgili kavramları analiz eden Câbirî, özellikle İbn Arabî'nin sözlerinden hareketle, 'ahlakın fenâsı' deyimiyle "kişi, yüksek tasavvufi makamlara eriştiğinde artık ondan şer'î mükellefi-

yetler düşer," düşüncesini kastettiğini ima etmiştir (s. 461-481).

Arap-İslam kültüründe etkili olan dördüncü değer sistemi, merkezî değeri 'murûet' olan 'halis Arap mirası'dır (s. 491-534). Yazar bu konuda öncelikle halis Arap mirasından söz eden kaynaklara ve bu kaynaklarla ilgili sorunlara değinerek, edep kitaplarından, cahiliyenin şair, hatip ve hakîmlerinin söz ve şiirlerinden hareketle, Arap kültür mirasını ana hatlarıyla resmetmeye çalışmıştır. Câbirî, halis Arap mirasının merkezî değeri olan 'murûet'in esasen Emeviler zamanında revaç bulduğunu, bu dönemdeki belirli bir toplumsal durumu yansıttığını, murûetin altında bugünkü deyimle aristokrat bir tutum yattığını ve bu itibarla murûetin, aristokrat ahlakın merkezî değeri olduğunu ifade etmiştir (s. 506-507).

Murûet, içeriği bir çırpıda ortaya konulamayacak kadar geniş bir anlama sahip olduğu için, müellif bu kelimeyi Arap kültüründe önemli bir yeri olan 'kerem' kavramıyla karşılaştırarak tanımlamaya çalışmıştır. Kerem kavramının anlam içeriğini tahlil eden müellif (s. 511-514), bu kavramın halis Arap kültürünün merkezî değeri olamayacağını belirterek, kerem mânâsını da kapsayan iki kavrama, 'fütüvvet' ve 'murûet'e dikkat çekmiştir. Câbirî'ye göre fütüvvet, Arap gençlerinin ahlakındaki merkezî değerdir; murûet ise orta ve ileri yaştakilere mahsustur. Daha sonra murûet ve fütüvvetten hangisinin daha genel ve kapsayıcı olduğunu tartışan yazar, sonuçta murûetin fütüvvetten daha genel olduğunu ve Arap kültüründeki merkezî değerin murûet olduğunu söylemektedir (s. 515-518). Câbirî'ye göre murûetin sahip olduğu bütün anlamlar, din dairesinin dışındadır. Başka bir deyişle, murûeti oluşturan unsurlar arasında 'din' yoktur (s. 522). Din içinde murûete denk olan değer, 'takva'dır. Bu bağlamda ahlak-din ilişkisine değinen yazar, ahlakın her zaman ve mekânda dinden daha genel olduğunu belirmiştir (s. 523-531).

Kitapta ele alınan son kültür mirası, 'İslam mirası'dır. Yazar bu bölümde, "Değerler Krizi ve Din Ahlakı" başlığı altında İslam'da neden bilimsel anlamda müstakil bir ahlak ilminin oluşmadığını yahut bu oluşumun neden geciktiğini irdeler. Bu noktada öncelikle fakihlerin çabalarına değinen yazar, fıkıh kitaplarında *el-ādābu'ş-şerʿiyye* olarak adlandırılacak hususlara ilişkin meselelerin yer aldığını, fakat fakihlerin bu yöne olan ilgilerinin 'şeklî' olduğunu ve zikrettikleri şeylerin ahlaki içerik bakımından oldukça yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Bu durum, tasavvufçuların âdâb-ı sulûk hakkında yazdıkları yayılıncaya kadar devam etmiş, bundan sonra ise fakihlerin yazdığı *el-ādābu'ş-şerʿiyye*, sufi âdâbından aldıklarıyla zenginleşmeye başlamıştır. Bununla beraber *el-ādābu'ş-şerʿiyye* alanı, fıkıhla irtibatlı kalmış, konuları fıkhi konuların aynısı olmuştur. Câbirî'ye göre, fıkhı tamamlayan ve telifleri güzelleştiren *el-ādābu'ş-şerʿiyye*nin varlığı, fakihlerde, hadisçilerde ve kelamcılarda "din ilimlerinin bizzat kendisi ahlaktır," şeklinde bir inanç yerleştirmiştir; dolayısıyla değerler ve ahlak konusuna ait bilgi sahasında bir şey yazmaya asırlarca ihtiyaç duyulmamıştır (s. 536).

Câbirî'ye göre bundan sonraki aşamada ise sarahaten veya zımnen, Yunan ve İran mirasına ait ahlakın İslamileştirilmesini hedefleyen çabalar ortaya çıkmıştır (s. 536).

İslam âlimlerini ahlak sahasıyla ilgilenmeye sevk etmede açık bir rolü olan üçüncü husus, 'ilmî tasavvuf' veya kendi deyimleriyle 'muâmele ilmi' konusunda eserler yazan kelamcı mutasavvıflardır. Bunlar, kendi ilimleri ile fıkıh arasını ayırmışlar, kendilerinin ahiret ilmi olan bâtın fıkhı ile, fakihlerin ise dünya ve dünya ehlinin fıkhı olan zahir fıkhı ile meşgul olduklarını kabul etmişlerdir. Bu türden eserlerin ortaya çıkmasıyla da, kendilerine *ehlu'l-ḥaḳīḳa(t)*, hasımları olan fakihlere ise *aṣḥābu'r-rusūm* diyen kişiler arasında sönmeye yüz tutmuş hararetli tartışmalar yeniden alevlenmiştir.

Sonuç olarak, hem halis İslam mirasında, hem de halis Arap mirasında ahlak konusundaki eser yazımı, kaynaklarına istinaden, 'bir tepki' (*redd-i fiil*) olarak sonradan oluşmuştur (s. 537).

Bundan sonra ahlak alanındaki telifin arka planına dikkat çeken Câbirî, bu noktada halis İslam mirasının ahlak konusundaki en kadîm metinlerinin sahibi olan Muhâsibî'yi tahlil etmiştir. Câbirî'ye göre, *er-Ri'âye li ḥuḳûḳillâh* müellifinin gerçekten Kur'an'a dayanan ve 'ahirete hazırlık' olarak tanımlanabilecek bir 'din ahlakı' projesi vardır. Ne var ki, bu proje bir bütün olarak İslam'ı temsil edemez; çünkü İslam, din ve dünyadan ibarettir ve Muhâsibî'nin ahlak düşüncesi *edebu'd-dîn* kefesini doldursa da, *edebu'd-dunyâ*'dan tamamıyla sarf-ı nazar etmiştir (s. 537-560).

Bu bağlamda Câbirî, ünlü fakih Mâverdî'nin İslam ahlak tarihinde önemli bir yeri olan *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn* adlı eserini analiz etmiştir. Buna göre Mâverdî, İslam'ın din ve dünyadan ibaret olduğunu ve İslam'da ahlakın kaynağının akıl ve din olduğunu teyit etmiş; bir yandan fıkıh ile tasavvuf, öte yandan *edebu'n-nefs* ile *edebu'l-lisân* arasını birleştirerek bunları *edebu'd-dunyâ ve'd-dîn* altında toplamak istemiştir. Ancak, Câbirî'ye göre, Mâverdî'nin kitabının 'İslami ahlak' projesini, bu ismi gerçekten hak edecek şekilde temsil ettiğini söylemek oldukça zordur. Zira ondan sonra gelen projeler içinde bunu yalanlayacak yahut en azından doğru bir alternatif olarak kabul edilecek projeler vardır. Bu projeler içinde Mâverdî'ninkine en yakın olanı, muasırı er-Râğıb el-Isfahânî'ye ait olandır (s. 560-570).

Isfahânî'nin ahlak konusundaki en meşhur eseri, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerî'a*'dır. Isfahânî bu eserde 'fıkıh' ile 'mekârimu'ş-şerî'a' arasında bir ayırım yaparak 'mekârimu'ş-şerî'a'yı ilk defa müstakil bir ilmin konusu yapmıştır (s. 571). Câbirî'ye göre Isfahânî, zamanındaki şeklen Yunani, içerik bakımından insani olan yaygın ahlak ilmini İslamileştirmeye çalışmıştır (s. 572). Isfahânî, Yunan ahlakına İslami bir elbise giydirmek amacıyla 450 kadar Kur'an ayeti, 200 kadar da hadis rivayeti kullanmıştır (s. 574). Ona göre Isfahânî, gerçekten İran ve Yunan miraslarına ait ahlaki eserlere alternatif olacak 'İslami ahlak' konusundaki derin ihtiyacı kavramıştı; ne var ki onda böyle bir projenin gerektirdiği yöntem eksikliği vardı ve bu yöntem, âlet ilimlerinin, yani Gazâlî'nin deyimiyle 'mi'yâru'l-ilm'in/mantığın bilinmesini gerektiriyordu. Gerçekten bu yöntem, 'İslami ahlak' projesini gerçekleştirmek isteyen Gazâlî'nin çalışmalarında açık ve olgun bir şekilde görülür (s. 583).

Câbirî, ahlak konusunda Gazâlî'nin iki eseri üzerinde durur: *Mîzânu'l-'amel* ve *İḥyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. İlk eser; konusu, yöntemi ve tasnifi bakımından Yunan mirasıyla ilişkilidir. İkinci eser ise ruh ve amaç yönünden sufi mirasıyla, yöntem ve tasnif bakımından beyan mirasıyla, yapı açısından Yunan mirasıyla ilişkilidir. Kitap, bir bütün olarak 'İslami ahlak' inşâi çabalarının kaldığı yerden devamıdır; fakat Isfahânî ve Mâverdî'nin ufkunda değil, Muhâsibî'nin ufkundadır (s. 584). Câbirî'ye göre *İḥyâ*'yı tamamen kapsamak için onu şimdi, öncesi ve sonrası boyutlarından okumak gerekir. *İḥyâ*'yı Gazâlî'den sonraki boyutta okuduğumuz zaman *İḥyâ*'nın tasavvuf tarihinde yeni bir başlangıç ve kuvvetli bir sâik oluşturduğu görülecektir. Ancak, *İḥyâ*'yı Gazâlî'den önceki boyutuyla okursak, onun Yunan ahlak mirası içinde Âmirî ve İbn Miskeveyh ile başlayan ve Isfahânî ile olgunlaşan Yunan ahlakının İslamileştirilmesi ameliyesine taç giydirme mesabesinde olduğunu görürüz (s. 586). Câbirî'ye göre *İḥyâ*'da Gazâlî'nin üstlendiği görev, muamelenin (nefsin temizlenmesi vs.) keyfiyetini açıklamak değil, okuyucuyu bütün ihtimlerle ve davranış şekilleriyle olan ilişkisinde belirli bir görüşe bağlamaktır. Ayrıca *İḥyâ'*, görüş ihtilafının doğal olduğu tüm sahalarda yalnız bir tek düşünceyi onaylama hakkında olan bir kitaptır. Yine o, ihtilafın ölümünün ve bütün ilim ve bilgi sahasında ictihad kapısının kapanışının ilanıdır; bu itibarla *İḥyâ*'ya Arap kültüründeki değerler sistemini uyuşturan en güçlü unsurlardan birisi olarak bakmak gerekir. Yine bu açıdan bakıldığında *İḥyâ'*, hakiki İslam ahlakı olmaktan oldukça uzaktır; hatta Gazâli'nin bu kitabındaki projesi, doğru çizgiden sapmadır (s. 592).

Bu değerlendirmelerden sonra Câbirî, "İslam'da Maslahat, Ahlak ve Siyasetin Temelidir" başlığı altında genel bilgiler verir. Buna göre, İslam mirasının direği Kur'an'dır ve Kur'an ahlakının merkezî değeri 'amel-i salih'tir. Her dinde 'değerlerin değeri' olan şey, o dine ve dinin öğretilerine 'iman'dır. İman ile amel-i salih bir araya geldiğinde ise, bütün dinlerde değerlerin en yükseği olarak kabul edilen 'takva' doğar. Amel-i salih, takvanın esas unsurudur; başka bir ifadeyle, iman tek başına takva değildir. İmana amel-i salihin eşlik etmesi gerekir. Takva her dinin merkezî değeri olduğu için, bu konuda İslamiyet'in özelliğini oluşturan husus, İslam'daki takvanın amel-i salih tesis etmesidir. Bu nedenle görünen o ki, diğer dinler gibi 'bir din olarak' İslam'ın merkezî değeri de takva olduğu zaman, bu dine ait ahlakın, yani İslam ahlakının merkezî değeri de amel-i salihtir. Bu itibarla İslam ahlakını 'amel-i salih ahlakı' olarak nitelemek gerekir (s. 594).

Câbirî'ye göre, bu durumda kişi, Arap-İslam mirasının, Arap-İslam ahlakının konusu olan amel-i salih ahlakı ve murûet ahlakı hakkında yazılmış kitap ve çalışmalardan 'neredeyse' yoksun olduğunu düşünmekten kendini alamaz. Neyse ki bu noktada Câbirî, baştan beri yakındığı bu boşluğu dolduracak en azından bir müellif keşfettiğini söyler. Söz konusu müellif el-Izz b. Abdisselâm'dır. Câbirî, pek çok eseri olan müelifin ahlak sahasındaki iki eserine, *Ḳavā'idu'l-aḥkām fī maṣāliḥi'l-enām* ile *Şeceretu'l-ma'ārif ve'l-aḥvāl ve ṣāliḥi'l-aḳvāli ve'l-a'māl* değinir. Ne var ki, muhakkiklerin marifetiyle eserlerden ilki fıkıh ve usûl-i fıkıh sınıfına, diğeri de zühd ve rekâik sınıfına konmuştur. Oysa kitapların konusu –müellifinin metindeki ifadesiyle– Kur'an ahlakıdır ve bu ahlak, 'maslahat' ilkesi üzerine bina edilmiştir (s. 595).

İbn Abdisselâm'da ahlakın gayesi, Kur'an'da amel-i salih olarak, fıkıh edebiyatında 'celb-i masâlih' ve 'der'-i mefâsid' olarak ifade edilen İslami düşüncedir. *Ḳavā'idu'l-aḥkām* kitabı, konusu insanlar ve hayvanlarla ilişkiler olan toplumsal ahlakla ilgilidir. Eser, insanın diğer insanlar ve hayvanlarla olan ilişkilerinde nasıl davranması gerektiğini anlatır. *Şeceretu'l-ma'ārif* ise, nefsî/ruhî ahlak hakkındadır ve üç açıdan Kur'an ahlakını ele alır: Allah'ın hakları, insanın kendisine karşı hakları ve insanların birbirlerine karşı olan hakları (s. 597).

Câbirî'nin üzerinde durduğu son konu, "İslam Siyaset Ahlakı"dır. Câbirî siyaset konusunda mahza din açısından kitap yazan bir tek müellife muttali olduğunu söyler. O da İbn Abdisselâm'ın vefatından (ö. 660) bir yıl sonra doğan İbn Teymiyye'dir (661-728). Câbirî, İbn Abdisselâm'ın kitapları mütalâa edildikten sonra, İbn Teymiyye'nin *es-Siyāsetu'ş-şer'iyye fī ıṣlāḥi'r-rā'ī ve'r-ra'iyye* adlı eserine bakıldığında, bu kitabın sanki İbn Abdisselâm'ın kitabının bir eki ve tamamlayıcısı hissinin doğduğunu söyler. Zira İbn Teymiyye de, Kur'an metnine bağlı kalarak ve maslahat ilkesine dayanarak İbn Abdisselâm ile aynı yöntemi izlemiştir (s. 616).

Câbirî daha sonra İslam ahlak mirası sadedinde kaydettiklerini özetleyerek düşüncelerini belirtmiş (s. 619-620) ve bütün kitabın özeti ve değerlendirmesi mahiyetinde bir sonuç yazmıştır. Sonuç kısmında Arap-İslam ahlak düşüncesi ve tarihi hakkındaki bazı yanlış yargılara değinen Câbirî, eserinin bu türden yanlışlıkları ortaya koyması açısından oldukça önemli olduğunu şu cümlelerle belirtmiştir:

> ...Şu ân okuyucunun elinde bulunan bu kitap, durumu tamamen değiştirmiştir. Kitaptaki yüzlerce sayfa boşuna değildir ve boştan konuşmamıştır. Buna delil olarak, şu âna kadar Arap kültüründe ahlak alanındaki eserlerin zirvesi olarak kabul edilen İbn Miskeveyh'in kitabındaki sahte örtünün kaldırılması ve gerçekte onun iktibaslar çarşısının bir metâı olduğunun gösterilmesi yeterlidir. Hocası Âmirî'nin *es-Sa'āde ve'l-is'ād*'ı da böyledir (s. 622).

* * *

Netice olarak eseri başından sonuna kadar okuyan kişi, ilk elde Câbirî'nin imrenilecek ve heyecan uyandıracak bir analiz ve eleştiri gücü olduğunu ve kapsamlı bir problemi ana hatlarıyla gayet açık bir şekilde resmettiğini düşünmekten kendini alamayacaktır. Ancak, yazarın tek tek ele aldığı meselelere yaklaşımı ve bunlar hakkındaki görüşleri bir yana, genel anlamda bütün bir İslam felsefesini İbn Sînâ'ya indirgeme gibi aşırı genellemeler/indirgemeler yapması, kitap ibarelerinden hareketle sosyal olgu ve olaylar arasında mekanik bağlar kurması ve ilimlere –özellikle tasavvufa– kendi perspektifinden bakamaması, eserin genel anlamda tenkide değer en önemli yanlarıdır. Aslında bundan da önemlisi, Câbirî'nin ahlak hakkında 'olan'ı ortaya koymadaki çabasına karşın, 'olması gereken' konusundaki yetersizliğidir. Gerçekte bu durum Câbirî'yi de aşan bir metodoloji sorunudur ve meslekten ahlakçıları konuya sevk edecek davetkâr bir sorundur.

Değerlendirmeler ne yönde olursa olsun, özelde İslam ahlakıyla, genelde ise İslam kültür mirasıyla ilgilenenlerin asla bigâne kalamayacağı bu eser, hem yetkin araştırmacılarımızın tahlil ve tenkitlerini, hem de bir ân evvel dilimize çevrilmeyi fazlasıyla hak ediyor.

SUAT KOCA
kocasuat@mynet.com

Yunanca Düşünce Arapça Kültür

Dimitri Gutas
Çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınları, İstanbul 2003, ISBN 975-468-228-3

Dimitri Gutas'ın, Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri hareketi ve erken Abbasi toplumunu incelediği *Greek Thought, Arabic Culture* eseri, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür* adıyla Türkçeye çevrildi.

Kitap, Yunan düşünce mirasının İslam dünyasında saygın bir yer edinmesi ve İslam toprakları üzerinde gelişimini sürdürmesinde son derece önemli rolü olan çeviri hareketini, yazarın da ifadesiyle insanlık tarihindeki büyük bir entelektüel hareketi (s. 18) ve bu hareketi doğuran toplumsal, siyasal ve ideolojik etkenleri inceliyor. Gutas, ilk olarak, Yunanca-Arapça çeviri hareketi olarak nitelendirdiği bu faaliyeti oldukça köklü, bilinçli ve programlı bir çalışma olarak ifade ediyor; uzun ömürlü bir fenomen olarak nitelendiriyor. Buradan hareketle onu, Perikles Atina'sı, İtalyan Rönesans'ı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride görüyor. İkinci olarak, çeviri hareketini kendi dar gündemini zenginleştirme çabası içindeki herhangi bir gruba ait özel bir faaliyet değil, Abbasi devletinin seçkinlerinin yanında toplumu oluşturan bütün unsurların desteğini alan ve en önemlisi kamusal ve özel büyük fonlarla desteklenen bir faaliyet olarak tanımlıyor (s. 16). Gutas, Doğu Bizans İmparatorluğu ve Yakındoğu'da bulunması imkân dahilinde olan edebiyat ve tarih dışında, hemen hemen bütün Yunanca eserlerin 8. yüzyılın ortasından 10. yüzyılın sonlarına kadar olan bir dönemde Arapçaya çevrildiğini bu nedenle, klasik çağ sonrası dinsel olmayan (seküler) Yunanca eserler konusunda yapılacak araştırmaların Arapçanın tanıklığı olmadan ilerlemesinin çok zor olacağını ifade ediyor (s. 15).

Gutas, çeviri hareketini hazırlayan koşulları ele aldığı birinci bölümde, maddi, insani ve kültürel kaynakların rollerini irdeleyerek, çeviri hareketinin ortaya çıkmasının te-

melini, Arap fetihlerinin ve Abbasi devriminin getirisi olan maddi koşulların iyileşmesi sonucuna bağlar. Maddi koşulların arkasında fetihlerin kazanımı olan tarım devrimi ile kâğıt yapım teknolojisinin İslam dünyasına girmesinin önemine değiniyor ve bu sayede Doğu ve Batı arasındaki sınırların kaldırılmasıyla ortaya çıkan yeni kültürel atmosferin çeviri hareketine zemin hazırladığını tespit ediyor (s. 25). Gutas, ortaya çıkan bu kültürel atmosferin oluşturduğu kültür merkezlerinin siyasal ve idari olarak birleştirilmesinin getirdiği başarıyla beraber, bu merkezlerde çalışan bilim adamlarının hiçbir dinsel ortodoksluğun baskısını hissetmeden özgürce çalışmalarını sürdürdüklerini, ilişki kurabildiklerini ve bu atmosferin, kendi alanlarında aktif ve değişik dillerde çalışmalar yapan uluslararası bilginleri ortaya çıkarttığını söylüyor (s. 27).

Gutas, kuşkusuz çeviri hareketinin dinamiklerini ve seyrini ortaya koyabilmek için kronolojik bir tasnifi benimsiyor. Bu durum, çeviri hareketinin mahiyetini kavramada okuyucuya kolaylıklar sağlıyor. Abbasilerin ilk dönemlerinde imparatorluğun ideolojisinin çeviri hareketinin seyrini belirlediğini ifade ederek özellikle bu ideolojinin biçimlenmesinde Zerdüştçü Sasanilerin oynadığı role dikkat çekiyor. Yazara göre, Abbasi ideolojisinin şekillenmesinde Sasanilerin Zerdüştçü imparatorluk ideolojileri ve siyasi astrolojisinin rolü büyük bir önem arz ediyor. Ona göre *Avesta*'nın (Zerdüştlüğün kutsal kitabı) bütün kavimler için, bütün bilimlerin ve felsefenin asıl kaynağı olduğu iddiasına dayalı Sasani ideolojisinin, bütünüyle çeviri hareketine dayanan Abbasi ideolojisinin şekillenmesinde de ana unsur olmuştur (s. 49). Bununla beraber, hanedan tarihinin yıldızların ve gezegenlerin yönettiği farklı uzunluklardaki döngüsel zaman aralıklarına göre açıklanması esasına dayalı astrolojik tarih anlayışını benimseyen Sasani doktrininin, yıldızların Tanrı'nın emriyle bilimleri canlandırma sırasının Sasanilerden sonra Abbasilere geldiği şeklindeki inanç da Abbasi ideolojisinin şekillenmesinde etkili olmuştur (s. 53).

Asıl ilginç olan nokta ise, Gutas'ın, İslam düşünce tarihinde devrim niteliğinde görülen ve felsefe ile bilimin gelişmesinde büyük katkı sağladığı düşünülen Beytu'l-Hikme'nin, Sasani bürokratik devlet aygıtının bir parçası olan kütüphane hatta sıradan bir büro (s. 62) olduğunu ve bunun da Abbasilerce benimsendiğini söylemesidir. Gutas'a göre Beytu'l-Hikme, çeviri hareketi atmosferinin yaratılmasına teşvik edici bir katkıdan öte, bir bilim merkezi ya da okulu olmamıştır (s. 65).

Gutas, çeviri hareketinin dinamiklerini ele alırken dönemin siyasi yapılanmasını da bununla beraber analiz etmektedir. Mansûr'un evrensellik iddiasıyla emperyal bir ideolojiyi nasıl yarattığını, bu ideolojiye göre, Allah'ın takdiriyle yıldızların Abbasi devletinin bölgede daha önce hüküm sürmüş dünya imparatorluklarının devamı olmasını öngördüğünü ifade ettikten sonra çeviri hareketinin el-Mehdî ve oğulları döneminde takip ettiği seyri çarpıcı saptamalarla açıklamaktadır. Abbasilerin bütün Müslüman yurttaşlar için eşit haklara ve imtiyazlara sahip bir toplum meydana getirme iddiaları yanında, özellikle ilk Abbasilerin izledikleri İslami evrensellik siyasetinin din dayatmacı içeriğine tepki gösterenlerin, başta Hıristiyanlar olmak üzere, İslam'a karşı yöneltikleri savunmacı yazılarda görülmemiş derecede artış oldu. Bu savunmacı yazılara karşı Aristoteles'in cedel sanatını bütün incelikleriyle işlediği *Topika* adlı eserinin Arapçaya çevrilmesi de tesadüfi olmamıştır.

Gutas, çeviri hareketi döneminde Arapça yazılan savunma ve polemik denemelerini dinlerarası tartışmanın önemine dair somut bir gösterge olarak değerlendirmektedir. Böylece, Hıristiyan-Müslüman diyaloğu başladığında, Hıristiyanlar, uzun bir süreden beri var olan savunma yazıları ve polemiklerinde diyalog formunu kullanma geleneklerinin oldukça faydalarını gördüler (s. 71). Kuşkusuz çeviri hareketini destekleyen sadece dinlerarası savunma ve diyalog değildi. Gutas, haklı olarak din içi tartışmaların,

tanrıbilim, hilafetin meşruiyeti, liderliğin inançla ilişkisi gibi hususların da çeviri hareketine ivme kazandırdığına işaret etmektedir (s. 73).

Me'mûn döneminde ise, iç ve dış politikanın belirlenmesinde çeviri hareketinin önemli katkıları olmuştur. Özellikle Mansûr'un başlattığı, haleflerinin devam ettirdiği ideolojik uyum siyaseti, pek çok ideoloji, fikir ve disiplinlerin kontrolsüz yayılmasına sebep olurken, çeviri hareketi için de uygun bir durum ortaya çıkmıştı. Böylece, İslam'a farklı yaklaşımlar da bu özgürlük ortamından yararlandılar. Bu durum, özellikle Abbasi idaresinin ilk yetmiş yılında, büyük İslam şehirlerinde esasen hukukla meşgul olan fakat hilafetin merkezî otoritesinden bağımsız bir entelektüel sınıf meydana getirdi. Ancak, Me'mûn, merkezî otoriteyi kurmak için Zerdüşt ideolojisinden vazgeçmeyi uygun buldu ve yerine kurulacak İslam ideolojisinin de *mihne* (sorgulama) yöntemiyle uygulanmasına karar verdi (s. 82). Yeni dönemde dinî sorunların çözümlenmesinde ve sorunlarla ilgili olarak verilecek kararlarda, dinî liderlerin geçmişten gelen otoritesi değil, münazara ve diyalektik tartışma araçları olarak kullanılacaktı. Gutas'a göre, Me'mûn, Zerdüştçü imparatorluk ideolojisinin merkezî hükümet fikrini benimsedi; yaptığı değişiklik ve getirdiği yenilik ise, Zerdüştçülüğün yerine İslam'ı getirmek oldu. Kendi yargısının nihai söz olması kaydıyla cedelci argümantasyon temelli din değiştirme politikasını benimsedi. Me'mûn'un tüm bu faaliyetlerini gerçekleştirmesinde ise çeviri hareketi son derece faydalı oldu.

Müslümanlar, bu yeni ideolojinin etkisiyle ve sahip oldukları avantajla Yunan biliminin ve bilgeliğin değerini bildiler ve Arapçaya çeviriler yaptılar; böylece üstünlüklerini pekiştirdiler. Yazara göre bu üstünlük, İslam'ın kendisine atfedilen bir üstünlük olarak görüldü (bkz. s. 87). İslamiyet'in Hıristiyanlıktan üstün görülmesinin bir diğer nedeni olarak da Hıristiyan inanışının temelinde yatan 'akıldışılık' da önemli bir rol oynadı. Bu durumda Bizanslılar, eski bilimlere Hıristiyan olmaları hasebiyle karşı çıkarlarken, Müslümanlar İslam sayesinde bu bilimleri benimsediler. Gutas, bu düşmanlığın Müslümanlarda Helenizim hayranlığına dönüştüğünü ve çeviri hareketinin, sonunda, Bizanslılara karşı yapılan savaşlarda Müslümanlara ideolojik donanım sağladığını belirtmektedir (s. 87). Gutas'a göre, çeviri hareketinin yarattığı Helenizm hayranlığı o kadar ileri bir boyuta ulaştı ki, filozof Kindî, düzenlediği soyağacı tablosunda eski Yunanlılara adını veren Yûnân ile Arapların atası Kahtân'ın kardeş olduğu, böylece eski Yunan bilimlerinin aslında Arap kökenli oldukları, çeviri hareketi yoluyla yapılanın ise yurda dönüşten başka bir şey olmadığı tezini ortaya attı.

Gutas, "Çeviri ve İmparatorluk" ve "Çeviri ve Toplum" olarak ana hatlarıyla iki bölüme ayırarak yaptığı ve son derece yalın ve akıcı bir üslûp kullandığı eserin birinci bölümün sonunda şu sonuca ulaşmaktadır: Abbasi devrimi, Emîn ve Me'mûn arasındaki iç savaş, imparatorluğun ilk dönemlerindeki dinî ve siyasi söylem gibi hususlar Abbasi hanedanı ve yönetici seçkinler arasında öyle ihtiyaçlar doğurmuştur ki, bunlara cevap vermenin yolu, yaygın bir çeviri hareketinin benimsenmesi ve teşvik edilmesini doğurmuştur. Gutas, çeviri hareketini tamamen Abbasi siyasetinin bir gereği olarak açıklamıyor, aynı zamanda bilimsel araştırma ve salt teorik bilgi ihtiyacının bu ilim atmosferinden etkilenerek arttığını da ifade ediyor. Ancak, bu ikincisinin etkisi birincisine oranla daha az görülüyor. Bu iki ihtiyaç çeviri hareketine iki yönde katkıda bulundu: Birincisi, mevcut bilimsel disiplinlerde akademik bir kesinlik ve doğruluk sağlanması; ikincisi ise sürekli çevrilmeye değer yeni bilimsel disiplinlerin ve konuların ortaya çıkmasıdır (s. 116).

Gutas, bu dönemde astronomi, geometri ve tıp gibi pratik bilimlerin yanında felsefenin de toplumsal konularda bir kullanım alanı bulduğunu ve bu nedenle felsefi eserlerin de çevrildiğini söylüyor. Burada, felsefenin İslam dünyasına sokulmasında Kindî'nin ve arkadaşlarının rolünün büyük olduğunu ifade ederek, onun felsefeye yönel-

mesindeki asıl gayesinin, bilgiyi ilerletmek ve akıl yürütmelerde matematik bir kesinliğe ulaşmak arzusu olduğunu belirtiyor. Gutas, burada son derece önemli bir hususun da altını çiziyor: Genellikle bilim ve felsefenin yükselişini sağlayan etkenin çeviriler olduğu yönündeki kanaat doğru değildir. Bu nedenle Yunancadan geniş çaplı çeviri yapılması ihtiyacını doğuran asıl sebep, Arap bilim ve felsefe geleneğinin yeşermekte olması ve alt yapısının bulunmasıdır.

Gutas, 10. ve 11. yüzyıllarda çevirilen Yunanca eserlerin seviyelerinin üstüne çıkan Arapça özgün bilim ve felsefe yazılarının sayılarında görülen artış sebebiyle bu eserlere karşı öze dönüşçü bir tepkinin oluştuğunu belirtiyor. Gutas'a göre bilime ve felsefeye yaklaşımları deneyci ve yaratıcı olmaktan çok, skolastik ve kuralcı olan dar görüşlü bazı bilginler, yanılmaz kabul ettikleri Yunan bilim adamlarının öğretilerinin sulandırılması olarak gördükleri bu gelişmeye tepki koydular. Özellikle Endülüs'te bu gibi düşünen filozoflar başta Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara karşı, bozulmamış Aristoteles'i savundular. Kuşkusuz Gutas'ın bu iddiası oldukça dikkat çekicidir. Zira, İbn Ruşd başta olmak üzere diğer bazı düşünürler, eski bozulmamış Yunan'a dönmekle, Arap düşünce geleneği ve mirasına sahip çıkmamış oldular.

Gutas'ın, Abbasi devleti ve çevirilerin bu toplumun şekillenmesindeki etkilerini analizine geri dönecek olursak, şunları ifade edebiliriz: İmparatorluğun başkenti Bağdat'ta İslam ortodoksluğu diye bir şey yoktu (s. 153). Halifelerin desteklediği ve halka yaydığı ideolojik politikalar, sadece farklı derecelerde ve yoğunluklarda dinsel içerikli veya yönelimli politikalardı. Hilafet ideolojisi, ortodoksluk olarak sunmak istediği bir inancı kabul ettirmeye çalışsa da, bu ideolojinin kendisi ortodoks değildir. Toplumun üst kesiminde savunulan ideolojilerin dışında, Abbasi toplumu birbirinden farklı ideolojileri, inançları ve alışkanlıkları barındıran bir atmosfere sahipti. Bu nedenle, çeviri hareketi dönemi hiçbir dinsel görüşün ortodoks denecek bir noktaya kadar gelişmediği bir oluşum sürecidir. Bunun yanında bir diğer önemli husus da, Batılı bilimcilerde olduğu gibi, 'akıl' ve 'iman' kavramlarının bir çatışmaya dönüşmemesidir. Abbasi kültürel atmosferinde iman hiçbir zaman akıl kavramına rakip bir kavram olarak görülmedi. Gutas, biraz daha ileri giderek, bu iki kavram arasında görülen zıtlığın Batı tanrıbilimine özgü olduğunu ve İslamiyet'teki gerçekliklerle hiçbir ilgisinin bulunmadığını da söylemektedir (s. 154).

Sonuç

1. Gutas, son tahlilde, Yunanca-Arapça çeviri hareketini, erken Abbasi toplumunun dışa vurumu ve özgün yaratısı olarak değerlendirmektedir. Bu hareket, Yunanca metinlere dayanmakta idi. Ancak, hadis ve Kur'an araştırmaları ve diğer İslam ilimlerindeki bazı konularda Arap paganizmi, Musevilik, Hıristiyanlık ve Hinduizmin izlerine de rastlanmaktadır.

2. Yunanca-Arapça çeviri hareketi, Abbasi imparatorluğunun, toplumsal, siyasal ve ideolojik tarihinden bağımsız olarak anlaşılamaz.

3. Abbasi toplumunun bütün kesimlerinin İslam anlayışında, Abbasi seçkinlerinin yaydığı, daha kapsayıcı Arapça kültürünün dünya görüşüyle uyum içinde olmayan hiçbir hususun olmadığını kavramak önemlidir. Bu mânâda çeviri hareketine gösterilen tepkilerin tamamı toplumsal, siyasal ve entelektüel niteliklidir.

4. Çeviri hareketi İslam toplumlarına çok değerli bir miras bırakmıştır; ancak, bu hareketi besleyen Arap bilim ve felsefe geleneğinden soyutlanmış bir çeviri hareketinden bahsetmek tarihsel olarak doğru değildir.

5. Yunanca-Arapça çeviri hareketi bir Arapça bilim dilinin oluşmasına yardımcı olmuştur. Böylece İslam toplumlarının geçmişteki entelektüel başarıları ve günümüz or-

tak Arap dünyası mirası için uygun bir ortak dilin oluşmasına da temel teşkil etmiştir. Çeviri hareketi mevcut Yunanca yazmaların daha güvenilir Arapça çevirilerini geleceğe taşımıştır.

6. Çeviri hareketinin en belirgin özelliği, bilimsel ve felsefi düşüncenin belirli bir dil veya kültürle sınırlı olmayan, uluslararası bir karakter taşıdığını tarihte ilk kez ispatlamış olmasıdır (s. 183). Abbasi toplumunda neşet eden Arapça kültürü, Yunanca felsefe ve bilim düşüncesinin evrenselliğini tarihsel olarak ortaya koymakla, Yunan Bizans'ına ve Latin Batı dünyasına bir model olmuş ve daha sonra bu düşüncenin hayata geçirilmesine önayak olmuştur.

EYÜP ŞAHİN

İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı

Franz Rosenthal
Çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, Da yayıncılık, Haziran 2004, 364 s.

Yazarın temel amaç ve iddiasının ne olduğunu anlama olanağı bulmadan okuyup bitirdiğimiz birçok kitap olmuştur. Lakin, tanıtım ve değerlendirmesini yaptığımız bu kitap ve müellifini az önce ifade ettiğimiz kitap ve yazarların dışında tutmamak bir haksızlık sayılır. Franz Rosenthal bu çalışmasında hemen hemen her sayfada temel teziyle ilgili fikirleri işleyerek okuyucuyu peşinden sürüklemektedir. Bu çalışmasında yazar, 'bilgi'nin İslam düşüncesinin diğer yapı taşları niteliğinde olan din, tevhid gibi kavramlar arasından sıyrılarak nasıl bir başat kavram olduğunu klasik malzemeden hareketle gösterme çabasını taşımaktadır. Kitabın ismi aynı zamanda yazarın bu çabasıyla da paralel bir yapı arz etmektedir. Bu sebeple okuyucu, kitabı bitirdiğinde zihnen kaotik bir durumu yaşamayacağından emin olabilir.

Rosenthal, giriş kısmında, *'ilm* kavramının, çok daha temelde İslam kültürü içerisindeki *dīn, tevḥīd* gibi anahtar kavramlar arasında nasıl merkezî bir yere sahip olduğundan hareketle, mezkur kavramın anlam içeriğini incelemeye geçmektedir. Öyle ki, müellif, ilim kavramından bahsederken İslam kültürünün en temel yapı taşlarından biri olarak söz etmektedir. Bu da okuyucuda, bilginin sanki İslam'ın en belirgin özelliği olduğu çağrışımını yapmaktadır. Hatta müellif, İslam kültüründeki merkezî kavramların dahi ilim kavramı kadar anlam derinliği ve kullanım yaygınlığına sahip olmadığından söz etmektedir. Böyle bir anlam genişliğine ve kültür içerisinde oynadığı başat role sahip bir kavramın, başka bir dile tercüme etme sırasında ne tür olumsuz durumlarla karşılaşılacağı izahtan varestedir. Her ne kadar ilim kavramı İngilizcede *knowledge* kelimesiyle tercüme edilmeye çalışılsa da müellif, bu tür bir tercümenin eksikliğinden söz etmektedir. Hatta öyle ki, Rosenthal, tercüme edilmiş her terimin bir ölçüde tahrif edildiğini vurgulamaktadır.

Yazar birinci bölüme, İslam öncesi Arabistan'ın kültürel durumuna ilişkin araştırma yapmanın güçlüğünden bahsederek başlamaktadır. Bu zorluğu, ya kaynakların yokluğu ya da var olan kaynakların üzerindeki güvensizlik oluşturuyor. Yazar, 'bilme' kavramı gibi zihnî kavramların insan bilincinde ve pek tabii olarak dilde evrimleşerek meydana geldiği tezini savunuyor. Arapçadaki *'i-l-m* köküne ilişkin diğer Sami dillerle bir bağlantısının olup olmayacağı tartışmasını yapan yazar, nihayetinde, bu kökün bizim

bugün kullandığımız zihnî, entelektüel meramımızı ifade eden bir kavram olarak bir bağlantısını kurmanın güçlüğünden söz etmektedir. Her şeye rağmen, yazar, "İslam öncesi Arabistan'ındaki 'bilgi' hakkında az da olsa bir şeylerden bahsedebiliriz. Asıl olarak maddi malumatın bölük pörçük kazanımı anlamında temel bir bilgi kavramının varlığından söz edebiliriz," der. Daha sonra zamanla, gerçekliğin çeşitli derecelerine sahip bir bilgi anlayışıyla yer değiştirdiğini veya daha doğrusu, bu tür bir anlam içinde eriyip gittiğini ve sonunda bilginin, gerçekliğin daha yüksek ve daha doğru biçimini oluşturduğu anlayışının, bu arada yerleştiğini söyleyebiliriz. İşte Arabistan'da 'bilgi', tam da bu anlamdayken, Hz. Muhammed (s.a.v.) geldi ve kavramı, İlahi vahyin hedefi ve temel aracı olacak şekilde ve böylece İslam medeniyetinin ana teması olacak bilgiye hürmetin ilk aşamasını hazırlamak üzere âdeta bir demirci titizliğiyle işledi.

Yazar, ikinci bölümde ilgisini, Hz. Peygamber'in bütün hayatı boyunca ilme bu kadar vurgu yapmasının altında ne tür etmenlerin yahut nedenlerin yatıyor olduğunu tespit etme noktasında toplamaktadır. Rosenthal daha temelde, İslam medeniyetini bir bilgi medeniyeti olarak düşünerek, bunun oluşumunda başat rolü Hz. Peygamber'in ilim kavramına yapmış olduğu vurguda aramaktadır. Öyle ki, Rosenthal yapmış olduğu bu çalışmada, Hz. Peygamber'in fikrî arka planında ne gibi saikler, bu ilim çağrısında önemli rol oynamış olacağı üzerinde durmaktadır. Yazar, bir hipotez olarak da olsa, gnostik Hıristiyan anlayışın, bunda, önemli bir tetikleyici işlev gördüğünü bize belirtmektedir. Daha sonra yazar, İslam dünya görüşünde, beşerî bilgi ile İlahi bilgi arasında bir ayırım olsa da beşerî bilgi nihai olarak Tanrı'nın bilgisinden apayrı olarak kendi otonomisine sahip bir bilgi alanı olarak düşünülemeyeceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Tanrı, evrenin ontolojik hâkimi olduğu kadar epistemolojik hâkimidir de. Yazar, Kur'an ayetleriyle destekleyerek, ilim ve iman arasındaki ilişkinin 'bilmek inanmaktır; inanmak bilmektir' şeklinde özetleyebileceğimiz bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra yazar, hikmet-bilgi ilişkisinde daha çok ve öncelikli olarak bilgiye önem verildiğini ve bu bakış açısından hareketle de, hikmetin değerlendirildiği görüşünün İslam düşüncesinde ağır bastığını vurgulamaktadır.

Rosenthal, üçüncü bölümde, ilim kavramının *'ulūm* şeklindeki çoğulunun Kur'an'da ve hadislerde olmadığını söylemektedir. Yazar, bu kullanımın nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığının tam olarak belirlenmesinin zorluğundan da yakınmaktadır. Lakin daha sonraları İslam kültür ve bilim evreni içerisinde ilmin, ulûm kavramı etrafında çoğul kullanımı, daha çok, bütün bilgileri ifade edecek tarzda düzenlenmiş ve böyle bir anlam boyutu yakalanmıştır; ki bu da, bütün bilgileri içine alan mutlak anlamda bilgi kullanımıydı. Rosenthal, İslam düşünce evreni içerisinde neye ilim deneceği üzerinde tartışma yapılmış, dinî bilginin kendisine bilgi denmeye en layık bilgi olduğu kanaatinin işlenmeye çalışılmış olduğunu belirtmektedir.

Rosenthal, dördüncü bölümde, İslam entelektüel geleneğinde bilgiye ilişkin yaklaşımları bizlere akıcı, fakat, fazla tahlile girmeksizin vermeye çalışmaktadır. Bu bilgiye ilişkin yaklaşımlar İslam entelektüel geleneğinin başlıca üç alanını içeren yaklaşımlardır, ki bunlar kelam, felsefe ve tasavvuftur. Mesela, bilginin 'marifet' olarak anlaşılması, onun tasavvufi karaktere sahip olduğunu gösterirken, onun akıldaki 'suret' oluşu, felsefi karakterini; 'inanç' oluşu kelamî karakterini gösterir.

Beşinci bölüme ilişkin olarak Rosenthal, hadis külliyatı içerisinden hareketle *'ilm* kavramının belli bölümler açılarak müstakil bir biçimde anlaşılmasına önayak olan şartlar gözden geçirildikten sonra, İslam entelektüel geleneğinde ilme yapılan bu imtiyazlı tavrın İslam kültürünün daha ilk yıllarından başlayarak nasıl şekillendiğine dikkatlerimizi çekmektedir. Rosenthal, ilme, daha kitaplarının giriş kısımlarında müstakil bölüm-

ler açıp değerlendirmeler yapan İslam âlimlerinin bu tavrının İmam Gazâlî ile birlikte zirveye ulaştığını belirmektedir. Öyle ki, İslam âlimlerinin ilme ilişkin bu özgün tavrı, kendilerinden sonraki İslam kültür dünyasını etkilediği gibi Yahudi ilim geleneğinin önemli simalarından Maimonedes'in ilme yaklaşımını da etkilemiştir.

Bu bölümle alâkalı olarak Rosenthal, iman-bilgi kavramları arasındaki ilişki üzerine İslam düşüncesinde iki tür yaklaşımın olduğunu belirtmektedir. Biri, bilgi ile imanı özdeşleştiren yaklaşım, diğeri ise bilgi ile imanın ayrı ayrı kavramlar olduğunu öne süren yaklaşım. Rosenthal bu iki yaklaşımı benimseyen düşünce ekollerinin gerekçelerini ve konuya ilişkin olarak düşünce yapılarını tahlil etmektedir. Aslında Rosenthal'ın bu bölüme ilişkin olarak temelde kendisinin kabul ettiği yaklaşım birinci yaklaşımdır. Böylelikle, İslam düşüncesinde bilgi kavramı, en temel kavramları önceleyip hatta bunları bir dereceye kadar da kendinde eriterek ne kadar başat rol üstlenen bir kavram olduğunu ortaya koymuştur. Rosenthal, kanaatimizce, bu inançla, birinci yaklaşımı destekler görünmekte; çünkü bu bir anlamda İslam düşüncesinde bilginin zaferi anlamına da gelmektedir. Kitabın da bu ismi alması, bu noktadan bakıldığında pek manidar olmaktadır.

Devamla Rosenthal, bilgi kavramını 'Tanrı'nın bilgisi' noktasından ele alarak, İslam düşünce ekolleri tarafından Tanrı'nın bilgisinin nasıl anlaşıldığını ele almakta ve bilgi kavramıyla da yakından ilişkili olan 'marifet' kavramının hem etimolojik hem de epistemolojik tahlillerini yapmaktadır. Rosenthal, bu bölümde yer alan diğer bir alt bölümde, insanın Tanrı'ya ilişkin bilgisinin sınırlarının ne olduğunu tartışmaktadır. Rosenthal, bunu takip eden diğer bir alt bölümde ise, Şii dünya görüşünün bilgiyi, bâtını bir yorumla nasıl ele aldığını ve bunu imamlarla çevrili dünya görüşleri içerisinde nasıl değerlendirdiklerinin açıklamasını vermektedir.

Rosenthal, altıncı bölümde, mevcut kadîm geleneklerin ve pek tabii İslam kültür geleneğinin 'ışık' kavramını bilgiyi temsilen, karanlığı ise cehaleti temsilen kullanmış olduğunu vurgular. Daha sonra yazar, İslam mistisizmine yoğunlaşarak, burada ilim ve marifet kavramlarının kazandığı anlam içeriklerini vurgulamaya çalışır. Rosenthal, özellikle Kuşeyrî ve İbn Arabî okulu ekseninden hareketle, ilmin marifet, marifetin de ilim sayıldığı anlayışını ortaya çıkarır. Bu da, tasavvuf literatürü içerisinde bu şahsiyetlerle beraber 'bilgi' kavramının, ne kadar merkezî bir kavram olarak algılandığını ortaya koyar. Bu gelenek içerisinde 'bilgi', tasavvuf disiplinine hayat veren ve metodolojik olarak temelden etkileyen bir kavram olarak bize kendini gösterir. Rosenthal devamla, İslam ilimleri içerisinde tasavvufun kendi sorunsalı, yöntemi belli olacak şekilde bir ilmî disiplin olma sürecinde kılavuz rolü üstlenen Muhâsibî'yi önemle vurgular. Rosenthal, onu takiben tasavvufun ilmî bir disiplin olduğunu savunan ve bu uğurda da çaba sarf eden Ebû Tâlib el-Mekkî'yi, Hâkim et-Tirmizî'yi zikreder. Rosenthal, kitap boyunca farklı ekoller içerisinde bilginin ne tür bir işleve sahip olduğu hususunu tespit etmeyi hedeflediği için, tasavvuf geleneğine de bu açıdan bakarak, ilim kavramının nasıl ve ne şekilde anlaşıldığı, mevcut disiplinin diğer terimleriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu tespite yönelir. Bu bağlam da yine bilgi-yakinilik ilişkisi, bilgi-iman ilişkisi, bilgi-marifet ilişkisi, kendileri üzerinden tartışmanın icra edildiği temel kavram çiftleri olarak önümüze çıkar.

Bu bölümde Suhreverdî el-Maktûl'ün 'nur felsefesi'ne ilişkin olarak genelde kabul edilen bir kanaati yazar bir eleştiriye tâbi tutmadan aktarmış olması, bizim dikkatimizi çekti. Yazar, Suhreverdî'nin felsefesini bilimsel Meşşai felsefe ile mistik düşüncenin bir terkibi olarak görmekte. Oysa, Suhreverdî'nin sistematik eseri olan *Ḥikmetu'l-işrāḳ*'ın girişine baktığımızda, bu disiplinler arasında bir terkipten ziyade, bilginin elde edilmesine ve onun ifade edilmesine ilişkin olarak hiyerarşik bir sıralamayı ve yöntemi görürüz. Bilginin elde edilmesi İşraki müşahedeyle olurken, bilginin ifade edilmesi hücceti

gerektirdiğinden dolayı Meşşai burhan kuramını zorunlu kılmaktadır. Ama Suhreverdî'nin bu yaklaşımı, farklı düşüncelerin bir araya getirilmesini değil, sadece kendi sisteminde düşüncenin doğal seyrini ifade etmektedir. Özellikle Suhreverdî'nin, bilginin ifade edilmesinde Meşşailikle girmiş olduğu bu ilişki, onun sisteminin İşraki doğasına halel getirmemektedir. Zira sistemi, temelde diğerinden ayıran, bilginin nasıl elde edildiği olgusudur. Bu açıdan, bize göre, Rosenthal'ın kullanmış olduğu 'terkip' ifadesi, çok da ince elenip sık dokunarak kullanılan bir ifade değildir.

Rosenthal, yedinci bölümde, bilgi ve ona ilişik olan kavramların yabancı dillerden özellikle, Yunancadan Arapçaya aktarılırken ne tür bir kavramsal çerçevenin temel alındığı ve tercüme faaliyetleri son bulunca da elde edilen bu terminolojik ağın kendinden sonra oluşan İslam entelektüel geleneğini nasıl etkilediği üzerinde durmaktadır. Yazar, soyut kavramların tercümesi sırasında ne kadar ciddi davranıldığını, 'bilgi' kavramının tercümesi sırasında görülebileceğini ifade etmektedir. Yazar bu tercümelere ilişkin olarak da Yunanca-Arapça karşılıkları olan özlü bir cetvel bizlere vermektedir.

Ayrıca bu bölümde yazar, İslam kültüründe bilginin felsefi tarzda ele alınışının ön aşamasını teşkil eden mantık bilgisinin İslam bilim adamları tarafından tarih içerisinde nasıl anlaşıldığını ifade etmekte; tercümelerle gelen Aristo mantığının bir etkisi olarak, kendi eserlerine özellikle fıkıhçılar ve kelamcılar tarafından bir epistemoloji ile işe başlamalarının arkasındaki saiklerden en önemlisini yine bilginin İslam kültür yapısındaki başat konumu olarak göstermektedir. Bu açıdan da Mâturîdî'den Gazâlî'ye, Âmidî'den Fahruddîn er-Râzî'ye kadar İslam alimlerinin fıkıh ve kelam kitaplarına bir epistemoloji ile giriş yapmalarını yazar, A.J. Wensinck'in "Hz. Muhammed'in Aristo ile gölgelendiği... giderek büyüyen bir entelektüel gelişme olarak tanımlanabilir" şeklindeki sözünü aktararak bu konudaki yaklaşımının genel çerçevesini kendi açısından çizmeye çalışmaktadır.

Bu bölümde yazardan, felsefi mirasımıza dayalı bir 'bilgi' kavramı algılayışını bizlere sunmasını beklerken, kendileri daha çok kelam ve fıkıh mirasının yazınsal metinlerine dayalı bir bilgi anlayışını ortaya koymaya çalışmış ki, bu evvela bölümün başlığına ve pek tabii olarak da amaçladığı hedefe götürmeyen bir yaklaşımı bize göstermektedir.

Sekizinci bölümde yazar, bilgi ile eğitim arasındaki ilişkinin içeriğini bize anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre, "bilgi ile amel arasındaki ilişki ve bunun bireylerin hayatındaki ifadesi, bir toplumun gerçek değer ölçütünü oluşturur. Beşerî medeniyeti şekillendiren, daha sınırlı ve resmî bir ilişki daha vardır ki, bu, bilgi ve eğitim arasındaki ilişkidir. İslam'da bu ilişki, bir taraftan, ilim ve edep; diğer taraftan tâlim ve taallüm terkibiyle ifade edilmiştir. Bilgi, uygulamadaki bütün veçheleri de dahil olmak üzere eğitim ve öğrenimin sonucu olarak algılanmıştır. O nedenle 'bilgi' terimi ve *'i-l-m* kökü, İslam eğitim tekniğine ilişkin bütün yazıların çekirdeğinde yer alır. Çok geniş çeşitlilik içinde olan edep edebiyatında, bilginin rolü, edep teriminin çok geniş bir alanı kapsamasından ötürü, daha az açık ve seçiktir. Edip, 'eğitimli' insandır... İlim ve amel gibi, ilim ve edep de birlikte bir çift olarak anılagelmiştir. Ancak, bu kez iki terimden birine öncelik verilmesi gibi bir tercih söz konusu olmaz. 'Edep ve ilim' terkibi, en az 'ilim ve edep' terkibi kadar sık kullanılmıştır. Burada edep; ahlak, ahlaki değerler, gelenek ve ilaveten bunların öğrenimini de kapsadığından, daha geniş bir terimdir. Kültürel anlamı açısından, İslam öncesi Arabistan'da da aynı rolü üstlendiğinden, daha kadîm bir terim olduğu dahi söylenebilir. Ancak, ilim, İslam dininin gelişim süreci boyunca elde ettiği geniş güç sayesinde destek görmüş; edep ise, bu gücü onunla paylaşmak zorunda kalmıştır. Her ikisinin de ayrılmaz bir biçimde yer aldıkları bir beylik ifade kalıbı içinde gelişimini sürdürmüştür. "Edepsiz bilgi, odunsuz ateşe benzer. Bilgisiz edep, bedensiz ruh gibidir."

Rosenthal, İslam medeniyetinde 'bilgi' kavramına verilen önemin, diğer medeniyet-

lerde bir benzerinin olmadığını söyler. İslam ortaçağıyla Yunan antikçağı arasında bir kıyaslamaya giden yazar, bilgiye samimi bir değer verme, onu kendi düşünce dünyalarına işleyişleri noktasında aralarında dikkate değer bir fark olmadığını belirtir. Yine de İslam'da bilgiye verilen önemin yukarıda ifade ettiğimiz gibi hiçbir medeniyette karşılığı yoktur.

Daha sonra yazar, Hıristiyan Avrupa ortaçağıyla, İslam ortaçağı arasında bir mukayeseye gider. Burada, bilgi, antikçağda gördüğü ayrıcalıklı konumunu, Hıristiyanlığın etkisiyle Yunan ve Roma'da yerini 'karanlık ortaçağlara' bırakmıştır. Hıristiyan Batı için bu dönemler, gerçekten bilginin rafa kaldırılması olarak görülebilirken, aynı şey İslam ortaçağı için söylenemez. Öyle ki, İslam ortaçağında, dinî ilimlerden tasavvufa, tasavvuftan felsefeye, felsefeden edep ve eğitime kadar geniş bir entelektüel sahayı kendi etkisi altına alarak yönlendirmesi ve bütün bu saydığımız disiplinlerin kendi yöntemlerini 'bilgi' karşısında tanımlamış olmaları, bilginin, diğer medeniyetlerde benzeri bulunmayacak bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Yazar, daha sonra Çin ve Hint medeniyetlerinde bilginin kısmen de olsa bir değerlendirmesini yapar. Lakin bu medeniyetlerin hâsılası da İslam medeniyetinin bilgiye vermiş olduğu önemin üstüne çıkmamaktadır.

Kitap içerisinde, İslam ilim geleneğinin merkezine 'bilgi'nin yerleştirilmesi sürecinde bu geleneğin kimliği niteliğinde olan Kur'an-ı Kerim'in nasıl başat bir rol oynadığı, entelektüel zihinlerce Kur'an'ın bilgiye ilişkin vurgusunun nasıl anlaşıldığı ve sevk edici bir güç olarak nasıl bir işlev gördüğü derinlemesine ve genişçe, yazar tarafından ele alınabilmiş değildir. Hatta, kitap içerisinde yapılan göndermeler dahi çok zayıf ve etkisiz kalmaktadır. Oysa ki, eğer, İslam ilim geleneğinin epistemik çerçevesini oluşturan Kur'an'ın âlem tasavvuruysa, bu konu, evvela Kur'an'ın temel perspektifinden hareketle değerlendirilebilmiş olması gerekmez miydi?! Bizce gerekirdi.

'Ortaçağ' tabiri çoğu zihinde karanlık dönemlerle özdeşleştirilerek hatırlanır. Belki bu, bir oranda Batı ortaçağı için söylenebilir; ama aynı şeyi İslam ortaçağı için söyleyebilir miyiz?! İşte Rosenthal'ın bu çalışması, bu yönü itibarıyla bu soruya cevap olarak verilebilecek çok manidar bir yaklaşımı okuyucusuna takdim ediyor. 'Bilgi'yi hadisten fıkha, fıkıhtan kelama, kelamdan felsefeye, felsefeden tasavvufa kadar geniş bir entelektüel saha içerisinde değerlendiren İslam ilim anlayışı, kendi ortaçağında, başka ortaçağlar yaşayan dünya görüşlerinin aksine, aydınlanmayı ve pek tabii olarak aydınlatmayı kendine şiar edinmiş bir bilgi medeniyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam ilim evreninde, şöyle ya da böyle, hayat için ölçü olma iddiasında olan her disiplin, kendini 'bilgi' karşısında tanımlama ihtiyacı hissetmesi ve bu uğurda çaba sarf etmesi, bilginin, kendi sistemi içerisinde temel kriter noktası olarak alındığının bir göstergesi olsa gerek. Modern zihinlerde, 'ortaçağ' kavramı ile 'bilgi' kavramının bir arada anılma olanağı yokken, bu olanağı dönemin ortaçağı içerisinde gerçekleştiren İslam medeniyeti, kendi içerisinde bu farklılığıyla medeniyetler arasında alternatif olma iddiasını da insanlık adına taşıyor olduğu kanaatindeyiz. Bu yönüyle İslam medeniyeti, bir bilgi medeniyetidir; 'İslam olmak' ise 'bilgili olmak' olarak anlaşılabilir. Rosenthal'ın bu çalışması da bu bağlamda adına uygun olarak gerçekleştirilmiş kıymetli bir eser olduğu kanaatindeyiz.

İSMAİL HANOĞLU
ismailhan1978@mynet.com

islâmiyât

a quarterly academic journal

THE SECOND ENCOUNTER
ISLAM AND HELLENISTIC CULTURE

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Islamic Behavior to non-Muslims

●

FUAT SEZGİN
The Place of Islamic Cultural World in the History of Sciences

MEHMET BAYRAKDAR
Islamic Thought: Its Sources and Its Impact

Mustafa DEMİRCİ
The Voyage of Ancient Greek Classics to Abbaside Bagdad

A. HADİ ADANALI
Debate on Grammar and Logic in Early Islamic Period

HASAN HÜSEYİN BİRCAN
The Islamic Philosophy and the Ancient Greek Thought: The Condition Of Encounter

MEHMET SALİH ARI
The Development of Mathematics in the Muslim World of Middle Ages

MEVLÜT UYANIK
Non-Sense based and Immediate Perception and Understanding in the Muslim Epistemology and Its Sources in the Ancient Philosophy

YILMAZ CAN - RECEP GÜN
The Foreign Effects in the Early Period Of Islamic Art

●

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Trust is Good, but Not-trusting is Better

NECMETTİN YURTSEVEN
The Arabic Language Instruction Program for Imam-Khatib High Schools and the Evaluation of the Books which are written in accordance with this program and published by the Ministry of Education and Some Advices

●

OSMAN BİLEN
The Discussion between Abu Bishr al-Matta and Abu Said al-Sirafi on Logic and Grammar

●

Books, Dissertations and Symposiums

volume 7 number 2 april-june 2004

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 7 sayı 3 temmuz-eylül 2004

3. KARŞILAŞMA
ENDÜLÜS TECRÜBESİ

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Endülüs'e Borcumuz

•

MEHMET ÖZDEMİR
İspanya Tarihinde 'Doğululaşma' ve 'Batılılaşma' Tartışmaları
A. HADİ ADANALI
İslam'ın Doğu Tecrübesinin Batıya Aktarımı ve Batı Medeniyetini Şekillendirmesi
MEHMET AKİF KOÇ
Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi
ALİ HAKAN ÇAVUŞOĞLU
Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi
NİZAMETTİN PARLAK
Kültürler Arası Etkileşimde İspanya'daki Son Müslüman Devlet
Benî Ahmer'in Konumu
SEMA UĞURCAN
Türk Edebiyatında Endülüs İmajı
MUSTAFA HİZMETLİ
Endülüs'te Hisbe ve Muhtesib

•

MUHARREM KILIÇ
Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği
RECEP ALPYAĞIL
İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek

•

TEMEL YEŞİLYURT
'Ben'in 'Öteki'leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü
MUSTAFA AKMAN
Aile Planlaması
EYYÜP AY
Bir Mekân Olarak Kutsal Mimarinin Ortaya Çıkışı

•

SUN'ATULLÂH BİKBULAT (1886-1955)
İnşikâk-ı Kamer Meselesi

•

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât
a quarterly publication of research

7 (2004), sayı 3
3. KARŞILAŞMA ENDÜLÜS TECRÜBESİ

▶ EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

▶ KONU DANIŞMANI
A. Hadi ADANALI

▶ SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. adına sahibi
Süleyman BAYRAKTAR

▶ İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

▶ SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

▶ YAYIN KURULU
A. Hadi ADANALI
Süleyman BAYRAKTAR
Ali DERE
Bünyamin ERUL
Mehmet GÖRMEZ
İlhami GÜLER
Şinasi GÜNDÜZ
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Mehmet Akif KOÇ
Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR
Ömer ÖZSOY
Mustafa ÖZTÜRK
Mehmet PAÇACI
Necdet SUBAŞI
Osman TAŞTAN
Burhanettin TATAR
Hidayet Şefkatli TUKSAL
Mevlüt UYANIK
İsmail Hakkı ÜNAL

▶ SANAT YÖNETMENİ
Nurullah ÖZBAY

▶ ABONE SORUMLUSU
Resul PEHLİVANOĞLU

▶ BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Habib KÖSE (Redaksiyon)

▶ BASKI
Özkan Matbaacılık 0(312) 229 59 74 - Ocak 2005 Ankara

© 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
Endülüs'e Borcumuz

▶ Makaleler

11 MEHMET ÖZDEMİR
İspanya Tarihinde 'Doğululaşma' ve 'Batılılaşma' Tartışmaları

31 A. HADİ ADANALI
İslam'ın Doğu Tecrübesinin Batıya Aktarımı ve Batı Medeniyetini Şekillendirmesi

43 MEHMET AKİF KOÇ
Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi

59 ALİ HAKAN ÇAVUŞOĞLU
Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi

75 NİZAMETTİN PARLAK
Kültürler Arası Etkileşimde İspanya'daki Son Müslüman Devlet Benî Ahmer'in Konumu

89 SEMA UĞURCAN
Türk Edebiyatında Endülüs İmajı

105 MUSTAFA HİZMETLİ
Endülüs'te Hisbe ve Muhtesib

117 MUHARREM KILIÇ
Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği

133 RECEP ALPYAĞIL
İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek

149 TEMEL YEŞİLYURT
'Ben'in 'Öteki'leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü

163 MUSTAFA AKMAN
Aile Planlaması

179 EYYÜP AY
Bir Mekân Olarak Kutsal Mimarinin Ortaya Çıkışı

▶ Klasik Metin

185 SUN'ATULLÂH BİKBULAT (1886-1955)
İnşikâk-ı Kamer Meselesi

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

190 Gürbüz Deniz, Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*

193 M. Emin Eren, Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*

199 Kadir Demirci, *Türk-Yemen İlişkileri Paneli ve Arşiv Belgelerinde Yemen Sergisi*

203 Abstracts

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

"3. Karşılaşma Endülüs Tecrübesi" sayısı ile yine karşınızdayız. Daha iyi bir içerikle karşınıza çıkabilme arzusu, gecikmemizi mazur kılmasa da kısmen açıklayabilir. Bu sayıda olduğu kadar bundan sonraki sayılarda da amacımız sizin beklentilerinize karşılık verebilmek, teveccühlerinize layık olabilmektir. 2004'ün ilk iki sayısı okurlarımızın beğenisini kazandı ve takdirler aldı. Medyadaki yansımalar, gönderdiğiniz mektuplar, iletiler ve telefonların da teşvikiyle dergimizi daha mükemmel bir hâle getirmeye çalışıyoruz.

Geçen sayımızda Fuat Sezgin Hocamızın "İslam Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri" adlı yazısı okurlarımızdan çok sayıda olumlu değerlendirme aldı ve basında da yankı buldu. Daha önce aynı başlıkla bir tebliğ olarak sunulan bu yazının başlığı, maalesef geçen sayıda sehven "Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri" olarak basıldı. Bu yanlışlıktan dolayı hocamızdan özür dilerken, bu değişikliği okurlarımızın dikkatlerine sunuyoruz.

Endülüs sayısı bizi, tahminimizin ötesinde zorladı. Yayın kurulumuz bu sayının içeriğini, genel anlamda Endülüs yerine, Endülüs karşılamasının veya tecrübesinin Müslümanlara ve Batı dünyasına katkıları üzerine olmasını planlamıştı. Bu sayımızda Endülüs'ün bu yönü kısmen incelenebildi. Mehmet Özdemir, Muharrem Kılıç, Nizamettin Parlak, Mustafa Hizmetli tarihî açıdan, M. Akif Koç, Ali Hakan Çavuşoğlu İslami ilimler açısından, Hadi Adanalı, Recep Alpyağıl felsefi açıdan, Sema Uğurcan Türk Edebiyatına etkisi açısından konuyu ele aldılar. Bu sayının zengin bir içerikle karşımıza çıkmasına katkıda bulunan tüm yazarlara, hakemlere ve emeği geçen herkese derin şükranlarımızı sunuyoruz.

islâmiyât dergisinin ülkemizde gerçekleştirmeyi hedeflediği İslam düşüncesindeki değişimin ve dinî düşüncenin bilimsel temele oturtulması çabasının daha kalıcı hâle gelebilmesi için, okuyucularımızın sadece üç ayda bir çıkarılan bir dergi ile değil aynı zamanda sürekli olarak gerçekleştirilecek bir kitap yayını ile de techiz edilmesi gereğinden hareketle kitâbiyât yayınları adı altında kitap yayımlamaya da başlamıştık. Bu yayınevinden çıkan tüm kitaplar, yayın ve hakem kurullarımızın kararından sonra titiz işlemlerden (yazışmalar, yayına hazırlama, redaksiyon, son okuma vb.) geçirilerek yayımlanmaktadır.

Bunun yanında son dönemde, üniversitelerdeki hocalarımızın, çalışmalarını yayımlama noktasında sıkıntı çektiklerini bu işi profesyonel olarak yapan bir

yayınevine ihtiyaç hissettiklerini bize iletmeleri üzerine mevcut taleplere cevap vermek, hocalarımızın teknik ve baskı sorunlarına yardımcı olmak için hizmet amaçlı olarak *ilâhiyât* logosu altında ayrı bir yayın faaliyeti başlattık. Tamamen hizmet amaçlı olarak gerçekleştirilen ilâhiyât yayınlarının bilimsel sorumluluğu tamamen yazarlarına ait olup kitâbiyât serisi ile herhangi bir ilgisi yoktur.

Dünya yeni yıla bir felaketle girdi. Uzak Doğu'da meydana gelen deprem ve sonrasındaki gelişmeler sayıları iki yüz bine yaklaşan insanın hayatına mâl oldu. Daha birkaç yıl önce benzer bir felaketi yaşayan Türk halkı bölgedeki insanların yaşadığı acıyı ve sıkıntıyı en iyi anlayabilecek durumda. Muztar durumda kalan kimseler için semaya yönelmek ve yardım için ellerimizi onlara uzatmak dinimizin ve insan olmamızın gerektirdiği bir vecibedir.

Yayın kurulumuzun 2005-2006 konularını belirleme çalışmaları devam ederken en kısa zamanda "4. Karşılaşma İslam ve Çağdaş Durum" sayımızda buluşmak dileğiyle, okurlarımızın Kurban Bayramını en içten dileklerimizle kutluyor, selamlarımız ve saygılarımızı sunuyoruz.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 7-10

Editörden

Endülüs'e Borcumuz

İnsanlığa hidayet kaynağı olarak gönderilmiş Kur'an-ı Kerim'i uygulamakla mükellef İslam Peygamberi'nin, bu vazifesi icabı, daha 6/628 senesinde yaptığı Hudeybiye anlaşmasının akabinde, zamanının komşu devletlerine İslam'a davet mektubları göndermiş olduğu mâlumdur. Her çeşit hayırlı işin dünya hayatında üstün gelmesini hedef alacak, çirkinin yerine güzeli koymayı gaye bilecek bir Ümmetin,[1] mezkur davet mektublarının meramını anlamış kimseler olarak, ilk fırsatta ülkeler fethine girişecekleri muhakkaktı. Çünkü İslam nimetini bütün insanlığa nail kılmak durumundalardı. Bu nimetin mahiyetini anlatabilmek, başta İslam kültürüne sahib olmayı gerekli kıldığı içindir ki, ilk müslüman mücahidler arasında pek çok ilim erbabının yer aldığını görüyoruz.

islâmiyât'ın bu sayısında bazı cebheleriyle ele alınmış olan Endülüs, İslam siyasi ve kültürel tarihi açısından olduğu kadar dünya tarihi açısından da bu vakıanın müstesna bir misalini teşkil etmektedir.

Bilindiği üzere, Hz. Peygamber'in vefatlarının 78. senesinde, miladi 710'da, müslüman öncü kuvvetleri İspanya'ya ayak bastılar. Yaklaşık 800 sene boyunca Avrupa'nın Batısında İslam'ın bayraktarlığını yaptılar. O devirler, karanlıklar içindeki Avrupalılara ışık oldular. Bunun için de, başta kendilerini ilmî sahada yükseltmeyi vazife edindiler. Doğu İslam'ının kültürel kaynaklarını her imkânı kullanarak İspanya'ya taşımaya ve geliştirmeye çalıştılar. Endülüs tarihinin en büyük uzmanlarından muasır bir âlimin zikretmeden geçemediği bir habere göre, mesela Emîr II. Abdurrahmân, Abbâs ibn Nâsih isimli Kurtubalı

[1] 3. Âl-i İmrân, 104.

bir âlimi, Yunanlı ve İranlılar vasıtasıyla Arablara intikal etmiş ilmî eserleri elde edip getirmesi için Irak'a göndermiştir.[2] O devirler Avrupalısının aklına sığmayacak bu çeşit gayretler sonunda İspanya külli bir kültür merkezi olmak seviyesine ulaşarak cahil Avrupalının bile cazibe kaynağı hâline geldi.

Bu muhteşem medeniyetten nasiblenebilmek için o devir Avrupalısı Arabcayı ve İslami ilimleri öğrenmek zorunda kaldı. Bu gayeyle Sicilya ve İspanya başta olmak üzere Avrupa'nın pek çok merkezinde mektebler açtılar. Müslümanların yazdıkları eserleri terceme etmek, müslüman mekteblerinde talebelik yapmak zorunda kaldılar. Avrupalının bu kültürel mahkumiyeti, Endülüs'ün yok edilişi devirlerinde bile devam ediyordu. Nitekim 13. asrın Kostilya kralı X. Alphonse, Endülüs müslüman kültürünün bütün değerli eserlerini terceme ettirme kararı almış, bu yolda müslüman, hıristiyan ve yahudi pek çok âlimi vazifelendirmiş, 1254 senesinde Séville [İşbiliyye]'de bir "Arab ve Latin Tedkikleri Enstitüsü" kurmuştur.

Meşhur İngiliz âlim Sir Thomas Arnold (1864-1930), aslı *The Preaching of Islam* olan ve Türkçesi, Halîl Hâlid merhumun himmetiyle 1924'te *İntişâr-ı İslâm Târîhi* ismiyle yayımlanmış bulunan klasik eserinin beşinci faslı başında şunları belirtmektedir.

> Arablar İspanya'ya İslamiyet'i 711'de getirdiler. 1502 senesinde Ferdinand ve İsabelle çıkardıkları fermanla bütün İspanya'da İslamiyet'i yasakladılar. Bu iki tarih arasında geçen asırlar zarfında müslüman İspanya'da ortaçağların en parlak tarih sahifeleri yazılmıştır ve bunun tesiri Provence üzerinden diğer Avrupa ülkelerine yayılarak şiir ve kültürde yeni bir kalkınma yaratmış ve hıristiyan ilim talibleri Rönesansı vücuda getirecek fikrî zihniyeti bu müslüman İspanya'dan almışlardır.

Ne var ki, İslam ile o devirler Hıristiyan düşüncesi arasındaki farkı bu insaflı hıristiyan Sör böyle ifade ederen, Louis Bertrand isimli bir Fransız âlim yazdığı *İspanya Tarihi*'nde (1932) müslüman hakimiyetinin İspanya için: "*Un grand malheur* = büyük bir felaket" olduğunu söylemekten utanmamıştır. Fransa'nın Cezayir'e yaptıkları için verilebilecek bu hükmün sahibine hak ettiği cevab, memnuniyetle belirtelim ki yine bir Fransız'dan, E. Lévi Provençal'den (1894-1956) gelmiştir: Provençal, Cezayir doğumludur ve Müslüman İspanya'nın en büyük tarihçisi sayılır. 3. baskısı 1961'de yapılmış, *La Civilisation Arab en Espagne = İspanya'da Arab Medeniyeti* isimli eserinde (s. 156-158) bu cevabı hem de bir İspanyol âlime verdirtmektedir.

Madrid Üniversitesi Rektörü, Büyükelçilik ve Dışişleri Bakanlığı, her şeyden önce yüksek seviyede bir tarihçi olan Cl. Sánchez-Albornoz'a. Bu zât şöyle diyor:

> Bugün artık ortaçağın zifiri karanlıkları bahis konusu değildir, fakat, yerlerde sürünen zavallı ve düşkün bir Avrupa'nın karşısına [Albornoz 2. dünya

[2] Lévi Provençal, *La Civilisation Arabe en Espagne*, s. 65, 94.

harbinin sonunda süylüyor bunları] Müslüman İspanya'nın muhteşem medeniyetini koymak gerekiyor. Arab tedkiklerinin üstadları [Ribera, Asin, Gomez Morena... gibi] bizlere bu İspanyol-Arab kültürünün muhtevası, derinliği ve ihtişamı üzerinde her defasında yeni ufuklar açmaktadırlar. Onlar, felsefenin, ilmin, şiirin, hıristiyan Avrupa'nın bütün kültürünün teşekkülünde bu İspanyol-Arab kültürünün kesin yere sahib olduğunda haklılıklarını söylemişlerdir.

Yine onlar göstermişlerdir ki bu kültürün te'siri ortaçağ düşüncesinin en yüce tepelerine, Saint Thomas ve Dante'lere ulaşmıştır...

Bu gerçeklerin müdafaasında, müslümanların değil de, başkalarının rol oynadığını görmekten benim gibi siz okuyucularımın da üzüntü duyduğunu hissetmiyor değilim. Endülüs sonu Avrupalısının arz ettiği çerçeveye günümüzde bu defa bizlerin yerleşmiş olduğunu görmenin herhâlde sevinilecek tarafı yoktur.

Türkiye müslümanları, tarihî İslam kültürünü dünyaya tanıtmak ve bunun için de, gerekli ilmî çalışmaları yapmak noktasında malesef çok gerilerde kalmışlardır. Hususiyle İspanya İslamiyet'i sahasında behre sahibi olmuş birkaç değerli âlimimizin, şimdilik, adedlerinin çoğalmasını diliyor ve ilk merhalede onlardan tenkidli tercemeler beklediğimizi ifade ediyoruz. Mâlum olduğu üzere Endülüs kültürü ile ilgili olarak yayımlanmış pek değerli eserler henüz Türk aydınının istifadesi dışındadır.

Mesela R. Dozy'nin, 1932'de yenilenmiş üç cildlik *Histoire des Musulmans d'Espagne = İspanya Müslümanları Tarihi* isimli Fransızca eseri, keza E. Lévi Provençal'ın *Histoire de l'Espagne Musulmane = Müslüman İspanya'nın Tarihi isimli* 1950'de yeni baskısı yapılmış 3 cildlik Fransızca kitabı bunlardandır. Klasikleşmiş bu eserler en kısa zamanda Türkçeye aktarılmalıdır.

Yabancıların yanı sıra, aynı konuda Arabca yayımda bulunmuş Müslüman âlimlerin ilmî eserlerine de ihtiyacımız olduğu inkâr edilemez. Bu kabilden olarak mesela Adurrahmân Alî el-Haccî'nin, 1987'de 3. baskısı çıkan 600 küsur sahifelik *et-Târîḫu'l-Endelûsî* isimli pek değerli çalışmasına öncelik verilebilir.

Tarihî eserlerin dışında ilahiyat sahasında bile el atılmayı bekleyen yağınla eser vardır.

Batı Avrupa'nın müstakbel fikrî gelişiminde, İspanya müslümanlığının hâkim katkısını belirtmekten kendisini alamayan Provençal, "hıristiyan sufizmi" temsilcisi Raymond Lull'ü (ö. 1315), İspanyalı Muhyiddîn İbn-i Arabî'nin (ö. 1240) müridi olarak gösterir.[3]

Ne var ki, sünni dünyamızı bile yazdığı eserlerle karıştırmış İbn Arabî'miz İspanya'dan kalkıyor, Konya'mıza kadar geliyor, *Futûḥât*'ının müellif hatlı olanını İstanbul sahib çıkıyor, fakat bu büyük adam hakkında en hacimli ilmî eserler hâlâ Batılılardan geliyor! Bunu kabullenebilmek mümkin olmasa gerek-

[3] *Age.*, s. 147-8.

tir. Daha 1931'lerde şöhretli İspanyol müsteşriki Miguel Asin Palacios (1871-1944), İbn Arabî'nin eserlerindeki sufilik üzerine, ana dilinde, büyük bir kitab yayımlamıştır. 1982'de Fransızcası çıkan bu mühim çalışmanın ismi: *Hıristiyanlaştırılmış İslam*'dır.

Başta Türk ilahiyatçıları olmak üzere, aydınlarımızın bu yoldaki eserleri tanımak ve onların değerlendirilmelerini yapmak vazifeleri yokmudur? Gayr-ı müslim dünyayı İslam konusunda yanıltanlarla başka hangi yoldan mücadele edilebecektir dersiniz?

Sadece kültür tarihi ve ilahiyat sahasında değil, güzel sanatların her dalında da Endülüs medeniyetinden öğrenilebilecek pek çok şey vardır. Mesela bu medeniyetin edebî mahsulleri kanaatimizce Türkiye'de henüz tanınmamaktadır. Batı dünyasının çoktan istifadesine sunulmuş edebî eserleri bizde de görebilmek hayal olmaktan çıkmalıdır.

İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi çok yönlü bir allamenin *Ṭavḳu'l-ḥamâme*'sini mesela İngilizler 1931'de, Almanlar 1941'de, Fransız ve İtalyanlar 1949'da kendi dillerinden okuma imkanına kavuşmuşlarken, onun biz dindaşları bu şaheseri okuyabilmekten son senelere kadar mahrumduk.

Keza onun 44 sene evvel yayımlanmış *Kitâbu'l-aḫlâḳ ve's-siyer*'ini kendi dilinde okuyabilen Fransız'a biz Türkçe konuşanlar yine gıpta ile bakmaktayız.

AB'ye girme gayretleri içinde olan bir Türkiye'nin yakın gelecekte karşılaşacağı en hayati ilmî mücadele, bence, Hıristiyan-İslam düşüncesi etrafında cereyan edecektir. Bu bakımdan bin küsur senelik bir geçmişin elekten geçirilmesi vakıasıyla karşı karşıya olduğumuzun şuurunda olarak gerekli ilmî faaliyete imkân sağlanması en halisane dileğimizdir. İnşaallah kulak verenler çıkar diyelim.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 11-30

İspanya Tarihinde 'Doğululaşma' ve 'Batılılaşma' Tartışmaları
Tuleytula Örneği

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

özet
İspanya tarihi içinde Endülüs'ün ne anlama geldiği, 19. yüzyıldan beri İspanyol tarihçiler tarafından tartışılan bir konudur. Milliyetçi-muhafazakâr tarihçiler; başlangıçta görmezden geldikleri, ancak ciddi tarihsel araştırmaların ortaya koydukları tespitler sonucu kabullenmek zorunda kaldıkları Endülüs medeniyetinin ana dinamiği olarak, yerli halkın kimliğinden hareketle 'batılılaşma'yı görürken, liberal çizgideki tarihçiler, Doğu'ya ait değerlere ve 'doğululaşma' olgusuna vurgu yapmışlardır. Bu makalede, her iki kavram bir Endülüs şehri olan Tuleytula özelinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda tarihsel verilerden hareketle İslami dönemde ciddi bir 'doğululaşma' sürecinin yaşandığı, 'batılılaşma' sürecinin ise ancak şehrin Hıristiyan hakimiyetine girişinden sonra başladığı ve bu yeni sürecin Endülüs'e ait çok kültürlü toplumsal yapıyı tasfiye ederek, İspanya'yı tek kültürlü bir yapıya dönüştürdüğü tespiti yapılmaktadır.

anahtar kelimeler
Endülüs, Doğululaşma, Batılılaşma, Tuleytula.

Ortaçağda İspanya'daki Müslüman varlığı ve buna bağlı olarak Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında yaşanan sekiz asırlık mücadele, 19. yüzyılın başlarından itibaren İspanyol tarihçiliğini meşgul eden temel meselelerden biri olmuştur. İspanyol tarihçiler ve bu arada fikir adamları, bu mücadele çerçevesinde, ortaçağ İspanya tarihinin geneli içinde Endülüs'ün ne anlama geldiğini tartışmışlardır. Endülüs'ün İspanya tarihinin devamlılığını kesintiye uğratıp uğratmadığı, İspanyol kimliğinin oluşmasına bir katkısının bulunup bulunmadığı ve esas olarak da Endülüs medeniyetinin ana dinamiği olarak, fatihlerin kimliğinden hareketle 'Araplaşma'yı (*arabization*) mı yoksa yerli halkın kimliğinden hareketle 'Batılılaşma'yı (*occidentalizasion*) mı görmek gerektiği sorularının cevapları aranmıştır.

Sözü edilen sorulara cevap aranırken, teşekkül eden literatürde 'Araplaşma' ile genellikle İspanya'nın yerli halkı arasında Arap dilinin, Müslümanların giyim

kuşamdan yeme içmeye, edebiyattan mimariye kadar muhtelif alanlardaki anlayış, üslûp ve uygulamalarının, ayrıca İslam dininin yerli halk arasında kabul görmesi, onların hayatlarının birer parçası hâline gelmesi kastedilmektedir. Bu içeriğin, 'Doğululaşma' olarak Türkçeleştirebileceğimiz *orientalizasion* kelimesiyle kavramlaştırıldığı da görülmektedir; ki, bunun *arabizasyon* kavramına nispetle Doğu'ya ait değerleri veya etkileri ifadede daha kapsayıcı olduğu kuşkusuzdur. 'Batılılaşma' kavramı ise, 'Doğululaşma'nın karşıtı olarak, Araplar ve Berberilerden müteşekkil, sayıları binli rakamlarla ifade edilen Müslüman fatihlerin, sayıları milyonlarla ifade edilen yerli halkın kültürü içinde asimile olmak suretiyle kendilerine ait hususiyetleri yitirmeleri anlamında kullanılmaktadır. Aynı anlamı ifade etmek üzere 'İspanyollaşma' (*hispanizasyon*) kelimesinin kullanıldığına da tesadüf edilebilmektedir. Mamafih, iki kavram arasında birincisinde İspanya tarihinde Batı ile olan bütünlüğü, ikincisinde ise millîliği öne çıkarma gibi bir farkın bulunduğunu hatırlatmadan geçmemek gerekir.

İspanya'da Endülüs tarihine dair telakkilerde F. Simonet'in çalışmalarını bir dönüm noktası olarak kabul edebiliriz. Simonet'e kadar İspanyol tarihçiler, İspanya tarihinin geneli içinde Endülüs tarihini Araplara ait, gelip geçici ve önemsiz bir ayrıntı olarak görmüşlerdir. Fakat ilk defa Simonet, esas itibarıyla, R. Dozy'in Arapça kaynaklara inmek suretiyle gerçekleştirdiği muhtevalı ve etkileyici çalışmalarında[1] ortaya koyduğu "Müslüman fatihler, İspanya'yı büyük ölçüde Araplaştırmıştır," ana düşüncesine cevap olmak üzere Endülüs'te Müslüman hakimiyetinde yaşayan 'Musta'ribler'in[2] hayatını konu alan hacimli çalışmasını[3] yaptı ve bu çalışmada, özet olarak 'esaret yılları' olarak tavsif ettiği İs-

[1] Dozy'in Endülüs'le ilgili çalışmalarının başında *Histoire des Musulmanes d'Espagne* (Leiden 1861, 1932) isimli dört ciltlik çalışması gelmektedir. On yıllık bir mesainin ürünü olan bu eseri hazırlarken, müellif, Endülüs tarihine dair Avrupa kütüphanelerindeki elyazmalarının hemen tamamını incelemiştir. Eserin en önemli eksikliği, dönemin tarihçilik anlayışının tesiriyle siyasi tarih ağırlıklı olmasıdır. Eser, *Spanish Islam* (London 1913) adıyla İngilizceye, *Historia de los musulmanes de España* (Madrid 1877, 1984) adıyla İspanyolcaya çevrilmiştir. Dozy'in Endülüs tarihine dair iki önemli çalışmasından biri *Scriptorum Arabum locide Abbadidis* (I-III, Leiden 1852-1863) adını taşımaktadır. Abadiler hanedanına dair Müslüman kaynaklarına dayanarak hazırlanmış Latince bir eserdir. Diğeri ise *Recherches sur l'histoire politique et littèraire de l'Espagne pendant le moyen âge* (Leiden 1849) olup, Dozy bu eserinde, kendisinden önce Endülüs tarihiyle ilgili çalışma yapan bazı Avrupalı araştırmacıları tenkit etmekte ve bir süre dindaşlarına karşı Müslümanların hizmetinde bulunmuş olan Kastilyalı ünlü şövalye Cid (Seyyid) ile ilgili geniş bilgi vermektedir. Bkz. Mehmet Özdemir, "Dozy, Reinhart Pieter Anne", *DİA*, İstanbul 1994, IX. 513-514.

[2] Musta'rib (*el-musta'ribūn*) adı, Endülüs'te Müslüman hakimiyeti altında yaşayan zimmi Hıristiyanlar için kullanılmaktadır. Araştırmacılar arasında Musta'reb şeklinde teleffuz edenler de mevcuttur. Bu cemaat, Arapça kaynaklarda esas itibarıyla Muâhid, Nasrânî, ehli'z-zimme, Rûmî, Mesîhî ve bazen de Acem adlarıyla zikredilmektedir. Musta'rib adı 'Araplaşmış kimseler' anlamında Hıristiyan kaynaklarında geçmekte olup, bilahare araştırmacılar tarafından müşterek olarak kullanılan bir kavrama dönüşmüştür. Geniş bilgi için bkz. Mikel de Epalza, "Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islam al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. S. Khadra Jayyusi), Leiden 1992, I. 149-50.

[3] F. Simonet, *Historia de los mozarabes* (4 cilt), Madrid 1983.

lami dönemde bedevi 'Arap' ve 'Berberiler'den müteşekkil Müslüman fatihlerin İspanya'ya medeniyet adına ciddi hiçbir katkı sağlamadıkları; tam aksine 'Müvelledler'in[4] ve daha çok da Musta'riblerin onları medenileştirdiği tezini işledi. Ayrıca Musta'ribler arasında kullanılan Latin ve İber kökenli kelimeleri tespit etmek için hazırladığı bir lügat çalışmasında[5] yüzlerce İspanyolca ve Latince kelimenin Arapçaya geçmiş olmasını da bu tezine delil olarak gösterdi. Bununla bir taraftan "Endülüs'ün arka planında İspanyol halkının kültürel birikiminin yattığı"nı vurgularken, diğer taraftan İspanya tarihinin Roma-Vizigot dönemi ile İslami dönemi arasındaki kopukluğun sanılandan daha yüzeysel olduğunu göstermek istemekteydi.

James T. Monroe'nin isabetle belirttiği gibi Simonet, Müslüman ve Arap karşıtı yaklaşımının tabii bir sonucu olarak, İspanyol şarkiyatçılığında milliyetçi bir eğilimin tezahüründe önemli bir rol oynamıştır. Fakat İspanyol tarihçiler arasında Arap ve Berberi Müslümanların yanında bir de 'İspanyol Müslümanlar'ın bulunduğunu ilk teleffuz eden de o olmuştur. Ondan sonra İspanyol tarihçileri ve şarkiyatçıları arasında 'İspanyol Müslümanlar' tabiri artık yerleşmiş ve buna bağlı olarak, Endülüs kültür ve medeniyetinin, Arapların taşıyıcısı olduğu Doğulu öğelerden çok, İspanya'nın yerli kültürünün ve İspanyol Müslümanların bir eseri olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.[6] Binaenaleyh, eskiden Endülüs denilince sadece 'Arap' kelimesi akla gelirken, Simonet sonrasında 'İspanyol' vurgusu, 'Arap' vurgusunun önüne geçmiştir.

19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde epeyce taraftar bulan bu 'milliyetçi-muhafazakâr' yaklaşım, bilhassa 50'li yıllardan itibaren, İspanyolların kim, tarihsel hakikatlerinin ne olduğu soruları bağlamında, dolaylı olarak İspanyol tarihçiliğinin gündemine bir kez daha yerleşmiş; Americo Castro ile Claudio Sanchez Albornoz arasında yankıları ve etkileri günümüze kadar devam eden bir polemiğin yaşanmasına zemin teşkil etmiştir. Bu polemikte, Sanchez Albornoz milliyetçi yaklaşımın savunuculuğunu üstlenirken, A. Castro çok farklı bir tez ortaya atmıştır. Bu teze göre, İslam fethi, İberik yarımadasındaki tarihsel devamlılığı bölmüş, buna bağlı olarak da İspanya'yı Avrupa tarihinden koparmıştır. Endülüs'te, bazı iç çatışmalara ve Müslümanlarla birlikte yaşayan Hıristiyanların reaksiyonlarını yansıtan birtakım görüntülere rağmen, "İslami ve Doğu'ya has hayat tarzı, üstünlüğünü ilan etmiş"tir. Endülüs medeniyeti ve hayat tarzı, kendi asalet ve orijinallikleriyle var olmuşlardır. Dolayısıyla, "fetihten sonra İslam'a giren yerli mühtedilerin hayatlarının, İslam önce-

[4] Müvelled (Arp. çoğul: *el-muvelledūn*/İsp. *Muladies*) kaynaklarda, Endülüs'te yerli halktan Müslüman olanlar için kullanılan bir terimdir. Bu anlamıyla Doğu'da Arap olmayan Müslümanlar için kullanılan *Mevālī* teriminin müteradifi olmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs'de Muvelledûn Hareketleri* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989, s. 58vd.

[5] F. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mazárabes*, Madrid 1888.

[6] J.T. Monroe, *Islam and The Arabs in Spanish Scholarship*, Leyde 1970, s. 100.

sine göre pek fazla değişmemiştir," şeklindeki görüş,[7] aslâ doğru değildir. Keza fetih sonrasında yarımadaya gelen Arap ve Berberilerle Hispano-Romenler arasında gerçekleşen evlilikler sonucu İspanyol kanının hâkim hâle geldiği görüşünü paylaşmak da imkân dışıdır. Castro, yarımadadaki İslami süreci görmezden gelenlere veya tamamen inkâr edenlere sert bir biçimde hücum etmektedir. Coğrafyaya bağlı olarak ortaya atılan 'ölümsüz İspanyol' tezini tenkit ederek, bu tez istikametinde ileri sürülen delilleri 'safsata' olarak nitelemektedir. Ardından Simonet'in Arapların İspanya'ya bir şey getirmedikleri, kısa bir süre var olan Endülüs'teki ihtişamın, esasında tamamıyla yerli halka, yani Hispano-Roman kökenli İspanyolların meziyetleri sayesinde tezahür ettiği şeklindeki görüşlerini tenkit eder. Ayrıca Arapların sayısının az olması sebebiyle Müslümanların İspanya'nın tarihsel sürecinin devamlılığına zarar veremediği görüşünü de, akıl almaz bir iddia olarak tavsif eder. Kısacası Castro'ya göre "Endülüs'te tam bir 'Doğululaşma', kendi ifadesiyle 'Araplaşma' gerçekleşmiştir"; dahası bu olgu, İspanyol kimliğinin oluşması ve şekillenmesinde de birinci derecede etkili olmuştur.[8]

Castro'nun bu tezine şiddetle karşı çıkan Sanchez Albornoz ise, tıpkı Castro gibi İspanya'nın Araplaşması meselesine, İspanya'nın ne, İspanyolların kim olduğu soruları çerçevesinde girmektedir. Konuyu önce polemikçi bir üslûpla *España, un enigma històrica*[9] isimli eserinde, daha sonra da bu üslûbun hafiflediği *El Islam de España y el Occidente*[10] isimli çalışmasında ele almaktadır. Ona göre İslam ile karşı karşıya gelen İspanya yerli halkının kimliği 711'den asırlarca önce şekillenmiş bulunuyordu. İspanya toprağı yüzlerce yıl bu kimliğin oluşması mücadelesine sahne olmuştur. Gerek Grek gerekse Romalı tarihçi ve coğrafyacılar, bize İspanya'dan söz ettiklerinde, İspanyollar, zaten bin yıldır kendilerine has hususiyetleri olan bir toplum olarak tarih sahnesine çıkmış bulunuyorlardı. 711'den sonraki kültürel ve sosyal ilişkiler oldukça komplikedir. Mağlup yerli halkın moral ve entelektüel üstünlüğü ile galiplerin –ki az sayıdaki Doğulular ve onlardan biraz fazla olan Berberiler, milyonlarca Hispano-Romano-Got'un arasına yerleşmek üzere gelmişlerdi– sayıca azlığı, etnik ve kültürel farklılıkları, acemilikleri yan yana gelmişti. Fatihler acemiydiler çünkü, henüz bir asırlık bir geçmişe bile sahip değillerdi; bir imparatorluk tecrübesi de taşımıyorlardı. Aralarında sadece İslami bir bağ mevcuttu, ancak o da 711'de henüz olgunlaşmış değildi; dolayısıyla fetih sırasında veya sonrasında fatihler arasında bir kaynaşmadan söz etmek mümkün değildi. Sekiz milyon

[7] Bu görüşün en hararetli savunucularından biri H. Peres'dir. Bkz. *Esplendor de al-Andalus*, Madrid 1983, s. 257vd.

[8] A. Castro'nun İslam'ın ve Endülüs'ün İspanyol kimliğinin oluşmasındaki yerine dair görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. *La Realidad historica de España*, Mexico 1980, özellikle II ve VI. bölümler.

[9] Buenos Aires, 1956

[10] Madrid 1981[2].

Hıristiyan, birkaç bin Doğulu'nun hakimiyeti altında kaldı. Bu durumda İslami düşünce ve hayat tarzının geç ve oldukça da yavaş bir ilerleme kaydettiğini tahmin etmek zor değildir. İslam hakimiyetine boyun eğmiş İspanyolların kültürel bakımdan Araplaşmaları ya çok az ve geç olmuş ya da hiç gerçekleşmemiştir. Yerli halk, İslam öncesine ait derin kültürel kimliğine olan bağlılığını asırlarca güçlü bir şekilde koruyarak yaşamıştır. Endülüs'ün Hıristiyan Vizigot İspanya'sından devraldığı miras, hem çok zengin hem de çok çeşitliydi. Bu miras dil, edebiyat, sanat, kültür, gündelik hayat, gelenekler, kurumlar, ekonomi, düşünce, din gibi farklı alanları içine almaktaydı.[11]

Endülüs'te, daha genel çerçevede İspanya tarihinde 'Doğululaşma' ve 'Batılılaşma' olguları etrafındaki tartışmalar, günümüzde hâlâ canlılığını muhafaza etmektedir. Elinizdeki bu makalede de esas itibarıyla sözü edilen iki temel olgu bağlamında mevcut tartışmalara bir şekilde iştirak edilecektir. Yalnız, bu yapılırken mesele, Endülüs veya İspanya tarihi gibi son derece geniş bir çerçeve yerine, bir şehir ölçeğinde ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu maksatla seçilen şehir 'Tuleytula'dır. Özellikle Tuleytula'nın tercih edilmesinin bazı sebepleri vardır. Her şeyden önce bu şehir, fetih öncesinde Vizigot yönetiminin başkentiydi. Dolayısıyla da, gerek kültür gerekse nüfus olarak Vizigot dönemini en iyi temsil eden kentlerin başında gelmekteydi. Öte taraftan Endülüs Emevileri döneminde uzunca bir süre merkezî idareye sadece şeklen bağlılık içerisinde olan şehirde güvenlik maksadıyla yerleştirilmiş muhafızların haricinde fazlaca bir Arap ve Berberi nüfus da mevcut değildi. Binaenaleyh başlangıçta kent nüfusunun kahir ekseriyetini zimmi Hıristiyanlar, yani yerli halk; geri kalanını da küçük bir azınlık hâlindeki Yahudiler teşkil etmekteydi.[12] Bu durumda, milliyetçi çizgideki tarihçilerin tezi kabul edilecek olursa, Tuleytula'nın Müslüman hakimiyetinden çıkacağı 1085 senesine kadar Vizigotlar dönemindeki dinî ve kültürel yapısını büyük ölçüde muhafaza ettiği varsayılabilir. Bu varsayım doğruysa, Tuleytula, Endülüs'ün diğer şehirlerine nispetle Doğululaşmanın veya Araplaşmanın ya hiç vaki olmadığı ya da en düşük seviyede gerçekleştiği, keza 1085 senesinde Hıristiyan hakimiyetine geçtiğinde, Vizigotlar dönemindeki yapısını muhafaza ettiği için Batılılaşma açısından da bir sorunun yaşanmadığı bir şehir olmalıydı. Peki, bu varsayımlar, gerçek durumla ne derecede örtüşmektedir? Aşağıdaki satırlarda esas itibarıyla bu sorunun cevabı aranacaktır.

Müslüman askerler, 93/712 yılında Tuleytula'ya girdiklerinde şehri büyük ölçüde boşaltılmış vaziyette bulmuşlardı. Bu sebeple şehrin savaşla (*'anveten*) fethedildiğini söylemek mümkün değildir. Komutan Târık b. Ziyâd, bu durumdaki şehre güvenliği temin etmek maksadıyla bir miktar Berberi askerle birlikte civarda tecrit edilmiş bir hayat süren Yahudileri yerleştirmiştir.[13] Mamafih,

[11] Bkz. Sanchez-Albornoz, *El Islam*, s. 13 vd.
[12] Dozy, II. 63.
[13] Himyerî, *er-Ravḍu'l-mi'ṭâr*, nşr. E. Levi-Provençal, Kahire t.y., s. 134.

başlangıçta ne ile karşılaşacaklarını bilmedikleri için şehri terk eden Hıristiyan halkın büyük çoğunluğunun, din adamları ve diğer önderleriyle birlikte geri döndükleri, cizye ödemeleri karşılığında ölenlere veya kaçanlara ait olanların dışındaki evlerinin, arazilerinin ve kiliselerinin kendilerine bırakıldığı; canlarına, mallarına ve dinî hayatlarına dokunulmayacağına dair Müslüman fatihlerden taahhüt aldıkları anlaşılmaktadır. Bu taahhütler sayesinde şehir, Vizigotlar döneminde olduğu gibi bütün İspanya için başpiskoposluk merkezi olmaya devam etmiş;[14] ayrıca San Lucas, San Sebastian, Santorcaz, Santa Olalla, San Marcos, Santa Juana y Rufina kiliselerinin şehrin değişik mahallerine dağılmış vaziyette faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.[15] 10. yüzyılda 106 hektarlık bir alana kurulu bulunan şehirde 37-40 binlik bir nüfus yaşamaktaydı[16] ve bu nüfusla Tuleytula, Endülüs'ün Kurtuba'dan sonraki ikinci büyük kentiydi. Şehre dışarıdan toplu ya da yoğun bir göçün olduğuna dair elde bir veri olmadığına göre, bu nüfusun büyük bölümünü yerli halkın teşkil ettiğini söylemek mümkündür.[17]

Konumuz açısından asıl dikkat çekici olan husus, içindeki Arap ve Berberi nüfusun azlığına rağmen Tuleytula'da fethin hemen ardından tedricî ama ciddi bir İslamlaşma ve Araplaşma sürecinin başlamış olmasıdır. Bu tespitin en önemli kanıtlarından biri, Endülüs Emevi hükümdarı I. Hakem (796-822) döneminde başlayıp aralıklarla III. Abdurrahmân (912-960) dönemine kadar devam eden Tuleytula isyanlarıdır. Bu isyanlar, daha önce yapılan bir çalışmada[18] da ortaya konduğu üzere, tamamen yerli halktan Müslüman olan Müvelledlerin öncülüğünde çıkarılmıştır. Zimmi Hıristiyanlar, bu isyanlarda, sebebi bilahare izah edileceği üzere, ancak Emîr Muhammed (852-886) döneminden itibaren yer almışlardır. Söz konusu isyanlar ilk kez I. Hakem döneminde başladığına göre, bu durum, fetihten yaklaşık bir asır sonra Tuleytula'da yerli Müslümanların merkezî idareye kafa tutacak bir sayıya ulaştıklarını, dolayısıyla da mahiyeti tartışmaya açık olmakla beraber, şehirde İslamlaşmanın önemli bir mesafe kat ettiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Aralarında Simonet'in de bulunduğu bazı İspanyol araştırmacılar, söz konusu isyanları, yeni mühtedilerin merkezî idareye karşı giriştikleri eylemler olarak değil, Arap kimliğine karşı İspanyol kimliğinin bir başkaldırısı, dolayısıyla da 'İspanyol milliyetçiliği'nin bir tepkisi olarak değerlendirmişlerdir.[19] Ne var ki, 'İs-

[14] İsidoro de las Cagigas, *Los Mozarabes*, Madrid 1947, I. 149.

[15] Reyna Pastor de Togneri, *Del Islam al Cristianismo*, Barcelona 1985², s. 64.

[16] Endülüs'ün diğer önemli şehirlerinden Meriye 79 hektar üzerinde 27 bin, Gırnata 75 hektar üzerinde 26 bin, Sarakusta 47 hektar üzerinde 17 bin, Belensiye 44 hektar üzerinde 16 bin, Mâleka 37 hektar üzerinde 15 bin civarında nüfusa sahipti. Başkent Kurtuba'nen nüfusunun 250 binin üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. Bu sırada Avrupa'nın önemli şehirlerinden kabul edilen Paris'in yalnızca 20 hektarlık bir arazi üzerinde kurulu olduğu göz önüne getirilirse, Endülüs'te şehirleşmenin ne ölçüde geliştiğini tespit etmek daha kolay olur. Bkz. Togneri, s. 42-43.

[17] R. Dozy, *Historia*, II. 63; Cagigas, I. 147.

[18] Mehmet Özdemir, *Endülüs'de Muvelledûn*, s. 148-160, 196-204.

[19] Simonet, II, özellikle Capitulo XI; Cagigas, I. 147; H.W. Livermore, *The Origins of Spain and Portugal*, London 1970, s. 386.

panyol milliyetçiliği' kavramı üzerine inşâ edilmiş olması, bu değerlendirmenin en zayıf tarafını oluşturmaktadır. Zira, Fransız Devrimi sonrasına ait olan 'milliyetçilik' ve 'İspanyol milliyetçiliği' gibi yeni kavramları, 1300 sene öncesinin İspanya'sına taşımak, İberler, Romalılar, Vizigotlar gibi farklı kavmî unsurlardan oluşan o günün İspanya toplumunu, sanki bir İspanyol milliyetçiliği fikri taşıyormuş gibi göstermek demektir ki, bu tutum, P. Chalmeta'nın da haklı olarak dile getirdiği gibi "zihinlerde dolaştırılan bazı önyargıları, geçmişe tasdik ettirme çabası"[20] olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Diğer taraftan, bahse konu olayların yaşandığı zaman diliminde, iddia edildiği biçimde bir İspanyol milliyetçiliği fikri var idiyse, Tuleytulalılarla eşzamanlı olarak Endülüs'ün muhtelif bölgelerinde isyan hâlinde olan Müvelled liderler veya topluluklar arasında, Araplara karşı niçin müşterek bir mücadele zemini ve cephesinin oluşmadığının cevabının verilmesi gerekir. Keza, Tuleytulalılar, merkezî idareye isyan ederken, zaman zaman Hıristiyan Leon Krallığı'nın da desteğini almışlardır; bununla birlikte merkezî idarenin kontrolünden uzak kaldıkları dönemlerde bile, adı geçen krallıkla birleşme gibi bir gayretin içinde olmamışlardır.[21]

Yorumlarını İspanyol milliyetçiliği fikri üzerine inşâ eden araştırmacılar, Arapça kaynaklardaki bazı bilgilere vâkıf olsalardı, söz konusu isyanların bambaşka nedenlere dayandığını görebileceklerdi. Nitekim Müslüman kaynaklarındaki bilgilere bakıldığında, Tuleytula isyanlarının, özde bir yabancı karşıtlığı da mevcut olmakla beraber, daha çok idari, iktisadi ve ictimai sebeplere dayandığı anlaşılmaktadır. Bu sebepleri, Müvelledlerin, şehir nüfusunun çoğunluğunu teşkil etmelerine rağmen valinin kendilerinden atanmaması, bazı şer'î olmayan vergileri ödemekle yükümlü tutulmaları ve bir de güvenlik için şehirde bulundurulan muhafızların halkın evlerine yerleştirilmesi[22] şeklinde sıralamak mümkündür.

Tuleytula'da Müvelledler arasında İslamlaşmaya paralel olarak Arapçanın da kök salmaya başladığına dair bazı emareler bulunmaktadır. Bunlar arasında en fazla dikkat çekeni, Girbîb b. Abdullâh isimli bir Müvelledle ilgili olanıdır. Girbîb, kaynaklarda belirtildiğine göre erdemli ve şair bir kişidir. Bu özellikleriyle I. Hakem döneminde Tuleytula'da merkezî idarenin kontrolünün zayıflamasında oldukça etkili olmuştur. Dahası söylediği Arapça şiirlerle halkı galeyana getirmiştir.[23] Halkın Arapça şiirlerden etkilenmiş olması, az önce de işaret edildiği üzere, şehirde Arapçanın fetihten bir asır sonra yaygın olarak kullanılmaya başladığına dair önemli bir ipucu vermektedir. Bu gelişmeyi, herhâlde Endülüs genelinde, özellikle de büyük şehirlerde eğitim öğretim hayatının ilk gününden itibaren Arapça öğretimine verilen önemle izah etmek yanlış ol-

[20] Pedro Chalmeta, "Precisiones acerca de Umar b. Hafsun", *Actas*, II (1980), s. 173.
[21] Özdemir, *Muvelledûn Hareketleri*, s. 196 vd.
[22] İbnu'l-Kûtiyye, *Târîḫu iftitâḥi'l-Endelus*, nşr. İ. el-Ebyarî, Kahire 1982, s. 64-65; İbn Hayan, *el-Muktebes*, nşr. P. Chalmeta, Madrid 1979, s. 322; Özdemir, *Endülüs'de Muvelledûni*, s. 157, 310.
[23] İbnu'l-Kûtiyye, s. 65; İbn Sa'îd, *el-Muğrîb*, nşr. Ş. Dayf, Kahire 1953, II. 23-24.

maz. Diğer taraftan Doğu'ya yapılan ilim seyahatlerine Tuleytulalıların gösterdiği yoğun ilgi de, ayrıca dikkate değerdir.[24] Bu ilginin şehirde gerek İslam dininin gerekse Arapçanın yayılmasına ciddi bir katkısının olduğu muhakkaktır.

Tuleytula'da Müvelledlerle Musta'ribler (zimmi Hıristiyanlar) genelde karışık vaziyette yaşamaktaydılar. Hatta Torres Balbas'ın tespitlerine göre, şehrin Ulu Camii'nin yanı başında bir kilise bulunmaktaydı. Diğer taraftan çarşıda Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi esnaf da yan yana iş yapmaktaydı.[25] Bu durum özellikle Yahudiler açısından önemliydi. Her ne kadar Yahudilerin kendilerine has mahalleleri mevcut ise de, buralardaki yaşantıları, o sırada dindaşlarının Avrupa'nın diğer ülkelerinde mecbur kaldıkları getto hayatından çok farklıydı. Müslüman ve Hıristiyan tacirler kadar onlar da ülkenin her tarafında ticari faaliyette bulunma hakkına sahiptiler. Farklı dinî gruplar arasındaki bu bir arada yaşama bilinç ve tecrübesi, zamanla Tuleytula'yı önemli bir iktisadi ve ticari merkeze dönüştürmüştür.[26]

Tuleytula'daki bir arada yaşama tecrübesinin en önemli sonuçlarından biri, Arapçanın Muvvelledlerle birlikte Musta'ribler arasında da geniş ölçüde yayılmış olmasıdır. Angel Gonzàlez Palencia tarafından dört büyük cilt hâlinde neşredilen Tuleytula'daki Hıristiyan cemaatine ait 1175 belge,[27] bu gerçeği çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Miras, vasiyet, evlenme, kira, toprağın işlenmesi, alım-satım ve vakıf gibi muhtelif konularda tanzim edilmiş olan söz konusu belgelerin tamamı Arapça olup, 12. ve 13. yüzyıllara aittir. Bu şu demektir ki, Tuleytula Hıristiyanları, şehir 1085'te Kastilya Krallığı'nın hakimiyeti altına girdikten sonra da uzunca bir süre (yaklaşık üç asır) gündelik hayatta Arapçayı kullanmış ve resmî kayıtlarını Arapça tutmuştur. İspanya'da aslâ Araplaşmanın gerçekleşmediğini savunan Simonet'in bile bu ve benzeri tarihsel veriler karşısında "asırlarca süren Arap hakimiyeti esnasında azımsanmayacak ölçüde Araplaşan Musta'ribler, İslam hakimiyeti sonrasında da Arap dilini ve Arap yazısını uzunca bir müddet muhafaza ettiler... Hatta VIII. Alfonso, 1205'te hem onlar hem de Müdeccenler[28] için üstündeki yazılardan sadece ken-

[24] Fetihten sonraki ilk üç yüzyıl içerisinde Endülüs'te yetişen fakihler ve muhaddisler hakkında bilgi veren Huşenî'nin *Aḫbāru'l-fuḳahā' ve'l-muḥaddiṯīn* (Madrid 1992) isimli eseri gözden geçirildiğinde Tuleytulalı bilginlerin sayıca Kurtubalılardan sonra ikinci sırayı aldığı görülmektedir.

[25] Basilio Pavòn Maldonado, *Arte Toledano*, Madrid 1988, s. 56.

[26] Togneri, s. 65.

[27] A. Gonzàlez Palencia, *Los Mozàrabes de Toledo en los siglos XII y XIII, I-IV*, Madrid 1926, 1928, 1930.

[28] el-Müdeccen (Arp. çoğul: *el-Mudeccenūn*/İsp. *Mudejares*) kelimesinin ilk kullanılış tarihi tam olarak bilinmemektedir. Müdeccel yahut Müdeccer şeklinde kullanıldığı da vakidir. 13. yüzyılda Doğu Endülüs'te telif edilen *Vocabulista in Arabico* isimli kamusta "Hıristiyan hakimiyeti altında yaşayan antlaşmalı Müslümanlar" şeklinde tarif edilmektedir. Cagigas, I. 59-61; Huseyn Mu'nis, "Esna'l-mutācir...", *Revista de Estudios Islamicos en Madrid*, V (1957), sayı: 1-2, s. 140-41; F. M. Salgado, "Esbozo tipològico ètnico religioso de los grupos humanos peninsulares", *Studia Filològica Salmanticencia*, 7-8 (1984) s. 261. Osmanlı belgelerinde 'Müdeccel' kelimesi kullanılmaktadır. Örnek olarak bkz. *Başbakanlık Arşivi*, Mühime Defteri, no: 81, hüküm 267, tarih 1024 (1615).

di ismi Latince, gerisi ise Arapça olan altın paralar kestirmiştir," demek suretiyle bu gerçeği itiraf ettiği görülmektedir.[29]

Bu bilgilerden hareketle Musta'ribîerîn Latinceyi tamamen unuttukları zannedilmemelidir. Latince bir kültür dili olarak zikredilen cemaatin din adamları arasında muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Eulogio ve Alvaro'nun eserleri bu hususta birer örnek olarak elimizdedir.[30] Mamafih laik entelektüeller, özellikle de gençler için durum farklıydı. Bu konuda Alvaro'nun 12. veya 13. yüzyılda değil, daha 9. yüzyıl ortalarında dindaşları hakkındaki şu yakınması oldukça dikkat çekicidir:

> ...Görüyorum ki, pek çok din kardeşim, Araplara ait şiir ve kıssaları okumakta, Müslüman düşünür ve kelamcıların eserlerini incelemekteler. Daha acısı, bütün bunları tenkit maksadıyla değil, düzgün ve akıcı bir Arapçaya sahip olabilmek için yapmaktalar. Onların arasında kutsal metinlerin Latince şerhlerini okuyabilecek tek bir kişi var mı? Onlardan hangisi İncilleri, Nebileri ve Havarileri araştırma konusu yapmaktadır? Yazık! Kabiliyetleriyle temayüz eden Hıristiyan gençler, Arap dili ve edebiyatından başka bir şey tanımamakta; aşırı harcamalar yaparak kitaplıklar kurmakta, her yerde bu edebiyatın güzelliğini dile getirerek propogandasını yapmaktadırlar. Onlara Hıristiyan eserlerinden söz açınız. Size bu eserleri hafife alarak cevap vereceklerdir. Ne acı! Hıristiyanlar kendi ana dillerini unuttu!..[31]

Alvaro'nun serzenişinden Musta'riblerin Arap dili ve edebiyatıyla ilgili eserler yanında kelami kitaplara da ilgi duydukları anlaşılmaktadır ki, bu ifade, 8. yüzyılın ikinci ve 9. yüzyılın ilk yarısı boyunca Musta'ribler arasında Tuleytula'da başlayıp Endülüs'ün diğer şehirlerine de yayılan Hz. İsa'nın mahiyetiyle ilgili tartışmalarda, onun ilahlığını reddeden görüşlerin İslami tesirle alâkasını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Konuyu daha anlaşılır hâle getirmek için özetle de olsa bu tartışmalara değinmek yararlı olacaktır.

Fetihten yaklaşık yarım asır sonra Tuleytula başpiskoposu Cixilia, Müslümanların tevhid hususundaki görüş ve vurgularının etkisinde kalarak İlahi kudretin "Baba-Oğul-Kutsal Ruh" şeklinde üçe bölünmesini, yani teslisi reddetmişti. Bunu İşbiliyeli Migecio'nun teslisi "Davud-İsa-Pavlos" şeklinde tamamen beşerileştirmesi takip etti. Ayrıca Paskalya ayinin icrasında, bizatihi bazı din adamlarının öncülük ettiği sapmalar ortaya çıktı. Bunların tesiriyle Hıristiyan halk, gerek Paskalya ayinlerinin, gerekse diğer dinî görevlerin yerine getirilmesinde gevşeklik göstermeye başladı. Bu durum, hızlı bir şekilde bütün güney

[29] Simonet, III. 690.

[30] Eulogius'un *Memoriale sanctorum, Documentum martyriale, Liberapologeticus martyrum*; Paul Alvaro'nun (Ablar) *Indiculus luminosus* ve *Vita Eulogio* isimli eserlerinin metinleri için bkz. Juan Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum* (2 cilt), Madrid 1973.

[31] Simonet, II. 369-70.

Endülüs'e (Bética) yayıldı. Olayın ciddiyeti karşısında papalık makamı müdahalede bulunma zorunluluğunu hissetti. Gerek mevcut sapmaları düzeltmek gerekse dinî vecibelerin yaşanmasına tekrar canlılık kazandırmak için Egila (ya da Egilano) isimli piskoposu güney Endülüs'e gönderdi. 777 senesinde Endülüs'e gelen Egila, bir süre misyonu istikametinde çalıştıktan sonra, bu sefer kendisi Migecio'nun fikirlerine teslim oldu. Bu durumda teslise aykırı fikirlerle mücadeleyi, Cixilia'nın yerine Tuleytula başpiskoposluğuna geçen ve aynı zamanda bir teolog olan Elipando üstlendi. O İşbiliye halkına hitaben yazdığı risalede, Hıristiyanlığın temel kaynaklarına dayanarak ve oldukça da sert bir üslûpla Migecio'nun teslisi beşerileştiren fikirlerini reddetti. Fakat onun yeni görüşler karşısındaki muhalefeti uzun sürmedi. Çok geçmeden kendisi de teslisle ilgili olarak Kilise'de büyük gürültülere ve bölünmelere sebep olan yeni bir yorum ileri sürdü. Bu yeni yorumuyla, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olmasının gerçek değil, mecazi (*adoptivo*) anlamda olduğunu söylemekteydi. İspanya'nın kuzeybatısındaki Urgel şehri piskoposu Felix de aynı görüşü savundu. Bu görüş kısa bir süre içinde Müslümanlar için olduğu kadar Hıristiyanlar için de önemli bir kültür merkezi olan Kurtuba'ya ulaştı ve Hıristiyan kitle arasında büyük bir kabul gördü. Gelişmeler Kilise'de bölünmelere yol açtı. Bir grup, İsa'yı Allah'ın mecazi anlamda oğlu olarak kabul etmeyi lanete müstahak bir suç olarak değerlendirirken, Elipando'yu destekleyenler ise asıl 'mecazi oğul' fikrine karşı çıkanların sapık ve lanetli olduklarını ileri sürdüler.[32]

Musta'riblerin bir taraftan Arapçadan diğer taraftan ise Tuleytula merkezli olarak başlayan teslisle ilgili tartışmalar bağlamında İslam dininden bu derece etkilenmeleri, daha da önemlisi, bu etkilerin de katkısıyla tedricî bir şekilde yerli halkın İslam dinine girmeye başlaması, Kurtuba merkezli ilginç bir radikal Hıristiyan hareketinin doğuşuna sebep teşkil etmiştir. Hıristiyan kaynaklarında "Hıristiyan Martirler (şehitler) Hareketi" olarak isimlendirilen bu cereyanın temel stratejisi, Endülüs'de Hıristiyanlarla Müslümanların bir arada yaşamalarını temin eden, İslam'ın ve Doğu'ya ait diğer değerlerin yayılmasına imkân sağlayan tolerans iklimini altüst ederek, iki taraf arasında gerilim ve çatışma meydana getirmekti. Bunu sağlamak için hareketin mensupları, cezasının ağır olduğunu bile bile cami önlerinde, çarşı ve pazar yerlerinde İslamiyet ve Hz. Muhammed hakkında küfür ve hakaret dolu sözler sarf etmeye yöneldiler. Böylece, onların beklentisine göre, Müslüman topluluklar öfkeye kapılıp Hıristiyanlara karşı şiddet uygulayacaklar, buna mukabil Hıristiyan kitle de kendilerini savunabilmek için şiddete başvurmak zorunda kalacaktı. Bu çatışma ortamında, tabii olarak Hıristiyanlar arasında İslam dinine ve Arap kültürüne karşı bir husumet oluşacak ve bu sayede İslamlaşma ve Araplaşmanın önüne geçilecek, hatta uzun vadede Endülüs'deki Müslüman varlığına son verilecekti.

Söz konusu hareket, on seneyi aşkın bir süre devleti meşgul ettiyse de, Hıristiyan kitlenin büyük çoğunluğunun iltifat etmemesi nedeniyle, hedefine ula-

[32] Özdemir, *Endülüs'de Muvelledûn*, s. 104-106.

şamadı. Kurtuba'da Emîr II. Abdurrahmân'ın arzusu üzerine toplanan piskoposlar meclisi, hareketi 'sapık' ve 'gayri meşru' ilan etti. II. Abdurrahmân'ın yerine Endülüs Emevi Devleti'nin başına geçen Emîr Muhammed, hareket mensuplarını daha sıkı bir şekilde takibat altına alınca, hareketin fikir babası Eulogio, Tuleytula'ya giderek, orada kendisine duyulan sempatiyi eyleme dönüştürmeye çalıştı. Sonuçta şehirde bu zamana kadar Müvelledler tarafından organize edilen isyanlara kısmen Musta'ribler de destek verdiler. Ancak, bu destek Eulogio'nun beklentilerini karşılayacak düzeyde olmaktan bir hayli uzaktı.[33]

Öyle anlaşılıyor ki, sözü edilen radikal hareketin mensupları ya da fikir babaları, meşru müdafaa hâli hariç, şiddetin, ideallerin gerçekleşmesi için çok da uygun bir araç olmadığını idrak edebilmiş değillerdi. Yine idrak edemedikleri bir başka husus da, hâkim ve güçlü bir kültürün her hâlükârda zayıf bir kültürü etkisi altına alacağı, zamanla onu bir şekilde değiştireceği ve dönüştüreceği gerçeğiydi.

Tuleytula'da bir arada yaşama tecrübesinin sonucu olarak gerçekleşen bir başka gelişme, fetih sonrasında Müslümanlar tarafından Kurtuba'da ortaya konan şehirleşme tarzının, mimari üslûp ve sanat anlayışının bu şehre de taşınmış olmasıydı. 11. yüzyılın sonlarında Tuleytula, daracık sokakları, Ulu Cami'nin etrafında sıralanan zenaat dalları, atnalı kemerli giriş kapıları, camileri, hanları, hamamları ile Kurtuba'ya çok benzemekteydi. Mamafih, Kahire'yi veya Bağdat'ı da andırmakta, dolayısıyla da bir İslam şehri görünümünü kazanmış bulunmaktaydı. Daha da ilginci, atnalı kemerler, Doğu menşeli süsleme üslûp ve öğeleri, yalnızca Müslümanların inşâ ettikleri eserlerde değil, kiliseler ve havralarda da kullanılan ortak unsurlardı. Bunu anlamak için 9.-12. yüzyıllar arasına ait olup günümüze kadar ayakta kalabilmiş olan Cristo de La Luz Mescidi,[34] San Lorenze Kulesi, San Ramon Kilisesi ve Santa Maria la Blanca Sinagogu'nun kemer sistemine ve süsleme üslûplarına bakmak yeterlidir.[35]

Tuleytula, 11. yüzyılda Endülüs'ün bir taşra kenti olmaktan çıkarak, mulûku't-tavâifin en güçlülerinden olan Zinnûniler hanedanın başkentine dönüştü. Bu dönemde yeni ve yoğun imar faaliyetleriyle şehrin Doğulu karakteri daha da belirgin hâle geldi. Zinnûni emîri Me'mûn tarafından yaptırılan Kristal Köşk'-

[33] Kurtuba'daki Hıristiyan Martirler hareketi için bkz. Simonet, II. 319 vd.; Cagigas, I. 194 vd.; A. Cabanis, "Paulos Alvarus of Muslim Còrdova", *Church History*, XXII (1953) s. 91-112; J. Perez de Urbel, *San Eulogio de Cordova o La Vida Andalucìa en el Siglo IX* (2nd edition), Madrid 1942; Alan Culter, "The Ninth Century Spanish Martyrs Movement and the Origins of Western Christian Missions To the Muslims", *The Muslim World*, IV (1965), sayı: 4, s. 321-339; James Waltz, "The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth-Century Cordoba", *The Muslim World*, 60 (1970), s. 143-159.

[34] Miladî 9. yüzyılda inşâ edilmiş olan bu cami, İslam mimarisinin Endülüs'teki ilk ve en önemli örneklerindendir. Şehir Hıristiyan hakimiyetine geçtikten bir süre sonra kiliseye tahvil edilmiş ve 1980'li yıllara kadar bu şekilde muhafaza edilmiştir. Günümüzde ise müzeye çevrilmiş bulunmaktadır.

[35] Geniş bilgi için bkz. Pavòn Maldonado, s. 56.

le ilgili bilgiler, şehirde o dönemde Müslüman zevkinin ve sanat anlayışının hangi seviyeye vasıl olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir: Bir havuzun ortasına yerleştirilen bu yazlık köşk, altın yaldızlı Doğu motifleriyle süslü renkli kristal camdan yapılmıştı. Bir taraftan renkli kristal kubbeden süzülüp gelen güneş ışıkları, köşkün içinde gök kuşağını andıran bir renk cümbüşü oluştururken, diğer taraftan aynı kubbenin üzerinden düzenli bir şekilde aşağıya doğru süzülerek akan suyun huzur verici sesi işitilmekteydi. İçeriden bakıldığında, ay ya da güneş sanki tavandaymışçasına parlıyordu. Çiçekler ortalığa güzel kokular saçıyor, havuza su dolduran su dolabının sesi, yavrusunu kaybeden bir dişi devenin inlemesini yahut oğlunu kaybeden bir ananın iç çekerek ağlamasını andırıyordu. Avluda havuzun etrafına dizilmiş aslanlar, ağızlarından akıttıkları suyla ortama ayrı bir güzellik katıyorlardı.[36]

Togneri'nin de belirttiği gibi Zinnûnilerin verdiği destek ve sağladığı rahat ortam içerisinde, Endülüs'ün diğer şehirlerinden Tuleytula'ya akın eden bilginler, sanatçılar, edip ve şairler, musikişinaslar, tarihçiler, astronomi mütehassısları, tabipler; şehri bir kültür kentine dönüştürmüşlerdi. Söz konusu dönemde *Ṭabaḳātu'l-umem* isimli eserinde dünya milletlerinin özelliklerini ve bilimle ilişkilerini tahlilci bir yaklaşımla kaleme alan İbn Sa'îd (ö. 1070) bu şehirdeydi. Zamanının en büyük astronomo olup, Batlamyus teorisini tenkit ederek gezegenlerin güneşin etrafında döndüğünü ortaya atan ve bu görüşüyle Kopernik'e öncülük eden Zerkalî de buradaydı. Kastilya kralı Alfonso El Sabio'nun *Tablas Alfonsinas*'ına kaynaklık eden *Toledo Cetvelleri*'ni de o hazırlamıştı. İbn Bassal ve İbn Vâfid, ziraat alanındaki yazı ve uygulamalarıyla şehrin zirai ürünlerinin çeşitlenmesine ve verimin yükselmesine önemli katkılar sağlamaktaydılar. "Ortaçağ rönesansının büyük kenti" olarak isimlendirilen bu şehirde musiki ve şiir en üst seviyede temsil edilmekteydi. Yahudi musikişinas Dani, orkestrasının başında mükemmel icralar gerçekleştirmekteydi. Müslüman yöneticilerin ve zenginlerin konaklarında Endülüs musikisinin eşsiz örnekleri icra edilmekteydi. Bu altyapı üzerinde ortaçağ İspanya'sının en etkili musikişinaslarından olan İbn Guzman neşet etti.[37]

Tuleytula'da fetihten Hıristiyan hakimiyeti altına gireceği 1085 yılına kadarki yaklaşık dört asırlık süre içindeki gelişmeleri, konumuz açısından özetleyecek olursak, şehirde yerli halkın önemli bir bölümünün Müslüman olduğunu, Arapçanın Müslümanlar, Musta'ribler ve Yahudiler arasında kullanılan müşterek bir dil hâline geldiğini, mahallî olanla beslenen Doğu'ya ait mimari tarzının ve sanat anlayışının üç dinin eserlerinde müştereklik kazandığını, bilim ve düşünce hayatının büyük ölçüde Müslümanlar tarafından çizilen yörüngede geliştiğini ve bu yörünge içerisinde teslis tartışmalarında olduğu gibi bazı İslami

[36] Makkarî, *Nefḥu'ṭ-ṭîb*, nşr. İ. Abbâs, Beyrut 1988, IV. 353; Peres, s. 155; Reyna, s. 76; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, Ankara 1997, II. 40.

[37] Togneri, s. 76-8.

fikirlerin Hıristiyan ilahiyatında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bütün bu gelişmeler, Tuleytula'nın İslami dönemde, Vizigot dönemine ait birikimleri de bir şekilde muhafaza etmiş olmakla beraber,[38] iddia edilenin aksine, Doğululaşma istikametinde yüzeysel olmayan bir değişim geçirdiğini göstermektedir. Bunun en canlı kanıtı, Musta'rib ve Yahudi cemaatlerinin, biraz sonra verilen bilgilerle de teyit edileceği üzere, Hıristiyan hakimiyetinde uzunca bir süre Arapçayı ve Arap isimlerini kullanmış olmaları, mimarilerinde Endülüs tarzını yaşatmalarıdır. Bir hususa daha işaret etmekte yarar vardır: Endülüs genelinde olduğu gibi Tuleytula'da da zimmilik statüsünün tabii bir sonucu olarak, 'çokkültürlü' bir yapı var olmuştur. Bu yapı içerisinde Müslümanlar ve Musta'riblerle birlikte, Vizigot döneminde toplumsal hayattan silinme noktasına gelen Yahudiler de yeniden cemaat yapılarını ihya etme imkânını bulmuşlardır. Ayrıca etnik olarak çoğunluğu yerli halktan oluşan ictimai bünyeye Araplar, Berberiler, Saklebiler ve Sudanlılar (Siyahîler) gibi gruplar da katılmıştır. Binaenaleyh Vizigotların son yıllarında din olarak yalnızca Katolik Hıristiyanlığın, etnik olarak da yalnızca Hispano-Romalı ve Vizigotların yaşadığı var sayılan İspanya, farklılıkların buluştuğu ve karşılıklı etkileşim içine girdiği bir coğrafyaya dönüşmüştür. 711'de başlayan bu süreç, 1085'e kadar devam etmiştir.

Tuleytula, 1085'te Kastilya Krallığı'nın hakimiyeti altına girdikten sonra, iki önemli olgunun bir arada yaşandığına şahit olunmaktadır. Bunlardan biri, Hıristiyan yöneticilerce Endülüs'deki çokkültürlülüğe imkân veren 'bir arada yaşama tecrübesi'nin benimsenmesi ve 14. yüzyılın sonuna kadar, muhtevası gittikçe daralmakla beraber, bu tecrübenin varlığına izin verilmesi; diğeri ise 'Batılılaşma' olarak adlandırılan sürecin istiladan hemen sonra dar bir çerçevede başlaması, ancak giderek artan ölçüde Endülüs modelinin aleyhine kapsamını genişleterek hakimiyetini ilan etmesidir. Şimdi her iki olgunun belirtilen süreçte nasıl şekillendiğine dair bazı genel tespitler serdedilecektir.

Kastilya Krallığı, Tuleytula'yı işgal ettiğinde, tarihinde ilk defa, az önce sıralanan etnik ve dinî unsurlarını teşkil ettiği çokkültürlü bir toplumsal yapı ile karşı karşıya kalmıştır. Gerçi, istila öncesinde Müslüman nüfusun, aralarında fakihlerin, ediplerin ve varlıklıların olduğu önemli bir bölümü şehri terk ederek Endülüs'ün diğer şehirlerine göçmüşlerdi. Ama şehirde az da olsa bir Müslüman cemaati mevcuttu. Yahudilerin sayısında bir azalma olmamıştı. Musta'riblerin sayısı ise, istila edilen topraklara yerleşmek amacıyla Endülüs'ün diğer şehirlerinden gelen gruplarla iyice artmıştı. İ. Cagigas'ın da isabetle belirttiği gibi,[39] Kastilyalılar, o âna kadarki siyasi-idari hayatlarında, farklı dinlerden ve etnisite-

[38] Valiler döneminde Endülüs'e gelen Şamlı askerlere yerli halktan temin edilen gelirlerin üçte birinin tahsis edilmesi, Vizigotlar döneminden kalma bir uygulamadır. Keza *ḳa'idu'l-kūre* ve *ṣaḥību'l-medīne*'nin de Vizigot kökenli idari birimler olduğu anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. J. Vallve, "España en el siglo VIII: Ejèrcito y sociedad", *Al-Andalus*, XLIII (1978), s. 51-112.

[39] Cagigas, I. 50-52. Ayrıca bkz. Togneri, s. 111-112. Castro (s. 431), gerek Endülüs tecrübesinin gerekse Kastilya'nın Tuleytula'daki uygulamasının esas itibarıyla bir tolerans abidesi olarak tanımladığı Kur'an'dan kaynaklandığını ifade eder.

lerden cemaatlerin bir arada yaşamalarını mümkün kılan bir düzenleme yahut örf mevcut olmadığından, Musta'riblerin önerisiyle Müslümanlara ve Yahudilere Endülüs'deki zimmi statüsünü uygulama yoluna gittiler. Bu yeni düzenleme, Endülüs'ün Hrsitiyan İspanya'ya olan en önemli etkilerinden biriydi. Bu suretle ilk defa Hıristiyan İspanyol krallıklarından biri, Endülüs'e ait 'bir arada yaşama tecrübesi'ni kendi tecrübesine katıyordu. Bu tecrübeyi benimsemenin tabii sonucu olarak Müslümanlara ve Yahudilere daha önce Müslüman idarecilere ödedikleri vergileri, aynen ödemeleri karşılığında can ve mal güvenliği sağlanıyor, ayrıca eskiden olduğu gibi dinlerini yaşamalarına müdahale edilmeyeceği ve ibadet mahallerine dokunulmayacağı taahhüt ediliyordu. Hatta ilerleyen süreçte Yahudiler, Kastilya sarayında vergi tahsildarlığı, tabiplik, mütercimlik gibi görevlere getirilmeleri ile elde ettikleri nüfuzdan yararlanarak, birkaç yeni sinagog yapma imkânını elde ettiler. İşgal sonrasında, en azından başlangıçta, Musta'riblerin Müslüman ve Yahudilere göre daha ayrıcalıklı bir konum elde ettikleri şüphesizdir. Kent idaresinde üst düzey görevlere getirilmeleri yanında, şehrin içinde ve dışında göç eden Müslümanlardan kalma geniş mülklerin bir bölümünün kendilerine tahsis edilmesi, zaten bunu göstermektedir.[40]

Bazı Kastilyalı idarecilerine ait bilgiler, onların başlangıçta belki şartların zorlamasıyla kabul etmek zorunda kaldıkları çokkültürlü toplumsal yapıyı zamanla bir ölçüde de olsa benimsediklerini düşündürmektedir. Mesela 'Tuleytula fatihi' olarak kabul edilen VI. Alfonso'nun, resmî yazışmalarda 'iki dinin hükümdarı' anlamında *İmparator de dos religiones* (Arp. *imbaratūru zī'l-milleteyn*) unvanını kullanmayı âdet hâline getirdiği bilgisi mevcuttur. Onun yerini alan VII. Alfonso ise, 'üç dinin imparatoru' unvanını kullanmış; ayrıca 1139 senesinde Tuleytula'ya girerken, kendisini üç dinin mensuplarının yan yana, kendi dillerinde ilahiler söyleyerek karşılamalarını ve hep muzaffer olması için yine kendi dillerinde dua etmelerini istemiştir. Keza, III. Fernando öldüğünde, mezar taşının Latince, Kastilce (eski İspanyolca), Arapça ve İbranice olarak dört ayrı dilde hazırlanmış olması da, ayrıca konumuz açısından dikkat çekici bir bilgidir.[41]

Kastilyalı idarecilerin en azından bir kısmında, 'Batılılaşma' süreci hâkim olana kadar, çokkültürlü toplumsal yapıya alışma yanında, bu yapının taşıdığı kültürel zenginlikten yararlanma ve bunu Kastilya'nın yeni kimliği içinde asimile etme iradesinin varlığı da müşahede edilebilmektedir. Mimarideki Müdeccen damgası, bu hususta önemli göstergelerden biridir. Tuleytula, antlaşma yoluyla istila edildiğinden, şehrin mimari yapısı hemen hiç zarar görmemişti. Dolayısıyla da şehirde saraylar, köşkler, hanlar, hamamlar ve camiler vasıtasıyla Endülüs'e ait göz kamaştırıcı ve etkileyici mimari hususiyetleri ve ortaçağ öl-

[40] Yahudilerin durumuyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Pilar Leòn Tello, "Un aire de èxito: la Juderia", *Toledo* (ed. L. Cardaillac), Madrid 1992, s. 131-144.

[41] Castro, s. 39; Luis Cardaillac, "Un alminar por campanario", *Toledo* (ed. L. Cardaillac), Madrid 1992. s. 18.

çeğinde gelişmiş bir şehre ait diğer özellikleri açıkça görmek mümkündü. Bu nedenledir ki, Kastilya Krallığı, çok geçmeden şehri başkent ilan etti ve devlet bürokrasisini buraya taşıdı. Müslümanlara ait saray ve köşkler bir süre ihtiyacı karşıladıysa da, zaman ilerledikçe yeni saray ve konaklar, evler ve kiliseler yapma zarureti ortaya çıktı. İşte bu durumda Endülüs mimarisinin cazibesine kapılan Hıristiyan yöneticiler, şehirdeki yeni mimari eserlerin inşâsını Müslüman ustalalara tevdi ettiler. Bu suretle İspanya'da Müdeccen üslûbunun ilk örnekleri Tuleytula'da ortaya çıktı. Bu üslûp, şehir mimarisinde o kadar etkiliydi ki, farklı olsun diye Fransa'dakiler örnek alınarak inşâ edilen büyük Katedral bile bu etkiden kendisini kurtaramamıştı. Öte taraftan şehir çarşısında 'Şam usûlü' (*Damasquinado*) olarak bilinen dekorasyon ve tezyinat işleri de varlığını canlı bir şekilde muhafaza etmekteydi.[42]

Tuleytula'da Endülüs'e ait mimari eserler, üslûplarıyla olduğu kadar fonksiyonları itibarıyla de Kastilyalıların ilgi ve hayranlığını cezbetmekteydi. Bir örnek vermek gerekirse, Kastilyalılar, hamamı ilk kez Tuleytula'da tanımışlardı. O zamana kadar vücudu zayıf düşüreceğine inandıklarından dolayı senede bir iki kez, o da soğuk suyla yıkanma âdetine sahip olan Kastilyalı askerler, istilanın ardından sık sık Müslümanlara ve Musta'riblere ait hamamlara gitmeyi alışkanlık hâline getirdiler. Ne ilginçtir ki, Kastilya ordusunun 1086'da Murabıtlar karşısında hezimete uğraması, VI. Alfonso'nun danışmanları tarafından askerlerin bu hamam alışkanlığına bağlanmış ve bunun üzerine kral, askerlerin hamama gitmesini yasaklamıştır.[43]

Kastilya'nın Endülüs'e, dolayısıylada Doğu'ya ait unsurları kendi içinde asimile etme iradesinin belki de en önemli ve en kalıcı göstergelerinden bir diğeri ise, Tuleytula Tercüme Okulu'dur. Zinnûniler döneminde Tuleytula, daha önce Kurtuba'da olduğu gibi, muhtelif bilim dallarında çok sayıda kitabın bir araya getiren zengin bir kütüphaneye kavuşmuştu. Ayrıca istiladan sonra bazı Müslüman sahaflar, gerek Endülüs'ün öteki şehirlerinden gerekse Doğu'dan kitap getirmeye devam etmekteydiler. İstilanın üzerinden yarım asır geçtikten sonra İngiltere, Almanya, İtalya ve İspanya'nın diğer bölgelerinden ilim meraklıları bu şehirde toplanarak Arapça kitapların bulunduğu kütüphanelerde çalışmaya ve bu kitaplardan bir bölümünü tercüme etmeye başladılar. Sevillalı Juan, Cremonlu Gerardo, Dominicus Gundissalvi, Chesterli Robert bunlara örnek olarak gösterilebilir. 1130-1170 yılları arasında gerçekleşen tercümeler, Arapçadan Latinceye yapıldı. Daha sonra 13. yüzyıl ortalarında X. Alfonso döneminde ikinci tercüme dalgası yaşandı. Bu seferki tercümeler daha çok Arapçadan İspanyolcaya idi. Tercümeler sırasında İspanya dışından gelen müter-

[42] Julio Porres de Mateo, "30.000 habitantes, ciudad fronteriza", *Toledo* (ed. L. Cardaillac), Madrid 1992, s. 145-6.

[43] S.M. İmamuddin, *Some Aspacts of the Socio-economic and Cultural History of Muslim Spain*, Leiden 1965, s. 207.

cimlerle Arapça bilen Musta'rib, Müslüman ve Yahudi bilginlerin bir arada çalışmış olmaları dikkat çekicidir. Tuleytula'daki tercüme faaliyeti, Abbasiler döneminde Beytu'l-Hikme'de yapılanlardan sonraki en geniş tercüme hareketi olma özelliğine sahiptir. Bu tercümeler sayesinde Tuleytula, Doğu'ya ait fikir ve değerlerin Batı'ya aktarılmasında çok önemli bir köprü vazifesi üstlenmiştir (Literatür).[44] Bu suretle Beytu'l-Hikme'nin İslam medeniyetinin kuruluşu ve zenginleşmesinde oynadığı rolü, Tuleytula Tercüme Okulu, Batı medeniyetinin kuruluş ve gelişmesinde oynamıştır.

Kastilya Krallığı, yukarıda da değinildiği üzere, bir taraftan Tuleytula'da Endülüs'e, dolayısıyla da Doğu'ya ait olanı kendi içine alıp hazmetmeye çalışırken, diğer taraftan kapılarını giderek artan ölçüde Pireneler ötesindeki Franklara ve Roma'daki papalığa açmaktaydı. Bir başka ifadeyle Doğu ile Batı veya 'Doğululaşma' ile 'Batılılaşma' aynı şehirde ve aynı süreçte karşı karşıya gelmekteydi. Yukarıda arz edilen bilgiler, her hâlde okuyucuyu Endülüs'ün yahut daha genel çerçevede Doğu'nun Kastilya'ya neleri verdiği konusunda bir miktar fikir sahibi kılmış olmalıdır. Şimdi ise, Kastilya'da Tuleytula bağlamında Batı'nın veya Batılılaşmanın ne anlama geldiği veya ne gibi unsurları ihtiva ettiği hususuna dair bazı tespitler ortaya konmaya çalışılacaktır.

Tuleytula'nın istilası, papalığın Batı dünyasını İslam dünyasına karşı Haçlı savaşına çağırdığı bir zaman dilimine denk gelmişti. Her ne kadar Hıristiyan İspanyol krallıkları bu zamana kadar Müslümanlarla olan ilişkilerinde papalığın pek fazla etkisinde kalmamış iseler de, 12. yüzyıl başlarından itibaren bu tutum yavaş ancak köklü bir değişim geçirmeye başladı. Bunda papalığın Haçlı savaşı çağrılarının ve Cluny rahipleri vasıtasıyla Batı Avrupa ve İspanya'da gerçekleştirmeye başladığı reorganizasyonun ciddi etkisi vardı. 12. ve 13. yüzyıllarda Haçlı savaşı çağrılarına uyarak çok sayıda Frank, Alman, İtalyan, Katalan'ın gerek istila edilecek topraklara yerleşme arzusuyla gerekse dinî hamasetle İspanya'ya gelerek Tuleytula'da toplanmaları ve buradan Endülüs üzerine sevk edilmeleri, şehirde tabii olarak Müslüman karşıtı bir atmosfer oluşturmakta ve bu suretle Endülüs kaynaklı çokkültürlülük olgusunu tehdit etmekteydi. Buna bir de şehirde Cluny rahiplerinin örgütlenmeye başlanmaları ekle-

[44] Tuleytula'daki tercüme faaliyetleri hakkında geniş bir literatür oluşmuş bulunmaktadır. Bazı örnekler için bkz. A. Jourdan, *La escuela de traductores de Toledo*, Paris 1843; J.M. Milas Wallicrosa, *Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisiòn de la ciencia a Europa atravès de España*, Barcelona 1943; R. Menendez Pidal, "España y la introducciòn de la ciencia àrabe en Occidente", *España y su historia*, Madrid 1957, I. 725-751; C. Sanchez-Albornoz, "Observaciones a unas pàjigans de Lemay sobre las traductores toledanos", *Cuadernos de Historia de España*, XLI-XLII (1965), s. 313-324; M. Alonso, "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus*, VIII (1943), s. 155-188; a.mlf., "Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo", *Al-Andalus*, XI (1946), s. 159-174; a.mlf., "Traducciones del àrabe al Latin por Juan Hispano (İbn Dawid)", *Al-Andalus*, XVII (1952), s. 129-152; Juan Vernet, *La cultura hispano- àrabe en Oriente y Occidente*, Barcelona 1978; Danielle Jaquart, "La escuela de traductores", *Toledo* (ed. L. Cardaillac), Madrid 1992, s. 183-198.

nince söz konusu tehdit daha da ciddileşmekteydi. İlk defa Fransa'nın Cluny kasabasında ortaya çıktıkları için bu kasabaya nispetle anılan Cluny rahiplerinin temel özelliği, "Kutsal Roma İmparatorluğu'nu yeniden ihya etme hedefi istikametinde papalığa bağlı olarak hareket etmeleri"ydi. Gittikleri her yere Roma kilisesinin dünya görüşünü, ibadet anlayış ve usulünü taşıyorlar; mahallî kiliseleri bu anlayış istikametinde yeniden teşkilatlandırıyorlardı. Kendilerini Batı Hıristiyanlığının 'vicdan muhafızları'[45] olarak gören Clunyler, Haçlı savaşlarına hem teşvik ediyor hem de bizzat iştirak ediyorlardı. En fazla önem verdikleri hususlardan biri, siyasi ve dinî anlamda papanın güç ve nüfuzunun en üstte olduğu bir Hıristiyan birliğini vurgulamaktı. Gerek Haçlı askerlerinin gelişi gerekse Cluny etkisi, Hıristiyan İspanya'da ve daha özel olarak da Tuleytula'da 'Müslüman'ı; 'inançsız', 'putperest', 'Hıristiyanlığın ve Hz. İsa'nın baş düşmanı', dolayısıyla da 'kendisinden mutlaka uzak durulması gereken necis bir varlık' olarak algılayan katı ve keskin bir imaj üretti. Bu imajın oluşmasına paralel bir biçimde daha önce içi, "kaybedilen ülke toprağını müstevliden geri alma" şeklinde doldurulan *reconquista* hareketi, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun ihyasının önündeki engelleri temizlemeye yönelik bir Haçlı savaşına dönüştü.[46] A. Castro'nun ifadesiyle, "Clunyle ile Doğu damgalı 'İslami-Mozarabic' olandan 'occidentalizasion'a geçildi".[47]

Roma çıkışlı Haçlı savaşı ruhunun Tuleytula'daki çokkültürlü yapıyı sınırlamaya yönelik ilk uygulaması, anlaşma gereği Müslümanlara bırakılan Ulu Camii'nin şehrin Culny'e mensup başpiskoposu Bernardo'nun öncülüğünde kiliseye tahvil edilmesiydi.[48] Bu uygulama sonucu, Hıristiyan idaresine güvenleri büsbütün sarsılan Müslüman nüfusun tamamına yakını şehri terk etti. Bu göçte o sırada Endülüs'ten gelen "Hıristiyan idaresinde kalmayın" çağrılarının da bir şekilde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bundan sonra Tuleytula'da Müslüman nüfus olarak sadece harp esirlerinin varlığından söz edilebilir.[49]

Dinî hayata ve siyasete Roma'nın penceresinden bakan Cluny rahipleri, Tuleytula'da başpiskoposluk yanında Müslümanlardan kalma çok geniş mülklere

[45] S. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi* (çev. Fikret Işıltan), Ankara 1989, I. 71.

[46] Vicente Cantarino, *Entre monjes y musulmanes*, Madrid 1978, s. 165. *Reconquista*'nın Haçlı savaşına dönüşmesi hakkında bkz. Mehmet Özdemir, "Haçlı Ruhunun Endülüs'de Bir Arada Yaşama Tecrübesine Menfi Tesirleri", *Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri* (Bildiriler), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1998, s. 87 vd. ; Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yayınları, İstanbul 2003

[47] Castro, s. 367.

[48] Tuleytula'nın istilası sırasında şehrin Müslüman halkı ile yapılan antlaşmada Ulu Camii Müslümanlara bırakılmıştı. Bkz. İbnu'l-Kerdebus, *Târîḫu'l-Endelus*, nşr. A.M. el-Abbâdî, Madrid 1971, s. 85; Muhammed Abdullâh İnân, *Duvelu't-tavâ'if*, Kahire 1970, s. 90. Bu caminin kiliseye tahvil edilmesi sonrasındaki gelişmeler için bkz. Francisco J. Hernàndez, "La catedral, instrumento de asimilaciòn", *Toledo* (ed. L. Cardaillac), Madrid 1992, s. 79 vd.

[49] Hıristiyan istila hareketinin ilerlemesine bağlı olarak Tuleytula'daki Müslüman esir sayısında da bir artış olduğu görülmektedir. Esirlerin özgürlüklerini elde edebilmeleri için Hıristiyanlığa girmeleri teşvik edilmiştir. Bkz. Jean Pierre Molènat, "Mudèjares, cautivos y libertos", *Toledo* (ed. L. Cardaillac), Madrid 1992, s. 127-128.

de sahip olmak suretiyle, şehrin idari ve dinî hayatı üzerinde önemli bir güç elde ettiler. Bu durum onları, yalnızca Müslüman varlığıyla değil, Musta'riblerle de karşı karşıya getirdi. Clunyler, Tuleytula'nın yerli Hıristiyanlarını büyük ölçüde Araplaşmış oldukları için küçümsüyor, onların dinî merasim ve yaşantılarını Müslüman etkileri nedeniyle 'saf' bulmuyorlardı.[50] Zaten onları 'Araplaşmış kimseler' anlamında Musta'ribler olarak adlandırmaları da bu bakış açısının bir sonucuydu. Dolayısıyla Musta'rib adı, esasında pejoratif içerikli bir tanımlamayı ifade etmekteydi. [51] Tuleytula'da Roma çizgisindeki Kilise güçlendikçe, şehir toplumundaki farklı unsurları asimilasyona tâbi tutma talebi de o ölçüde artmaktaydı. Bu doğrultuda Müslüman nüfusun tasfiye edilmesinin ardından, dikkatler; dil, giyim-kuşam, ve dinî ritüeller bakımından farklı görülen ve yadırganan Musta'riblerin üzerine çevrildi. Önce bu cemaatin faaliyet hâlindeki kiliselerinin sayısı azaltıldı, ardından Musta'rib ritüelleri ve kültünün tamamen bâtıl olduğu ilan edildi. Clunyleri 'düşman' ilan eden Musta'riblerin, mevcut politikaya direnç göstermesi üzerine papalık makamı devreye girerek Musta'riblere söz konusu ritüeller ve kültten vazgeçmelerini isteyen bir ültimatom gönderdi.[52] Bu arada Musta'riblerin ellerindeki mülkler satın alınmak suretiyle, ekonomik bakımdan güçleri sınırlandırıldı. Musta'ribler sözü edilen asimilasyon politikasına ancak iki asır dayanabildi. 14. yüzyılın başlarına gelindiğinde, artık bu cemaate ait belgelere rastlanmamaktadır. Bu da Musta'riblerin kitlesel olarak asimile edildiklerini göstermektedir.[53]

Musta'riblerin maruz kaldığı asimilasyon politikası, paralel bir biçimde Yahudilere karşı da yürütülmekteydi. Kastilya Krallığı'nın, Endülüslü idarecilerin uygulamalarına benzer bir şekilde lisan, maliye ve tıp alanındaki becerileri dolayısıyla kimi Yahudileri saray hizmetlerinde görevlendirmeleri, papalık tarafından tepkiyle karşılanmış ve bu uygulamaya son verilmesi istenmiştir.[54] Bu talebin hemen yerine getirildiğini söylemek zordur. Bununla birlikte 12. yüzyılın başlarından itibaren gerek Tuleytula'da gerekse İspanya genelinde Yahudilere gösterilen toleransın çerçevesinin gittikçe daraldığını ortaya koyan bilgiler mevcuttur. Mesela, 1108 senesinde aralarında Haçlı savaşları münasebetiyle gelip Tuleytula'ya yerleşen Frankların da bulunduğu kalabalık bir Hıristiyan topluluğu, şehirdeki Yahudi mahallesini yağmalamış ve içinde hahamların da bulunduğu bir grup önde gelen Yahudiyi katletmiştir. Bu eylem, her ne kadar Yahudilerin Hıristiyan kutsallarına hürmetsizliği ile gerekçelendirilmiş ise de,[55] papalığın az önce işaret edilen şikâyeti dikkate alındığında, esasında üzerinde durulan cemaatin devletin üst kademelerinde, özellikle vergi tahsildarı ve ha-

[50] Togneri, s. 115.
[51] Epalza, s. 149.
[52] Togneri, s. 126.
[53] Geniş bilgi için bkz.Mateo, s. 147.
[54] Tello, s. 134-5.
[55] Togneri, s. 117.

zine sorumlusu olarak görevlendirmelerine gösterilen aşırı bir tepki olarak değerlendirilebilir. Zikredilen eylemi, Yahudilerin haklarını sınırlandıran bir dizi karar takip etmiştir. Vergi yüklerinin artırılması, farklı elbise giyme ve elbiselerinin üzerinde farklı alametler taşıma mecburiyeti, saç ve sakal görünümünde Hıristiyanlara benzememeleri, 'Bey' ve 'Efendi' anlamlarındaki *Don* unvanını kullanmamaları, Hıristiyan hastaları tedavi etmemeleri, Hıristiyanlardan ev ve toprak almamaları, Hıristiyanlarla irtibatlarını önlemek için gettolarının dışına çıkmamaları ve Hıristiyanların evlerine girmemeleri, Talmud nüshalarının imha edilmesi, Yahudiliğe dönen veya geçen Hıristiyanların ölümle cezalandırılması bu kararlardan bazılarıydı.[56] 1369 yılında Prens Enrique, kardeşi Pedro ile giriştiği taht mücadelesini kazanıp şehre girince, kendisine karşı kardeşini desteklemekle itham ettiği Yahudi cemaatini 20 bin altın dobla ödemeye icbar etmiştir. Cemaatin imkânları bunu karşılamaya yetmeyince, bu sefer mallarına el konmasını ve kendilerinin köle olarak satılmasını emretmiş; bu suretle şehirdeki Yahudilerin tamamına yakını köleleştirilmiştir.[57] Bu suretle Tuleytula'da Müslümanlar ve Musta'riblerden sonra Yahudi varlığı da tasfiye edilmiştir.

Buraya kadar verilen bilgilerden şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1. Yaklaşık dört asır Müslüman hakimiyetinde kalan Tuleytula, bu süre içiresinde milliyetçi-muhafazakâr çizgideki tarihçilerin iddialarının aksine, Doğu'ya ve İslam'a ait değerler istikametinde ciddi bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Binaenaleyh bu dönemende 'Batılılaşma' yahut 'İspanyollaşma'dan değil, 'Doğululaşma'dan söz etmek tarihsel verilere daha uygundur. Tuleytula gibi Vizigotlara başkentlik etmiş bir kentte, bu ölçüde gerçekleşmiş bir 'Doğululaşma' olgusunun Kurtuba, İşbiliye, Gırnata, Sarakusta gibi Arap nüfusun yoğun olarak bulunduğu merkezlerde daha ileri düzeyde gerçekleştiğini tahmin etmek zor değildir.

2. Tuleytula'da sözü edilen dönemde 'Doğululaşma'nın en önemli tezahürlerinden biri, çokkültürlüktür. Şehirde Müslüman hakimiyetiyle başlayan bu yapı, Hıristiyan hakimiyetine kadar devam etmiştir. Bu süreçte İslam dinin, Arapçanın, İslam mimarisinin, Müslüman isimleri ve örflerinin yerli halk arasında yayılması, çokkültürlü yapının karşılıklı kültürel etkileşime imkân tanıyan niteliği sayesinde gerçekleşmiştir.

3. Kastilya Krallığı, Tuleytula'yı istila ettiğinde, ilk defa karşılaştığı çokkültürlü yapıyı muhafaza ve bu yapının sunduğu birikim ve zenginlikten faydalanma iradesi sergilemiştir. Müdeccen sanatının varlığı, Musta'riblerin Arapçayı iki asırdan fazla kullanmaya devam etmeleri, Yahudilerin üst makamlarda değerlendirilmeleri, Endülüs'ün fikrî ve ilmî birikiminin tercümeler yoluyla Batı'ya kazandırılması, bu iradenin tezahürüdür.

[56] Bkz. Tello, s. 134-139; Özdemir, "Haçlı Ruhu...", s. 95-96.
[57] Togneri, s. 127-128.

4. 12. yüzyıl başlarından itibaren Hıristiyan *reconquista*'sının mahallî bir toprak mücadelesi olmaktan çıkarak, Haçlı savaşına dönüşmesi, Kastilya Krallığı'nı çokkültürlü yapıyı tasfiye etmeye yönelten dışlayıcı bir 'Batılılaşma' sürecinin içine sokmuştur. Bu süreçte tedricî bir biçimde Endülüs'e ait farklı beşerî ve dinî unsurlar Tuleytula toplumu içerisinde esaret ve kölelik dışında hayat alanı bulmaktan mahrum edilmişlerdir. Sonuçta 14. yüzyıl sonlarına gelindiğinde tek din, tek kültür esasına dayanan 'Batılılaşma' süreci, çok dinli, çokkültürlü yapı karşısında üstünlüğünü ilan etmiş; bir asır sonra yalnız Tuleytula'nın değil, Müslümanlara ve Yahudilere, hatta Protestanlara yönelik Hıristiyanlaştırma ve sürgün politikalarıyla bütün İspanya'nın temel bir gerçeği hâline gelmiştir. Bu değişim ve dönüşüm, Endülüs'tekinden farklı olarak, tabii bir akış içinde kültürlerin birbirini etkilemesi ve güçlü olanın üstünlük elde etmesi şeklinde, yani evrimle değil; güç ve çatışma sayesinde gerçekleşmiştir.

5. İspaya'ya Haçlı savaşlarının taşıdığı bu dışlayıcı 'Batılılaşma' olgusu, günümüzde gerek bu ülkede gerekse Avrupa'nın diğer ülkelerinde bir ana damar şeklinde varlığını muhafaza etmektedir. Papalığın hararetle desteklediği Avrupa'nın tek kültürlülüğü tezinin esas itibarıyla Hristiyanlığı referans alan fikir ve siyaset çevrelerinde taraftar buluyor olması, mevcut damarın canlılığının bariz bir göstergesidir. Gelecekte Avrupa'yı bekleyen en ciddi tehlikelerden biri, bu damarın daha da güçlenerek, Avrupa Birliği'nin hedeflediği 'çokkültürlülük projesi'ni akamete uğratması ihtimalidir. Bu ihtimalin gerçeğe dönüşmesi, Avrupa'daki Müslüman ve Yahudi azınlıklar için yeni bir 'Endülüs trajedisi' ortaya çıkarabilir. Tarihin, belki tekerrür ettiği söylenemez; ancak birbirine benzer olaylarla dolu olduğu muhakkaktır.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 31-42

İslam'ın Doğu Tecrübesinin Batıya Aktarımı ve Batı Medeniyetini Şekillendirmesi

A. HADİ ADANALI
YRD.DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
hadiadanali@yahoo.com

özet
Endelüs'te dini ve felsefi ilimlerin gelişim süreçleri bazı noktalardan benzerlikler ve farklar içerir. Bu süreçlerin incelemensi bize İberya Yarımadasında yaşamış Müslümanların ve gayri Müslimlerin sosyal, siyasal ve kültürel yönleri hakkında önemli bilgiler verir. Bu makalede, Endülüs İslam düşüncesinin gelişmi ve Batıya etkisine ışık tutması amacıyla kelam, mantık ve felsefe gibi ilimlerin gelişim süreçleri üzerinde kısaca durulmaktadır. Müslümanların Doğudaki diğer toplumlarla olan kültürel ve entelektüel alış-verişe kıyaslandığında, Endülüs Müslümanları bu alış-verişi Batı Hıristiyanları ile değil Doğu Müslümanlarıyla yapmıştır. Gerçekten de Batı, fetihlerden *reconquesta*ya kadar kültür ve düşünce düzeyinde Endülüs'e pek az şey sunabilirdi. Endülüs Doğuda oluşan İslami tecrübe ve birikimin, muhteşem bir kültürün inşasında nasıl kullanılabileceğinin güzel bir örneğidir.

anahtar kelimeler
Endülüs, İslami ve Felsefi İlimler, Tercüme Faaliyetleri, Kültür ve Etkileşim.

Türkiye'nin Avrupa Birliğine üyelik süreci Batı'da bazı tartışmaları yeniden alevlendirdi. Geçenlerde batılı bir akademisyen Türkiye'nin üyeliği üzerinden İslam dünyası ile Avrupa arasındaki ilişkiyi tek bir paragrafta şöyle özetlemekteydi:

> Avrupa tam da bin yıldan uzun süredir Müslümanlaşmayı reddetmesi sayesinde bugünkü Avrupa olabildi. Biz bugün laik, özgür, hoşgörülü, ekonomik açıdan gelişmiş, yüksek yaşam standartlarına sahip ve sosyal açıdan cömert bir toplumda yaşayabiliyorsak, Avrupa'nın fetih yoluyla yerleşmiş Müslüman egemenlikleri topraklarından defetmeyi (Sicilya, Güney İtalya, İspanya, Fransa, Balkanlar) ve Müslüman askerilerin saldırılarını geri püskürtmeyi (sonuncusu daha 300 yıl önce Viyana kapılarında) başarabilmiş olması sayesindedir.[1]

[1] Jean-Louis Harouel, "Vahim Bir Yanlışlık" *Radikal*, 7 Ocak 2005; *Le Figaro*'dan 5 Ocak 2005; yazar Paris Üniversitesi'nde hukuk doçentidir ve *Kültürler ve Karşıt Kültürler* adlı bir kitabı bulunmaktadır.

Sıradan bir kimseden duyulduğunda ciddiye alınmayacak bu ifadeler, Batı'nın önde gelen bir üniversitesindeki akademisyen bir hukukçudan geldiğinde, dahası, diğer bazı akademisyenler ve politikacılar tarafından da sık sık dillendirildiğinde, sadece İslam'a ve Müslümanlara karşı değil, aynı zamanda tarihe karşı da bir haksızlık yapılmaktadır. Bu haksızlığın temelinde bulunan ön yargı cehalet ile yarış hâlindedir. Ne var ki tüm Batılılar bu şekilde düşünmemekte, geçmişte olduğu gibi günümüzde de pek çok yazar ve düşünür, İslam'ın ve Müslümanların Batı medeniyetine katkılarını, Batı medeniyetinin şekillendirilmesinde Müslüman filozof ve bilim adamlarının oynadığı rolü kabul etmektedirler. Endülüs, bu katkının en yoğun yaşandığı bölgedir.

Endülüs

Endülüs başlı başına muhteşem bir inşa sürecidir. Endülüs tecrübesinin her yönüyle tam olarak anlaşılabilmesi İslami ve felsefi ilimlerin Endülüs'e gelişi ve oradan Batı'ya geçişinin ayrı ayrı incelenmesini gerektirmektedir. Bu süreçte, mantık ve felsefe gibi Yunani ilimler olduğu kadar, kelam ve hadis gibi İslami ilimler de inişli çıkışlı bir seyir takip etmiştir.

İbn Tumlûs (ö. 620/1230) Endülüs'te dinî ilimlerin gelişim süreci ile ilgili olarak şunları söylemektedir. Pratik nedenlerden dolayı Malikilik, Endülüs'te uzun bir süre ilmin tek kaynağı olarak değerlendirilmişti. Maliki mezhebine muhalefet küfür ve bidat ile itham edilmekteydi. Doğu'ya giden âlimler beraberlerinde fıkıh ve hadis ilimleriyle ilgili kitaplar getirdiler. Endülüs âlimleri arasında başlangıçta fikir ayrılıklarına pek hoş bakılmamaktaydı. Doğu'dan getirilen kitaplardaki bazı fikirler, Endülüs âlimlerinin kanaatlerine ters düşmekte ve direnmeye yol açmaktaydı. Bu âlimler açısından hakikat onların bildikleri ve inandıklarından ibaretti. Bu yüzden hadis ilimleri bile başlangıçta bidat olarak görülmüş ve bu ilimlerle ilgilenenler tekfir edilmişti. İbn Tumlûs, hadis ilimlerine karşı gösterilen direnişin kırılmasında Sultan'ın bu ilimleri teşvikinin etkili olduğunu belirtir: "Günler geçti, onlar tarafından reddedilen zamanla kabul gördü ve küfür olarak nitelendirilen gerçek din hâline geldi."[2] Bir sonraki aşamada Endülüs'e usûl ilmi geldi. Usûl ilmine karşı çıkanlar olmuşsa da bu ilimle uğraşanlar diğerleri gibi rahatsız edilmemiş, bir korku hissetmeden talimlerine devam etmişlerdir.[3]

Kelam ilmi, diğer İslami ilimlere kıyasla Endülüs'e daha geç bir dönemde ulaşmıştı. Doğu'da sık rastlanan kelami tartışmalar ilk dönemlerde Endülüs'te

[2] İbn Tumlûs, *el-Medḫal li şan'at el-mantık*, alıntı Angel Gonzalez Palencia, *Târîḫu'l-fikri'l-Endulus*, Arapça'ya çev. Huseyn Mones (Kahire: Matba'atu'n-Nahda el-Mısrıyye, 1955), s. 364.

[3] Endülüs'e Malikiliğin girişi Emevi Halife Hişam döneminde olmuştur. İmam Malik'in öğrencilerinden olan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî Endülüs'te ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Bununla birlikte İbn Tumlûs'un Endülüs ulemasının tutuculuğu hakkındaki görüşleri biraz abartılı olabilir. Burada önemli olan furua dayalı hukuk eğitiminin diğer ilimlerden önce Endülüs'e geldiği ve usûl ilimlerinin bunu takip ettiğidir.

pek bilinmemekteydi. Doğu'ya seyahat eden Endülüslü iki âlim Bağdat'ta kelamcıların, Halife huzurunda diğer din mensuplarıyla rahatça konuşup tartışabildiklerini gördüklerinde bir hayli şaşırmışlardı.[4] Onlar, diğer dinden kimselerle dinî konular üzerine yapılan bu tartışmalardan rahatsız olmuşlar ve bir daha katılmamak üzere bu toplantıları terk etmişlerdi. Kelam ilmi, Endülüs'te muhtemelen Maliki mezhebinin etkisiyle, teşvik edilmemekte, kelamla ilgilenen âlimler zaman zaman taciz edilmekte ve "arzularına kapılarak bidat ihdas eden" kimseler olarak nitelendirilmekteydi.[5] Kelam hakkındaki bu olumsuz tavır, Maliki fıkhını ön plana çıkararak fıkıh çalışmalarına öncelik veren Murabıt Sultan Alî b. Yûsuf (500-537/1106-1143) döneminde pekişti. On üçüncü yüzyılda yaşamış tarihçi Merrâkûşî bu Sultan dönemindeki genel havayı şöyle tanımlamaktaydı:

> Bu dönemde yaşayan halk, işi, kelam ilimlerini inceleyen herkesi kafir olarak suçlamaya kadar vardırmıştı; Müminlerin Emiri'nin çevresindeki fakihler kelamı kötülüyor ve ilk dönem Müslümanlarda ona karşı duyduğu nefreti ve ona bulaşan kimselerden kaçınma konusundaki kararlılıklarını ilan ediyorlardı; onlar kelam ilmini, çoğu zaman taraftarlarının inançlarında karışıklığa yol açan dinde bir bidat olarak görüyorlardı. Sonuç olarak Emir'in zihninde kelama ve kelamcılara karşı bir nefret yerleşti; hakimiyeti alanındaki yerlerde sürekli emirler çıkarmakta, kelamın öğrenilmesini yasaklamakta ve onunla ilgili kitapları elinde bulunduranları tehdit etmekteydi. Ebû Hâmid Gazâlî'nin –Allah ona rahmet etsin– eserleri Mağrib'e ulaştığında, Müslümanların Emiri onların yakılmasını emretti ve onlardan herhangi birini elinde bulunduran kimsenin mallarına el konması ve cezalandırılması hususunda kesin emirler çıkardı ve bu emirler sıkı sıkıya takip edildi.[6]

Genelde kelam ve özelde Gazâlî karşıtlığı kısa zamanda meyvelerini vermeye başladı. İbn Abdilberr (ö. 463/1070) ilim ve fazileti üzerine yazdığı bir eserde kelamı hedef almakta, ister Mutezili ister Eşari olsun kelamcıları heveslerine kapılmış bidat ehli insanlar olarak ilan etmekteydi.[7] Endülüs ilmî çevrelerinde pek az kelamcı Gazâlî kadar rahatsızlığa yol açmıştı. Gazâlî'ye ilk hücum, onun görüşleri hakkında bir reddiye yazan İbn Hamdân'dan geldi ve diğerleri onun açtığı yoldan ilerledi. Gazâlî aleyhine yazılan bu eserler Muhammed el-İbirî (ö. 537/1143) tarafından bir eserde toplandı.[8]

[4] Abdulhamîd Îsâ, *Târîḫu't-ta'lîm fî'l-Endulus* (Kahire: Matba'atu'l-İstiklâl, 1982), s. 307-308.
[5] *Age.*, s. 309.
[6] Abdulvahîd el-Merrâkûşî, *Kitâbu'l-mucîb fî tahsîsi aḫbâri'l-Mağrib*; alıntı Geroge Hourani'den, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (Londra: Stephen Austin ve Sons Ltd., 1967), s. 8.
[7] Abdulhamîd Îsâ, *Târîḫ*, s. 309.
[8] Dominique Urvoy, *Ibn Rushd*, çev. Olivia Stewart (London: Routledge 1991), s. 11. Bu eser, yazma hâlinde bulunmaktadır. Bkz. Dominique Urvoy, "Notes et Documents. Le manuscript de l'Escurial et la Polemic contre Gazâlî dans al-Andalus", *Arabica*, XI (1993), 114-119.

İbn Tumlûs, Endülüs ulemasının aşina olmadığı tasavvufi ve kelami görüşlere şiddetle karşı çıktığını belirttikten sonra Gazâlî'nin eserlerinin akıbeti hakkında şunları söylemektedir:

> Onlar dediler ki: Eğer bu dünyada küfür ve zındıklık varsa o da Gazâlî'nin eserlerindedir. Onlar icmâ oluşturdular ve Emir'i [Alî b. Yûsuf] onun kitaplarının yakılması hususunda bir ferman çıkarmaya zorladır. Nihayet, onun kitaplarının içinde ne olduğunu bilmeksizin yaktılar. Emir'in fermanı cuma hutbesinde okundu. Emir, tüm sorumluluğu alıp halka, bu konuda âlimlerin kanaatlerine bizzat kendisinin öncülük ettiğini söyledi. O kadar ki insanlar Gazâlî'in eserlerinden birini okumuş olmakla veya orada geçenlere inanmakla itham edilmekten korkar hâle geldiler. Ebû Bekr İbn Arabî bu infialin kurbanlarından biriydi ve zorlukla kurtulabildi. Daha sonra İmam Mehdî [İbn Tûmart] geldi ve halka bu kitapların içinde neler olduğunu açıkladı. Halk onun eserlerini yeniden okumaya başladı ve onların konularının ve içeriğinin düzenine hayret ettiler. Onun eserleri o kadar meşhur oldu ki onları okumak küfürle ithamdan sonra tekrar dinî bir vecibe hâline geldi.[9]

Gerçekten de Endülüs'te Muvahhid Mehdî İbn Tûmart (ö. 1128) ile yeni bir dönemin başladığı söylenebilir. İbn Tûmart, Mutezililik ve Eşariliği bazı yönleriyle birleştiren bir mezhep geliştirdi ve kelam ilmini Endülüs'e getirdi.[10] Mağrib'deki (Kuzey Afrika) ulemanın tersine dinî eğitimi halk arasında yaymaya çalıştı ve bu amaçla inanç esaslarını izah eden küçük bir risalesi yazdı.[11] Hicri 541'de (m. 1147) Muvahhidler Murabıtları yenerek Endülüs'e hakim oldular. Bu hakimiyetle kelama karşı duyulan bu düşmanlık sona ermiş oldu.[12]

Döneminde mantık ilmine muhalefetin sürdüğünü ima eden İbn Tumlûs, diğer İslami ilimlerin başına gelenleri hatırlatarak şöyle demektedir: "daha önce bahsettiğim, insanların eski ve yeniye karşı takındıkları tavırlar, önce reddetmeleri ve daha sonra kabul ederek yüceltmelerini görünce, kendi kendime şöyle dedim: Belki de mantık hakkındaki durum da böyledir; ilk olarak reddedilir daha sonra öğrenilir."[13] Gerçekten de öyle oldu. Endülüs'te mantık çalışmaları Bağdat ekolünün tesiri altında gelişti. Bağdat'ta tıp ve mantık öğrenen Muhammed b. Abdun (930-990) Bağdat ekolünü Kurtuba'ya getiren ilk kişi oldu. Mantık üzerine eser yazan Ebû's-Salt (1067-1134) ve İbn Bacce (1090-1138) Fârâbî'nin Aristo üzerine yazdığı şerhleri yakından takip ettiler.[14] Endülüs'te Aristo'nun felsefesi olmasa da mantığını ve diyalektik metodunu benimseyen ve sa-

[9] İbn Tumlûs, *el-Medḫal*, s. 9-13; Palencia, *Târîḫ*, s. 365-66. krş., el-Merrâkûşî, *el-Mucîb* (Dâru'l-Kuttâb), s. 254-55.
[10] Hourani, *Averroes*, s. 9.
[11] Urvoy, *Ibn Rushd*, s. 71.
[12] Hourani, *Averroes*, s. 1
[13] İbn Tumlûs, agy.
[14] Nicholas Rescher, *Studies in the History of Logic*, s. 17.

vunan âlimlere de rastlamaktayız. Zahirî mezhebinin kurucusu İbn Hazm (ö. 1064) bunlardan biriydi. İbn Hazm, Mantık ilmini Endülüslü âlimler arasında yaymak amacıyla *et-Taḳrīb li ḥudūdi'l-manṭıḳ ve medḫaluh* (*Mantık İlmine Giriş ve İlkelerini Açıklama*) adlı bir eser kaleme almıştı.[15] İbn Hazm, mantık ilmini "düşünce hatalarını ve mesnetsiz iddiaları ortaya çıkarma ve onlarla mücadele etmede, ilmî tartışmalarda en iyi silah olarak" görmekteydi. Mantık çalışmaları İbn Ruşd'ün eserleriyle zirveye ulaştı. Fakat bu durum onun felsefi eserlerinin yakılmasını engelleyemedi. İbn Hazm, İbn Ruşd'ün kitaplarının yasaklandığı ve yakıldığı bir dönemde kendisinden en çok bahsedilen kimseydi.[16]

İbn Hazm gibi âlimlerin gayretleriyle Endülüs'te tartışma geleneği (cedel ve münazara) âlimler arasında yaygınlaştı ve usûl ilminin vazgeçilmez bir parçası hâline geldi. Muhaliflerin görüşlerini eleştirmek ve reddetmek amacıyla pek çok eser kaleme alındı. Polemik tarzı eserler rağbet görmekteydi. Bunun en bariz göstergesi o dönemde yazılan biyografik eserlerde yazarlara atfedilen reddiyelerin sayısıdır.[17]

Tartışma metotlarının incelendiği cedel, münazara ve hilaf ilimleri kelam ve fıkha münhasır değildi. Yavaş yavaş bağımsız bir ilim hâlini alan bu çalışmalar nahivciler arasında da bilinmekte ve uygulanmaktaydı. İbn Seyyid Batalyûsî (ö. 521) nahivci meslektaşı İbn Arabî'yi eleştirirken amacını şöyle açıklamaktadır: "[Arzumuz] muhalefet etme ve reddetmedir; bu meşhur âlimlerin usûlüdür ve aşina oldukları bir yöntemdir... Biz sadece bu adamın [İbn Arabî'nin] görüşlerini reddediyoruz."[18] Endülüs uleması arasında tartışma, münazara, reddiyeler, kısaca cedel metodunun tüm teknikleri yaygın bir şekilde kullanılmaktaydı. İbn Ruşd'ün çağdaşı İbn Harûf (ö. 609) onun mantık ve hukuk alanındaki görüşlerini eleştiren bir eser kaleme almıştı.[19] Yine İbn Ruşd'ün çağdaşı ve saraya yakınlığıyla bilinen İbn Madâ nahivcileri eleştirdiği *er-Redd 'alā'n-nuḥāt* (*Nahivcilere Reddiye*) adlı bir eser yazmış ve bu eserinde dil bilimcilerin kıyası, aşırı tevili, illete dayalı tahlilleri kullanmalarını eleştirmiştir.[20] Başlangıçta muhalefetten hoşlanmayan Endülüslü âlimlerin, fikir ayrılıklarını bilimsel yöntemlere dayalı olarak ele alıp incelemesi ve bu yöntemlerin yaygın olarak dönemin ilim hayatının bir parçası hâline gelmesi, kısa zamanda katedilen me-

[15] Anwar Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic", *Journal of American Oriental Studies*, 104 (1984): 57.

[16] Anvar Chejne, "The Role of al-Andalus in the Movement of Ideas Between Islam and the West", in *Aspects of Intercultural Relations*. Ed. Khalil I. Seman (Albany: State University of New Press, 1980), s. 112.

[17] Endülüs'te gramercilerin yazdığı reddiyelerin bir listesi için bkz. Rızâ Abdulcelîl et-Tayyâr, *ed-Dirāsātu'l-luğaviyye fi'l-Endelus* (Beyrut: Dâru't-Tâli'a, 1980) s. 35-42.

[18] Rızâ Abdulcelîl et-Tayyâr, *ed-Dirāsātu'l-luğaviyye fi'l-Endelus*, s. 36-37.

[19] İbn Ruşd'ün mantık üzerine yazdığı *eḍ-Ḍarūrī fi'n-naḥv* adlı eseri (*Mantıkta zorunlu ilkeler*) kayıptır. Bkz. İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyūnu'l-enbā' fī ṭabaḳāti'l-aṭıbbā'* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayâ, ty.), s. 532.

[20] et-Tayyâr, *Dirāsātu'l-luğaviyye*, s. 41.

safenin büyüklüğünü ve önemini gözler önüne sermektedir. Bu arada, İslam geleneğinde geliştirilen cedel ve tartışma yöntemlerinin, George Makdisi'nin çalışmalarında ortaya koyduğu gibi, Batı'da üniversite kurumumun doğuşuna büyük katkıda bulunduğunu da ekleyelim.[21]

Dinî ilimlerin bile ilk başta direnmeyle karşılaştığı bir ortamda felsefenin şansının pek olmadığı düşünülebilir. Buna rağmen, tam aksi gerçekleşti ve felsefe Murabıtlar döneminde canlanmaya başladı.[22] Murabıtlar ve taraftarları Eşari kelamının halk arasında kabul görmesinden çekinmekteydi. Fakat onlar felsefeye ve filozoflara doğrudan bir muhalefet içine girmediler, çünkü onlar felsefeyi halka yaymak gibi bir amaç gütmediler.[23]

Palencia'ya göre felsefe Endülüs'e, astronomi, matematik ve tıp gibi ilimlerin kisvesi altında geldi.[24] Mutezile ve bazı Batıni mezhepler bu gizli sızmaya katkıda bulundular.[25] İlk Yeni-Eflatuncu Mutezili düşünür İbn Meserre (ö. 318/931), insanın irade özgürlüğüne sahip olduğunu ve fiillerinden dolayı sorumlu tutulacağını savunmaktaydı. İbn Meserre aynı zamanda vahdet-i vücut tezine inanmaktaydı. Bu alışılmadık görüşlerinden dolayı Kurtuba'dan ayrılmak zorunda kalsa da daha sonra tekrar aynı yere dönüp orada vefat etti.[26] Öğrencilerinden bazıları, âlemin ezelî olduğu tezini kabul ettiğini söylemektedirler.[27] Endülüs'ün gerçek anlamda ilk filozofu İbn Bacce'dir. Daha sonra Hıristiyanların eline geçecek olan Sarakusta'da (Zaragoza) 1080'li yıllarda doğan ve 1138'de Fez'de ölen (veya zehirlenen) İbn Bacce, öğrencisi İbnu'l-İmâm'a göre, Endülüs'te filozofların eserlerini anlayabilen ilk âlimdi. İbnu'l-İmâm'ın bu kanaatine İbn Tufeyl de katılmaktadır. Aristo üzerine yazdığı notlar onun Aristo'yu iyi bildiğini göstermektedir. On birinci yüzyılda İbn Bacce'nin gelişine kadar Endülüs'te felsefenin tam olarak özümsenmediği söylenebilir. İbn Bacce, aynı zamanda Endülüs'te İbn Tufeyl ve İbn Ruşd'ün akılcı felsefelerine yolu açan bir düşünürdür.[28] Gerçekten de İbn Bacce akılcı felsefi projeyi başlatan ve bunu en açık şekilde dillendiren kimseydi.[29] O, tasavvuftaki keşfin bir yanılsama olduğunu düşünüyor, Gazâlî'nin sezgisel bilgiye sahip olunabileceği iddiasına katılmıyordu.

Endülüs'ün İbn Bacce'den sonra en meşhur filozofu İbn Tufeyl'dir (ö. 581/1186). Gırnata (Granada) yakınlarında on ikinci yüzyılın başlarında doğan ve renkli bir kişiliğe sahip olan İbn Tufeyl doktorluğunun yanı sıra devlet hiz-

[21] Bkz. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004).
[22] Hourani, *Averroes*, s. 8.
[23] *Age.*, s. 9.
[24] Palencia, *Târîḫ*, s. 325-26.
[25] *Age.*, s. 326.
[26] *Age.*, s. 329.
[27] *Age.*, s. 331.
[28] Âtıf el-Irâkî, "el-İnsân 'inde felāsifa el-Mağrib al-Arabî", *Mecelle el-Ma'had el-Mışrî* içinde (*Revista Del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid*) özel sayı, XXIII (1985-1987), s. 145.
[29] Irâkî, "el-İnsân", s. 149.

metinde de bulunmuştu. Son olarak Muvahhid Sultan Ebû Ya'kûb Yûsuf'a saray tabipliği yapan İbn Tufeyl'in meşhur eseri *Ḥayy b. Yaḳẓān*, ıssız bir adada tek başına hakikati arayan bir insanın hikayesini anlatır. Bu felsefi roman Batı'da rasyonalizmden emprisizme kadar pek çok felsefi akıma ilham kaynağı olmuştur.[30]

Endülüs'ün son büyük felsefecisi İbn Ruşd, Kurtuba'da hukukçu bir ailenin çocuğu olarak 520/1126 yılında doğdu. Dedesi Ebû el-Velîd, Kurtuba'nın baş kadısıydı; ayrıca babası da bir hukukçuydu. İbn Ruşd'ün ailesi Murabıt hanedanlığıyla yakın ilişki içindeydi. Ailesinin Murabıtlarla olan bu yakınlığına rağmen İbn Ruşd Muvahhid hanedanlığına yakınlaştı. Bu yakınlaşmanın dedesi Ebû'l-Velîd tarafından başlatıldığı da söylenebilir.[31]

İbn Ruşd, usûl (hukuk metodolojisi) alanında iyi yetişmiş biriydi. Aldığı felsefi eğitimin de tesiriyle tüm konulara teorik bir açıdan bakmayı tercih etmekteydi. Tıpla ilgili yazdığı eserin girişinde konuyu temel ilkeleri açısından ele alacağını belirtir. Mantıkta zorunluluk üzerine bir risalesi vardı. Keza, gramer üzerine yazdığı eser "zorunlu ilkeler" hakkındadır. Öyle görünüyor ki İbn Ruşd'ün teferruata ayıracağı zaman yoktur. Usûle verdiği öneme rağmen, İbn Ebî Usaybi'a İbn Ruşd'ün hukukta tartışmalı konular (*ḫilāf*) üzerinde de rakipsiz olduğunu belirtmektedir.[32] İbn Ruşd'ün ilk felsefi eğitimini saray tabibi ve felsefi ilimlerde yetkin, özellikle de Aristo hakkında bilgi sahibi, Ebû Ca'fer İbn Hârûn'dan aldığı belirtilmektedir.[33] İbn Ruşd'ün Muvahhid Sultan Ebû Ya'kûb Yûsuf ile tanışması İbn Tufeyl aracılığıyla, İbn Tufeyl ile tanışması ise tıp sayesinde olmuştur.[34]

Felsefe, Muvahhid Sultanı Ebû Ya'kûb Yûsuf idaresinde (558-80/1163-84) saray himayesi gördü. Sultan'ın kendisi de felsefeye ilgi duymaktaydı. Sultan İbn Tufeyl'e Aristo'nun eserlerinin kapalı ve anlaşılmaz olduğunu söyleyerek, kendisinden bu eserleri açıklayan şerhler yazmasını istemişti. Fakat İbn Tufeyl saray görevleri ve kendi üzerinde çalıştığı projesi (*Ḥayy b. Yaḳẓân*) sebebiyle bu görevi yerine getiremeyeceğini düşündüğü için Sultan'a İbn Ruşd'ü tavsiye etmişti. Sultan'ın teşviki ile başlayan bu Aristo şerhi projesi, daha sonra İbn Ruşd'ün Batı'da şarih olarak anılmasına sebep olmuştur. Batı'da ortaçağlarda Aristo'ya yazılan şerhlere hem sitil (üç aşamalı kısa, orta ve büyük şerhler) hem de içerik açısından örneklik teşkil etmiştir.

Ebû Ya'kûb döneminde felsefecilere tanınan bu göreceli müsamaha, Sultan Ebû Yûsuf zamanında Maliki hukukçuların da desteğiyle sona erdi. Hourani'ye göre İbn Ruşd'ün Sultan'ın himayesinden mahrum kalmasının sebebi onun fel-

[30] İbn Tufeyl'in görüşleri ve Batı'ya etkisi üzerine, bkz. Lawrence I. Conrad (ed). *The World of Ibn Tufayl* (Leiden: E.J. Brill, 1996).

[31] Urvoy, *Ibn Rushd*, s. 31.

[32] İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyūn*, s. 531. İbn Ebî Usaybi'a İbn Ruşd'ün eserleri arasında "İlim ehlinin Sahabe ve Tabiin ve Tebei Tabiin ile olan ihtilafları ve onların mezheplerinin üstünlüğü ve ihtilaf netice veren muhtemel konular" adlı bir eserini de zikretmektedir.

[33] İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyūn*, s. 531.

[34] Urvoy, *Ibn Rushd*, s. 33.

sefi faaliyetleriydi.[35] İbn Ruşd sadece sarayda itibar kaybına uğramamış, aynı zamanda halkın da düşmanlığını çekmişti. Hayatının en acı tecrübesini, oğluyla birlikte namaz kılmak üzere girdiği Kurtuba camiinde yaşayan İbn Ruşd, galeyana gelmiş bir kalabalık tarafından dışarı atılmıştı. Sıradan kimselerin haddini aşması olarak gördüğü bu olay, *Faṣl*'ındaki seçkinci yaklaşımını destekleyen bir tecrübedir aynı zamanda. Urvoy ise İbn Ruşd'ün sürgüne gönderilmesini halka yapılan "politik bir jest"in olarak görmektedir. Sultan, halkı yanına almak amacıyla böyle bir adım atma ihtiyacı hissetmişti. Ona göre Sultan, iktidarının zayıflığının farkındaydı ve seçkinlerden ziyade genel halkın desteğine ihtiyaç duymaktaydı.[36]

İbn Ruşd'ün felsefi şerhçiliği değişik açılardan değerlendirilebilir. Aristo'yu yakından takip etmesi ve onun görüşlerini sürekli olarak ön plana çıkarması zaman zaman takdir, zaman zaman da tenkit edildi. Aslında bu durum İbn Ruşd'ün kolektif ve tedrici ilim anlayışıyla uyumludur. İbn Ruşd, ilim dallarında sıfırdan başlamak yerine önceki filozofların müktesebatının gözden geçirilmesi gerektiğine inanır. Bu noktada on yedinci yüzyıl rasyonalizminin kurucusu sayılan Descartes'ten farklı bir görüşe sahiptir. Descartes için başlangıç noktasını zihnin tüm bilgilerden arındırılması oluşturuyordu. İbn Ruşd ise Kindî'nin yolundan takip ederek felsefede eskilerin birikimlerini vazgeçilemez olarak görmekteydi.

İbn Ruşd'ün dikkat çektiği diğer bir husus, bilgi aktarımı için nesiller arası işbirliğine duyulan ihtiyaçtır. Ona göre bu, ancak şu şekilde mümkündür: "[Felsefi konuların] tek tek ardarda incelenmesi sayesinde, bu işte daha sonra gelenler daha önce gelenlerin yardımlarını talep ederek, matematik bilimlerinde gerçekleşeni örnek alarak."[37] Günümüz açısından 'pozitivist' sayılacak bu yaklaşım Endülüs'te yeşermeye başlayan rasyonel felsefenin güzel bir örneğini teşkil eder.[38]

İbn Ruşd'e göre eşyanın gerçek bilgisine, tek bir kimsenin çabalarıyla ulaşılamaz. Dakik incelemeler neticesinde elde edilenmiş mevcut bilgi servetini göz ardı etmek de aptallıktır.[39] İster hukuk ister felsefe, hangi alan olursa olsun, uzun dönemler boyunca sürdürülen tartışmalar ve ulaşılan neticeler bu ilimlerin tamamlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte İbn Ruşd eskilere olan bu vefa borcunun eleştirel bir tarzda ödenmesi gerektiği üzerinde de titizlikle durur: "Akli kıyaslar konusunun incelenmesi eskiler tarafından en mükemmel şekilde hâlihazırda gerçekleştirilmiştir. Onların konu hakkındaki kanaatlerini incelemek için kitaplarına bakmamız gerekmektedir; bununla birlikte eğer onlarda yanlış bilgiler mevcutsa buna da dikkat çekmeliyiz."[40] İbn

[35] Hourani, Averroes, s. 17.
[36] Urvoy, *Ibn Rushd*, s. 35-36.
[37] İbn Ruşd, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, İng. çev. ve giriş Geroge F. Hourani (London: Stephen Austin - Sons, Ltd., 1967), s. 47.
[38] Bkz. Lenn E. Goodman, "Ibn Bacce", Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman ed., *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), , c. 1: 294-95.
[39] İbn Ruşd, *Harmony*, s. 47.
[40] *Age.*, s. 47.

Ruşd, eski filozofların eserlerindeki hatalara karşı uyanık, fakat kendilerine karşı hoş görülü olmayı tavsiye etmektedir.

İbn Ruşd'ün sebeplilik üzerine ısrarı ve gai sebep ile genel anlamda sebeplilik arasında bir bağ kurması yeni bir insan kavramının gelişmesinde önemli bir rol oynadı.[41] İbn Ruşd insani bilgide akla merkezî bir rol verdi ve duyu organlarından elde edilen bilgiden rasyonel bilginin üst aşamalarına kadar tüm epistemik alanlarda aklı ön plana çıkardı. Epistemolojideki bu yaklaşım felsefi sisteminde mistik teorilere imkân tanımadı. İbn Ruşd sadece akla merkezî bir yer vermekle kalmadı aynı zamanda akıl (*burhān*) ehlini tüm diğer gruplardan üstün tuttu.[42]

Endülüs ve Batı

Endülüs'ün bilim ve felsefede ulaştığı bu seviye, Batılıların gözünden kaçmadı. On ikinci yüzyılda yaşayan Bathli Adelard, Müslüman hocalarının akılcı metotlarından övgüyle bahsetmekteydi. Aynı dönemde yaşayan Muhterem Peter (Peter the Venerable), Müslüman âlimlerin "zeki ve bilgili" ayrıca doğal ve beşerî bilimler alanında zengin kütüphaneleri bulunan kimseler olduğunu söylemekteydi.[43] Endülüs'te Arapçadan Latinceye tercümeler erken dönemlerde başlamakla birlikte felsefi eserlerin tercümesi daha geç dönemlerde gerçekleşti. Mesela onuncu yüzyılın ortalarından on ikinci yüzyılın ortalarına kadar olan dönemde yapılan tercümelerin çoğunluğu aritmetik ve astronomi alanındaydı. Bu tercümeler arasında felsefi eserlerin bulunmayışı felsefenin Endülüs'e geç gelişi ile açıklanmaktadır.[44]

Batı'da on birinci yüzyıldan itibaren Kilise kendini toparlamaya başlamıştı ve Kiliseye bağlı ilim adamları Hıristiyan topraklarda rahatça dolaşabiliyorlardı. Paris'te gelişmeye başlayan bir felsefeden bahsedilebilse de bu dönemin Hıristiyan âlimleri "Eflatun ve Aristo hakkında kulaktan dolma bilgilere sahipti ve 1100'lerin sonuna kadar ilk elden bilgi söz konusu değildi."[45] Fransa ile Kuzey İspanya'daki krallıklar arasındaki yakın ilişki ve Kilisenin bu bölgelere atadığı piskoposlar Endülüs'te tercüme faaliyetinin desteklenmesinde önemli rol oynadı. Tuleytula (Toleydo), Sarakusta, Berşelune (Barselona), Benblûne (Pamplona), Segovia ve Liyûn (Leon) önemli tercüme merkezleri hâline geldi. Tercümeler bazen Arapçadan Latinceye doğrudan, bazen de mahalli dil aracılığıyla yapılmaktaydı. Bu tercüme merkezlerinin arasında Tuleytula, diğerlerine naza-

[41] Irâkî, "el-İnsān", s. 14.
[42] Agm., s. 150.
[43] Halife II. Hakem, Kurtuba'da 400.000 cilt eserden oluşan bir kütüphane kurmuştu. Bu dönemde Avrupa'da zengin kütüphanelerdeki kitap sayısı bini geçmiyordu.
[44] Joseph Puig. "Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200)." Charles E. Butterworth ve Blake Anree Kessel (ed). *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Leiden: E.J. Brill, 1994), s. 8.
[45] Agm., s. 10.

ran daha aktifti.[46] Bu şehirde bir tercüme kurumunun olduğu yönündeki rivayetler doğru olmamakla birlikte, bu durum tercümelerin yoğun bir şekilde yapıldığının delili olarak alınmalıdır.

12. yüzyılda Arap filozofların eserleri Latinceye tercüme edilmeye başlanmıştı. Mütercimler arasında İbn Dâvûd (Avendauth), Dominicus Gundissalinus ve Toledo Archdeacon'u vardı. İlk tercüme edilen eserler arasında Kindî'nin *Risâle fî'l-'aḳl*'ı, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının giriş kısmı *Îsâgojî*, *Tabi'iyyât*'ın bazı bölümleri, *Kitâbu'n-nefs* Gazâlî'nin *Maḳāṣıdu'l-felâsife*'si, Fârâbî'nin *İḥṣa'u'l-'ulûm*'u, yine onun *Risâle fî'l-aḳl*'ı vardır.[47]

Bu dönemde yapılan tercümelerin Batı'da ortaya çıkardığı tablo iki noktada özetlenebilir:

a. Müslüman filozofların yorumladığı şekliyle yeni Eflatuncu düşüncenin etkisi ve

b. Batı'da mevcut Liberal Sanatların (*Liberal Arts*) geleneksel çerçevesini değiştiren ve geliştiren bir epistemoloji.[48] Özellikle bu ikinci kısımdaki etkinin izlerini takip ve tespit edebilmek daha zor olmakla birlikte diğerine kıyasla daha az önemli değildir.[49]

Mütercimler, ilk olarak teknik terimlerin Latinceye nasıl çevrileceği problemiyle karşılaştılar. Ellerindeki Hıristiyan ilahiyatıyla ilgili terminoloji, Arapça eserleri Latinceye aktarmada yeterli olmaktan çok uzaktı. Birkaç örnek verecek olursak, İbn Sînâ'nın *Şifâ*' adlı eserinin tercümesinde Gundissalinus tek bir Latince kelime *esse* ile tam 34 farklı Arapça terimi karşılamak zorunda kalmıştı.[50] Arapça *kāne*, *vucide*, *sāra*, *ḥadeṯe* ve diğer filler karşılarında *esse*'den başka bir muadil bulamadılar. Benzer şekilde İbn Sînâ'nın geçmişte sonsuzluğu ifade eden *ezelî*, gelecekte sonsuzluğu ifade eden *ebedî* ve mutlak öncesizliği ifade eden *ḳıdem* terimleri Gundissalinus tarafından tek bir Latince terimle, *aeternus* ile karşılanıyordu.[51]

Bu tercümelerin Batı düşüncesine katkısı sadece terimlerle sınırlı değildi. Ortaçağda Batı'da akıl teorileri Müslüman filozofların eserlerinin tercümesi sayesinde bilimsel bir yapıya kavuştu. On ikinci yüzyılda akıl üzerine yapılan tercümeler sayesinde kazanılan kavramlar arasında şunlar vardı: Kindî'nin *Risâle fî'l-'aḳl* adlı eserindeki fiil hâlindeki akıl, kuvve hâlindeki akıl, meleke hâlinde akıl ve zuhur hâlinde akıl; Fârâbî'nin *Risâle fî'l-'aḳl* adlı eserindeki altı ayrı mâ-

[46] Agm., s. 12.

[47] Tercümeler ve mütercimlerin listesi için bkz. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

[48] *Liberal Arts* ortaçağlarda Batı'da eğitim müfredatına verilen bir addır. 'Sanat' ortaçağ bağlamında 'disiplin' anlamına gelmektedir.

[49] Jolivet, "Arabic Inheritence", s. 117.

[50] Agm., s. 118.

[51] Nâdir de olsa bunun tersi durumlara da rastlanmaktadır. Mesela Müslüman filozoflar genelde semavi akıllar ile insani akıllar için aynı terimi, 'aklı', kullandılar. Latin tercümeler bu noktada semavi aklı *intelligentia* ile insani akılları ise *intellectus* terimleriyle karşılama eğilimindeydi.

nâda kullandığı akıl; yine İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-nefs* adlı eserlerindeki, kuvve, meleke, fiil hâlindeki akıllarla, müstefaz akıl. Müslüman filozofların akıl ve ruh hakkında geliştirdiği pek çok kavram ve teori ortaçağda Batı'da o kadar etkili olmuştur ki bu etkiyi, biz aradan çekilerek, Batılı çağdaş bir yazara söyletelim:

> Tüm bu [akılla ilgili] formüllerin, daha sonraki düşünce üzerindeki önemini ortaya koymak amacıyla şunu belirtmek durumundayız: Uzun bir süre söz konusu formüller, bu düşünceye temel terminoloji ve netice itibarıyla bir yapı sundu.[52]

Aslında bu husus bizzat mütercimler tarafından da takdir edilmekteydi. Gundissalinus, Arapça kitaplardan edindiği bilgilere dayanarak ruh üzerine yazdığı eserde şöyle demekteydi:

> Ruh hakkında filozofların eserlerinde bulduğum tüm akli delilleri dikkatlice topladım. Bu sayede, Yunan ve Arap kütüphanelerinde gizli kalması sebebiyle, daha önce Latin okuyucular tarafından bilinmeyen bir çalışma, şimdi, Tanrı'nın lütfuyla ve yoğun çabalar neticesinde, Latin dünyanın kullanımına sunulmuş oldu ki bu sayede ruhlarının selameti için ciddiyetle çalışan iman sahipleri, onun hakkında ne düşünülmesi gerektiği hususunda, artık sadece iman yoluyla değil aynı zamanda akıl yoluyla da bir bilgi elde edebilirler.[53]

Ortaçağlarda ruh hakkında geliştirilen tezlerde İbn Sînâ'nın etkisi olduğunda hemen hemen hiç şüphe yoktur. İhtilaf, bu tezlerin ana çerçevesini Augustin'in mi yoksa İbn Sînâ'nın mı oluşturduğu konusunda çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle ortaçağların ruh anlayışı Augustinci İbn Sinacılığa mı yoksa İbn Sinacı Augustinciliğe mi dayanır? Mesela Roland de Vaux on ikinci yüzyılda bir Latin İbn Sinacılığının olduğunu düşünmektedir. Etiene Gilson ise bunun arı bir Latin İbn Sinacılığından ziyade Augustinci İbn Sinacılık olduğu kanaatindedir. Jean Joivet ikisi arasında bir yorumu tercih etmektedir.[54]

On ikinci yüzyılda Endülüs'te yapılan tercümelerin Batı'da etkili olduğu diğer bir alan, bilimlerin sınıflandırılması ve buna dayalı olarak gelişen bilgi teorileridir. Bilindiği gibi, ortaçağda Batı'da bilimler, Yedi Liberal Sanat adı altında sınıflandırılmaktaydı: Bunlardan ilk üçünü (*Trivium*) gramer, retorik ve diyalektik, geriye kalan dördünü (*Quadrivium*) ise aritmetik, müzik, geometri ve astronomi oluşturuyordu. On ikinci yüzyılın sonlarına kadar hakim olan bu klasik sınıflandırma tıp, fizik, kimya vs. gibi pek çok bilim dalını dışta bırakmaktaydı. İki gruptan oluşan bu yedili ilimler tasnifi, yapılan tercümeler sayesinde yavaş yavaş değişti. Yukarıda adı geçen mütercim Gundissalinus *Bilimlerin Tasnifi* adlı eserine söz konusu sınıflandırmaya Müslüman âlimlerin geliştirdiği tıp ve istatistik gibi bilimleri de dahil etti. Aritmetik, tıp, astronomi ala-

[52] Jolivet, "Arabic Inheritence", s. 121.
[53] Agm., s. 142.
[54] Jolivet, "Arabic Inheritence", s. 145-147.

nında yapılan tercümeler sayesinde pek çok kavram tartışmaya açıldı. Bunlar arasında sebep, hareket, mekân, zaman, adet ve tür gibi önemli metafiziksel ve bilimsel pek çok kavram vardı.[55]

Bu tercümeler sayesinde Batı'da tabiat kavramının değişime uğradığını çok rahat söyleyebiliriz. Jolivet'e göre klasik tasnifin üzerine dayandığı felsefi düşünce bilimsel anlamda 'tabiat' kavramına kapalıydı; daha doğrusu o dönemin düşünürlerinin tabiat anlayışı 'çarpık' idi. Tamamen teorik olan bu tabiat anlayışına göre matematiksel bilimler soyut ve uygulamadan uzak bir şekilde anlaşılıyordu. Batılı bazı yazarların da belirttiği, astronomi, astroloji ve tıp alanında yazıp çizen düşünürlerin eserlerinden de görüleceği gibi, on ikinci yüzyıl sebeplilik ve düzeni içeren "seküler bir tabiat" düşüncesinin doğuşuna şahit oldu. Bu yeni düşüncenin yol açtığı diyalektik tartışmalar yeni kavramları ve perspektifleri ortaya çıkardı.[56]

İngiliz düşünür Bathlı Adelard on ikinci yüzyılda Batı'da Müslüman filozof ve âlimler hakkında oluşan izlenimlerini *Questiones Naturales* adlı eserinde güzel bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu eserinde Adelard yeğeni ile bir diyaloğa girer. Kitabın başında yeğeni ona "Doğu'ya yaptığı seyahati ve Arap ilimleri hakkında" edindiği bilgileri sorar.[57] O da söyleyeceği şeylerin "yeniliklere düşman kimselerin hoşuna gitmeyeceğini" belirterek söze başlar. Adelard'a göre yeğeni Batılı okulların yolundan, kendisi ise Arap okulların yolundan gitmiştir; Yeğeni, Batılı ilimlerde yetişmiş olması sebebiyle Arapların ilimlerini işe yaramaz olarak değerlendirmekte ve amcasının onları övmesine karşı çıkmaktadır. Adelard ise yeğeninin otoriteye bağlılığını aşağılamakta "sen, bir hayvanın gemiyle yönlendirildiği gibi otorite tarafından yönlendiriliyorsun" demektedir. Adelard ise Arap hocalarından "aklın rehberliği"nde ilimleri öğrenmiştir. Adelard'ın mesajı açıktır: O, aklı, otoritenin karşısına yerleştirmekte ve bilimsel meselelerde otoriteye değil akla itibar etmektedir. Ona göre akıl, Batı'da değil, Araplar arasında bulunabilir. Adelard'ın bu kanaati aslında o dönemin tüm mütercimleri tarafından paylaşılmaktaydı.[58] Adelard, İslam dünyasıyla Batı Hıristiyanlığı arasında bilimsel konularda içerik, düzey ve yöntem açısından var olan farkları samimiyetle ikrar etmekteydi

Endülüs'ün, Batı medeniyetinin oluşumuna etkisi, şüphesiz, on ikinci yüzyılla sınırlı değildir. Bu makalede sadece sıcak temasın akabindeki gelişmelere kısmen değindik. Daha sonraki yüzyıllarda bu etki giderek yayılmış ve Latin İbn Ruşdcülük akımında olduğu gibi ciddi entelektüel tartışmalara ve gelişmelere yol açmıştır. Müslümanların Batı medeniyetinin oluşumuna katkılarını araştıran "epistemik arkeoloji projesi" henüz emekleme aşamasındadır.

[55] Agm., s. 127.
[56] Agm., s. 128.
[57] Adelard burada ve diğer yerlerde 'Arap' terimini 'Müslüman' terimine tercih eder. Ortaçağlarda dinî hamaset göz önüne alındığında bu anlaşılır bir durumdur.
[58] Jolivet, "Arabic Inheritence", s. 134, dipnot 69.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 43-58

Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi

MEHMET AKİF KOÇ
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
koc@divinity.ankara.edu.tr

özet
İslam dünyasının hemen her tarafında yürütülen tefsir faaliyetlerinin ortak kuralları vardı. Müfessirlerin, yaşadıkları bölgelerde gerçekleşen olayların etkisi altında kalarak yaptıkları yorumlar ise tefsirlerinin önceliklerine işaret ediyordu. Endülüs geleneğinin müfessirleri de, faaliyetlerini Ehl-i Kitap ile mücadele zemininde yürütüyorlardı.

anahtar kelimeler
Endülüs, Tefsir, Cihad, İsrailiyat, Malikilik.

Giriş

Klasik tefsirleri konu edinen araştırmalarda, daha ziyade münferit olarak müfessirlerin, muayyen bir asrın veya neslin ya da belirli mezhep müntesiplerinin tefsir faaliyetleri incelenir. Tefsir geleneğinin en küçük parçaları üzerine odaklanan bu çalışmalar, daha kuşatıcı tetkiklere imkân sağlayabilir. Böylece, birbirinden kopuk gibi görünen araştırmalar, tefsirin mahiyeti konusunda bütünsel bakış açıları sunabilir. İşte, bu makale ile Endülüs'teki tefsir faaliyetlerine ilişkin böyle bir bakış açısına ulaşmayı hedefliyoruz.

1. Endülüs Tefsirciliğinin Arka Planı

1.1. Siyasi ve Kültürel Arka Plan

Endülüs ilimler tarihi hakkında doğru sözler söyleyebilmek için, bu bölgenin siyasi ve kültür tarihi gözden ırak tutulmamalıdır. Bu bölgenin tarihinde dinler arası ilişkiler ön plana çıkmaktadır. Gerçi Müslümanlar, başından beri diğer semavi dinlerin müntesipleriyle temas hâlindeydiler. Ancak, Müslümanları, Endülüs'te, Ehl-i Kitap ile girecekleri oldukça karmaşık bir ilişkiler ağı bekliyordu.

Bugünkü İspanya ve Portekiz'i içine alan İberya yarımadasındaki (Endülüs) Müslümanların siyasi varlığı, 92/711 yılından 897/1492 yılına kadar, 781 yıl sürdü. Bu zaman zarfında hâkimiyet sağlayan siyasi iktidarlar beş dönemde incelenebilir: 1. Valiler (96/715-139/756) 2. Endülüs Emevileri (139/756-422/1031) 3. Mülûku't-tavâif (422/1031-483/1090) 4. Murabıtlar-Muvahhitler (483/1090-646/1248) 5. Nasriler (646/1248-897/1492).[1]

Yukarıda zikri geçen sekiz asır boyunca Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki ilişki ağırlıklı olarak askerî idi. Her iki taraf uygun fırsatı yakaladığında birbiriyle savaşmıştır.[2] Diğer taraftan, onlar, tabii ki kültürel etkileşim içine girmişlerdir. Sözgelimi, taraflar giyim-kuşam konusunda birbirlerini etkilemişlerdir.[3] Müslümanlardan kiliseleri, Hıristiyanlardan camileri ziyaret edenler görülmüştür.[4] Daha dikkat çekici olan, akrabalık ilişkileridir. Endülüs Müslümanları yoğun bir şekilde Hıristiyan kadınlarla evlenmişlerdir.[5] Bu evlilikler en üst düzeyde bile gerçekleşmiştir.[6] "İlginçtir ki, Endülüs Emevileri emîrleri ve halifelerinin hemen hepsi, hür bir anneden değil de, ya İspanyol ya Berberî ya da Slav kökenli Saklebî cariye annelerden doğmaydı".[7] Buna karşılık, bazı Hıristiyan kralların Müslüman kadınlarla yaptığı evliliklere bile rastlanmıştır.[8]

Müslüman idareler güçlü olduklarında hem içeride hem de dışarıda cazibe merkezi hâline gelmişlerdir. Bu dönemlerde onların, kuzeydeki Hıristiyan idareler nezdindeki otoriteleri artmıştır.[9] İslamlaşma hareketinin belli bir ivme kazandığı Miladî 10. ve 11. yüzyıllar boyunca Endülüs'te Müslümanların idaresi altında yaşayan toplam 4 milyon Hıristiyan yerli halkın yarıdan fazlası Müslüman olmuştur.[10]

Hıristiyanların başlangıçtan beri takip ettikleri[11] Müslümanların tamamını bu bölgeden uzaklaştırma ve Endülüs kültürünün izlerini silme politikaları (*Reconquista*), 1609 yılında sonuç verdi.[12] Onların bu amaca ulaşmalarını kolaylaştıran birkaç unsurdan söz edilebilir: Her şeyden önce Müslümanların topraklarından elde edilecek ganimetler çok tahrik ediciydi.[13] Yine Müslüman emîrlerin arasın-

[1] Mehmet Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1997) XXXVI (233-254), s. 233.
[2] Lütfi Şeyban, *Reconquista -Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 73-5.
[3] Şeyban, *Reconquista*, s. 376-77.
[4] Şeyban, *Reconquista*, s. 368, 403-404.
[5] Şeyban, *Reconquista*, s. 356; Mehmet Özdemir, "Endülüs –Siyasî Tarih ve Teşkilât Bölümü", mad., *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI. (211-225) s. 217.
[6] Şeyban, *Reconquista*, s. 87.
[7] Şeyban, *Reconquista*, s. 354.
[8] Şeyban, *Reconquista*, s. 359.
[9] Mehmet Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde", s. 234.
[10] Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde", s. 240.
[11] Muḥammed 'Abdullāh 'İnān, *Nihāyetu'l-Endelus ve tārīḫu'l-'arabi'l-mutenaṣṣirīn*, Mektebetu'l-ḫancī, Kahire 1987, s. 19, 493, 504.
[12] Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde", s. 236.
[13] Şeyban, *Reconquista*, s. 328.

daki siyasi çekişmeler Hıristiyanların işini kolaylaştırıyordu.[14] Ayrıca, Müslümanların idaresi altında yaşayan Hıristiyanlar, sınırlardaki serbest giriş-çıkış hakkından yararlanarak kuzeydeki dindaşlarıyla buluşabiliyor; böylece, stratejik önemi haiz bilgiler kolaylıkla Müslümanların hasımlarına ulaşıyordu.[15]

Endülüs Yahudilerine gelince, onlar, ne Müslümanların ne de Hıristiyanların siyasi rakibiydiler. Onlar daha çok bürokratik mevkilerde, iktisadi ve tıbbi alanlarda itibar kazandılar.[16] Endülüs Yahudileri, siyasi konularda, genel olarak Müslümanlardan yana oldular.[17] Çünkü, Müslümanların bu bölgeye gelmelerinden önce, Hıristiyan Vizigotların yönetiminde çok fazla sıkıntı çekmişlerdi.[18]

Bu çoğulcu dinî yapı içinde Endülüs, birtakım kültürel özelliklerle temâyüz etti. Her şeyden önce Endülüs'te okuma yazma oranı çok yüksekti.[19] Doğu İslam dünyasına göre kadınlar daha kültürlü ve sosyal hayatın daha fazla içindeydiler.[20] Yine Endülüs, kendine özgü bir sanat zevki geliştirmişti.[21] "Endülüs İslam sanatının en önemlileri mimari sanatına ait olanlardır."[22] Bundan başka resim ve heykele duyulan kolektif ilgi dikkat çekiyordu.[23] Bütün bunlar, Endülüs'teki insanların, her alanda sınırsız özgürlük hakkından yararlandıkları sonucuna götürmemelidir. Sözgelimi, kelam ve felsefe, Maliki Endülüs âlimleri nazarında genel kabul görmedi.[24] Bu bölgedeki âlimlerin gerek İmam Mâlik'e (179/795) ve gerekse öğrencisi İbnu'l-Ḳāsım'a (191/807) muhalefet ettiği fıkhi konulardan bahsedilebilir.[25] Bu sebeple de İmam Mâlik'in öğretisinde önemli bir yer tutan *'amelu ehli Medîne* ilkesine mukabil *bi 'ameli ehli Ḳurṭuba* tabiri zuhur etmişti.[26] Ancak, Endülüslü âlimlerin çoğunluğu, Malikiliğin kelami ve felsefi tartışmalara müsamaha ile yaklaşmayan genel çizgisine sıkı sıkıya bağlıydılar.[27] Bu bağlılık sa-

[14] Şeyban, *Reconquista*, s. 334.
[15] Şeyban, *Reconquista*, s. 349.
[16] Şeyban, *Reconquista*, s. 331, 389.
[17] Şeyban, *Reconquista*, s. 345.
[18] Özdemir, "Endülüs Maddesi-Siyasî Tarih ve Teşkilat Bölümü", XI. 217.
[19] Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-İlim ve Kültür Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 11.
[20] Özdemir, "Endülüs Maddesi-Siyasî Tarih ve Teşkilat Bölümü", XI. 217; Şeyban, *Reconquista*, s. 400.
[21] A. Engin Beksaç, "Endülüs Maddesi-Sanat Bölümü", *DİA*. TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI. (225-232) s. 225, 229; Şeyban, *Reconquista*, s. 419.
[22] Beksaç, "Endülüs Maddesi-Sanat Bölümü", XI. 225.
[23] Beksaç, "Endülüs Maddesi-Sanat Bölümü", XI. 229.
[24] Özdemir, "Endülüs Maddesi-Siyasî Tarih ve Teşkilat Bölümü", XI. 221.
[25] Muṣṭafā el-Herūs, *el-Medrasetu'l-mālikiyyetu'l-Endelusiyye ilā nihāyeti'l-ḳarni's-sāliṣi'l-hicrī*, Vizāratu'l-evḳāf ve'ş-şu'ūni'l-İslāmiyye, Mağrib 1997, s. 290-301, 306-24. Mesela İmam Mâlik (179/795) bir arazinin, kendisinden elde edilen ürün karşılığı kiraya verilemeyeceğini düşündüğü hâlde (bkz. Saḥnūn b. Sa'īd, *el-Mudevvenetu'l-kubrā*, thk. Aḥmed 'Abdusselām, Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1994, III. 555-56.) Endülüs'te bu uygulama kaçınılmaz olmuştu. Maliki Endülüs âlimleri de toplu olarak bu uygulamayı onaylamışlardı. Bkz. Muṣṭafā el-Herūs, *el-Medrasetu'l-mālikiyyetu*, s. 298-99.
[26] Muṣṭafā el-Herūs, *el-Medrasetu'l-mālikiyyetu*, s. 280.
[27] Mehmet Özdemir, "Endülüs Maddesi-Siyasî Tarih ve Teşkilat Bölümü", XI. 221. Goldziher (1337/1921), Malikiliğin, İspanya Müslümanlarının geçmişine, karakterine ve siyasi duruşuna çok uygun düştüğü görüşündedir. Bkz. Ignaz Goldziher, "İspanya Arapları ve İslam", çev. İsmail Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar*, I (1986), sayı: 2, (48-62) s. 52-4.

dece mezhep taassubu ile izah edilebilecek bir temele de dayanmıyordu. Onlar, kendilerini, Maliki mezhebine sadakat konusundan önce düşünmeleri icap eden sosyo-politik bir gerçekliğin tehdidi altında buldular: Endülüs'te siyasi alanda Hıristiyanlarla ve dinî sahada da hem Hıristiyanlar hem de Yahudilerle sürdürülen mücadele gerçeğini yadsıyamazlardı. Dolayısıyla, Müslümanların düşünce birliğine büyük önem atfediyorlardı. Neticede, bu birliğe zarar vereceğini düşündükleri her girişimi/tartışmayı süratle bertaraf etmeye yöneldiler. Endülüs'te öne çıkan zındıklık suçlamalarının önde gelen sebepleri arasında bu çabayı görmek gerekir.[28] Sözgelimi, Endülüs tefsir hareketinin de öncülerinden sayılan Bakī b. Maḫled (276/889) zındıklıkla itham edilmişti. Bu itham ona, Doğu İslam dünyasındaki ihtilafları ve *el-Muvaṭṭa*'da yer almayan birçok hadisi Endülüs'e taşıması gerekçesiyle yöneltilmişti. Çünkü Endülüs âlimlerine göre, –belki de ihtilafları artıracağı için– *el-Muvaṭṭa'* dışındaki hadislere ihtiyaç yoktu.[29]

1.2. Doğulu Arka Plan: Doğu İslam Dünyasındaki Tefsirlerin Endülüs'e Nakli

İbn 'Abbās (68/687) tefsirinin en meşhur ravilerinden 'Alī b. Ebī Ṭalḥa'nın (143/760) tefsirini bizatihi İbn Ebī Ṭalḥa'dan dinleyen Mu'āviye b. Ebī Ṣāliḥ (158/774) Kurtuba kadılığı yapmıştır.[30] Bu tefsirin isnad zincirlerinde Mu'āviye b. Ebī Ṣāliḥ yer alır. Yine İbn 'Abbās tefsirinin zayıf ravilerinden Muḥammed b. es-Sā'ib el-Kelbī'nin (146/763) tefsiri 'Abdurraḥmān b. Sa'īd et-Temīmī (265/879) tarafından Endülüs'e getirilmiştir.[31]

Yukarıdaki konu başlığının okuyucuda meydana getireceği beklentiye cevap vermek hiç de zor değildir. Çünkü bu beklentiyi önemli oranda karşılayabilecek bir eser günümüze kadar ulaşmıştır: İbn Ḫayr el-İşbīlī el-Endelusī (575/1179) *Fehrese* isimli eserinde[32] 1040'tan fazla kitaptan bahseder. Endülüs'ün hemen hemen bütün şehirlerini dolaşan İbn Ḫayr, eserinde şeyhlerinden aldığı bu kitapların listesini hem de isnadlarıyla birlikte verir. Böylece, Doğu İslam dünyasındaki kitapların ne zaman ve kim tarafından Endülüs'e getirildiğini de öğrenme şansımız bulunmaktadır.[33] Bu kitaptaki en uzun bölümün başlığı ise *ẕikru mā raveytuhū 'an şuyūḫī raḥimehumullāhi mine'd-devāvīni'l-mu'ellefe fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*'dır ve isminden de anlaşılacağı üzere, tefsir ilminin kapsamına giren kitapları içerir.

[28] Endülüs'te 'zındıklık' suçlamaları konusunda bkz. Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüsü'nde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, (1998) XXXVIII, s. 195-224.

[29] eẕ-Ẕehebī, *Siyeru a'lāmi'n-nubelā'*, thk. Şu'ayb el-Arnavuṭ, Mu'essesetu'r-risāle, Beyrut 1985, XI-II. 286; Mehmet Özdemir, *Zındıklık Suçlamaları*, s. 212.

[30] en-Nubāhī, *Tārīḫu ḳuḍāti'l-Endelus*, Dāru'l-kātibi'l-Mışrī, Kahire 1948, s. 43.

[31] Ḳāḍī 'Iyāḍ, *Tertību'l-medārik ve taḳrību'l-mesālik li ma'rifeti a'lāmi meẕhebi Mālik*, thk. 'Abdulḳādir eş-Şaḥrāvī, Vizāratu'l-evḳāf ve'ş-şu'ūni'l-İslāmiyye, el-Memleketu'l-Mağribiyye 1983, IV. 263; Muṣṭafā el-Herūs, *el-Medrasetu'l-mālikiyyetu*, s. 347.

[32] Muḥammed b. Ḫayr, *Fehrese*, thk. Franciscu Codera-J. Ribera Tarrago, Mektebetu'l-muṯennā, Bağdat 1963.

[33] Franciscu Codera-J. Ribera Tarrago, "Muḳaddime", İbn Ḫayr, *Fehrese*, "k", "l".

Bu başlık altında toplam 101 kitap zikredilir.[34] Bu kitaplar arasında Yaḥyā b. Sellām'ın (200/816), 'Abdurrazzāḳ'ın (211/826), Nesā'ī'nin (303/915), Ṭaberī'nin (310/922) ve Ebū Bekr b. Naḳḳāş'ın, (351/962) *Kitābu tefsīri'l-ḳur'ān* başlığını taşıyan kitapları; yine Ebū 'Ubeyde'nin (210/825) *Kitābu'l-mecāz*'ı, İbn Ḳuteybe'nin (276/889) *Kitābu ğarībi'l-ḳur'ān*'ı, Ebū Dāvūd (275/888) ile Naḥḥās'ın (338/949) *Kitābu nāsiḫi'l-ḳur'ān ve mensūḫihī* ismini taşıyan eserleri ve Zeccāc'ın (311/923) *Kiṯābu ma'āni'l-ḳur'ān ve i'rābihī* adlı eseri vardır.[35]

İbn Ḫayr'ın *Fehrese*'sinden, elyazmaları elimizde olduğu hâlde henüz yayımlanmayan Sa'lebī'nin (427/1036) *el-Keşf ve'l-beyān 'an tefsīri'l-ḳur'ān* adlı hacimli tefsirinin Endülüs'e ulaştığını da öğreniyoruz. Ayrıca onun aracılığıyla, bu tefsirin Endülüs'te Muḥammed b. el-Velīd eṭ-Ṭurtūşī (520/1126) tarafından ihtisar edildiği bilgisini de ediniyoruz.[36]

Baḳī b. Maḫled el-Endelusī'nin (276/889) derlediği tefsiri, Ṭaberī'nin (310/922) tefsiri ile mukayese eden İbn Ḥazm (456/1064), Baḳī'in tefsirini Ṭaberī'ninki de dahil olmak üzere, tefsirlerin en güzeli olarak tavsif eder.[37] Ancak Endülüslü müfessirlerin de en önemli kaynağı hiç şüphesiz Ṭaberī'nin tefsiriydi. Muḥammed b. Aḥmed b. 'Abdirraḥmān et-Tucībī el-Endelusī (419/1028) Ṭaberī'nin tefsirinin bir muhtasarını yapmıştı.[38]

Yukarıda, İbn Ḫayr'ın (575/1179) eserinden seçerek isimlerini verdiğimiz kitaplar, bu eserdeki tefsir muhtevalı kitapların yalnızca küçük bir numunesini teşkil etmektedir. Bunun da ötesinde, tek başına İbn Ḫayr'ın, yaşadığı yörelerdeki irili ufaklı tüm tefsir kitaplarına ulaşabildiğini varsayamayız. Buna rağmen, sadece onun kitabının söz konusu tefsir bölümünü okuyan bir araştırmacının bile zihnini hiç yormadan varacağı sonuç açıktır: Endülüs tefsir faaliyetleri, yoğun bir biçimde Doğu İslam dünyasından beslenmiştir.

2. Endülüs Tefsirciliğinde Tefsir-Olgu İlişkisi

Endülüslüler yaşadıkları coğrafyanın cihad bölgesi olmasıyla övünürlerdi.[39] Hıristiyanlarla mücadele onların hayatlarının ayrılmaz bir parçasıydı. Bu sebeple cihad konusunda sürekli motivasyona ihtiyaçları vardı. Hiç şüphesiz âlimler kendilerini bu ihtiyacı gidermekle yükümlü hissediyorlardı. İbn Berracān el-Endelusī (536/1142) gibi mutasavvıf bir müfessir[40] bile, tefsirinde 'cihad' ve 'kıtâl'in

[34] İbn Ḫayr, *Fehrese*, s. 23-76.
[35] İbn Ḫayr, *Fehrese*, s. 47, 49, 54-59 66.
[36] İbn Ḫayr, *Fehrese*, s. 59.
[37] Aḥmed b. Muḥammed el-Maḳḳarī, *Nefḥu'ṭ-ṭīb min ğusni'l-Endelusi'r-raṭīb*, thk. İḥsān 'Abbās, Dāru ṣādir, Beyrut 1968, II. 519.
[38] Bu eser iki cilt hâlinde yayımlanmıştır: *Muḫtaṣār min tefsīri'l-imām eṭ-Ṭaberī*, thk. Muḥammed Ḥasen Ebū'l-'azm ez-Zefītī, el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-'âmme li'l-kitāb, Mısır 1980.
[39] 'Alī Muḥammed ez-Zubeyrī, *İbn Cuzeyy ve menhecuhū fī't-tefsīr*, Dāru'l-ḳalem, Dımeşḳ 1987, I. 127.
[40] Endülüs'teki zengin ve güçlü ailelerin gençleri eğlence, zevk ve sefaya düşünce, tepki olarak tasavvufi eğilimler hız kazanmıştır (Bkz. Ḫalīl 'Abdulḫalīm 'Abdurraḥīm es-Suyūṭī, *el-Cedelu'd-dīnī beyne'l-muslimīne ve ehli'l-kitāb bi'l-Endelus "İbn Ḥazm–el-Ḥazrecī"*, Dāru ḳubā, Kahire 2001, s.

çok belirgin ve sert ilkeleri üzerinde duruyordu.[41] Bunun da ötesinde, ona göre, Ehl-i Kitap ile girilecek bütün ilişkiler 'cihad' zemininde yürütülmeliydi.[42] Muḥyiddîn İbnu'l-'Arabî'ye (638/1240) de tesir eden İbn Berracân, 'Îsâ b. Meryem'in *Ye'cûc ve Me'cûc*'u yeneceği âna kadar cihad hükmünün bâkî kalacağı düşüncesindedir.[43] Ayrıca, İbn Berracân, sulh ve savaş konusundaki ayetler arasında bir *nesḫ* ilişkisi kuran müfessirleri de eleştirmektedir.[44] Ona göre, her iki durum değişkendir. Her devleti bağlayan yazılı kurallar vardır. 'Hâl' neyi gerek-

52-3; Endülüs'te tasavvuf konusunda bkz. Hamza Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1997, s. 8-9). İbn Cuzeyy el-Ğırnāṭī (741/1340) ve Ebû Ḥayyân el-Endelusî (745/1344) Kur'an lafzının açık delaleti sufi yorumlara kapı araladığında, bundan yararlanacaklarını belirtirler (Bkz. Ebû Ḥayyân *Tefsîru'l-baḥri'l-muḥîṭ*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdu'l-mevcûd-'Alî Muḥammed Mu'avviḍ, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993, I. 104; İbn Cuzeyy, *Kitâbu't-teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muḥammed 'Abdu'l-mun'im el-Yûnisî-İbrâhîm 'Aṭva 'Avḍ, Dâru'l-kutubi'l-ḥadîse, Kahire t.y., I. 13-4). İbn Cuzeyy hakkında araştırma yapan 'Alî Muḥammed, onun birtakım aşırı tasavvufi yorumlara tevessül ettiğini tespit etmiştir. (Bkz. 'Alî Muḥammed, *İbn Cuzeyy*, II. 935.) Hiç şüphesiz tasavvufi bakışla kaleme alınan önemli bir tefsir İbn Berracân'ınki idi. O, tefsirinin mukaddimesinde *ilhâm* üzerinde durmakla kalmaz irfan/tassavvuf okulunun çizgisini takip edeceğini açıkça gösteren şu ifadeyi serdeder: "Allah bir hikmete binaen kelamının tamamını zahir ve bütünüyle açık yapmadı." İbn Berracân, bu kısmı 'bâtıncı' yaklaşımına uygun olarak, ayetlerin bir bölümüne bâtını anlam yükler (bkz. Hamza Küçük, *İbn Berrecân*, s. 217). Yine o, yukarıdaki ifadesinde yer alan *ḥikmet* kelimesine açıklık getirmeye çalışır: Ona göre, Allah, (ancak) ciddi bir şekilde, bütün benliğiyle yönelenler Kur'an'ı (tam anlamıyla) kavrayabilsinler diye onu bütünüyle açık inzal etmemiştir (bkz. İbn Berracân, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Süleymaniye Kütüphanesi Reîsülküttap Bölümü, no: 30, 3b, 4b. İbn Berracân'ın *Şerḥu esmâ'illâhi'l-ḥusnâ* isimli kitabı 2000 yılında İspanya'da yayımlanmıştır: Purification de la Torre, el-Meclisu'l-a'lâ li'l-ebḥâṣi'l-İslâmiyye). İbn Berracân'dan sonra Muḥyiddîn İbnu'l-'Arabî el-Endelusî'ye (638/1240) isnat edilen tefsirde kısmi 'bâtıncı'lıktan, tamamen 'bâtıncı'lığa doğru bir kayış görüyoruz: "Allah Kur'an'da zahir ve bâtın mânâsı taşımayan bir ayet indirmemiştir." (Bkz. *Tefsîru İbnu'l-'Arabî*, y.y., 1291, I. 3.) Ancak, matbu nüshada bile İbnu'l-'Arabî'ye isnat edilen bu tefsir, aslında onun takipçisi meşhur bâtıni mutasavvıf Kemâluddîn 'Abdurrazzâḳ el-Kâşânî'ye (730/1329) aittir (Bkz. Muḥammed Raşîd Riḍâ, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-ḥakîm*, Dâru'l-fikr, Beyrut t.y., I. 18; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 267).

[41] İbn Berracân, *Tefsîr*, no: 30, 136a. İbn Berracân'ın tefsirinde, 30. Rûm suresinin başındaki ayetler hurufiliği ihsas eden birtakım işlemlere tâbi tutularak Kudüs'ün 583/1187 yılında fethedileceği sonucuna ulaşılmıştır (Bkz. İbn Berracân, *Tefsîr*, no: 31, 97a). Gerçekten de Kudüs 583/1187 tarihinde Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Haçlı ordularından geri alınmıştır. Bu tarih söz konusu tefsirin yazarı İbn Berracân'ın ölümünden (536/1142) 47 sene sonrasına tekabül etmektedir. Bu durum daha sonraki bazı eserlerde İbn Berracân'ın Kur'an'dan istihrac ettiği istikbale ait bir keşif olarak tasvir edilmektedir (Bkz. Muḥyiddîn İbnu'l-'Arabî, *el-Futûḥâtu'l-mekkiyye*, Mısır 1293, I. 75; İbnu'z-Zubeyr, *Kitâbu'ṣ-ṣilati'ṣ-ṣila*, tsh. Levi Provençal, Maṭbû'atu ma'hedi'l-'ulûmi'l-'ulyâ el-Mağribiyye, Rabat 1937, s. 187; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevḍû'âtu'l-'ulûm*, Dersa'âdet 1313, I. 561-62; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 132-133). Hamza Küçük, bu tefsirde hurufiliği ihsas eden bundan başka bir örnek bulunmadığını da özellikle belirtmektedir (Bkz. Hamza Küçük, *İbn Berrecân*, s. 21). Eğer elimizde İbn Berracân'ın tefsirinin Kudüs'ün fethinden önce istinsah edilen bir nüshası olsaydı, bu konuda nesnel bir sonuca ulaşılabilirdi. Sözgelimi, bizim kullandığımız nüshasının birinci cildinde, istinsah tarihi olarak Kudüs'ün fethinden yaklaşık bir asır sonrası, 667/1269 yılı verilmiştir.

[42] İbn Berracân, *Tefsîr*, no: 31, 93b.

[43] İbn Berracân, *Tefsîr*, no: 30, 136a.

[44] İbn Berracân, *Tefsîr*, no: 30, 135b.

tiriyorsa o icra edilmelidir. Barış gerektiğinde barış konulu ayetler, savaş gerektiğinde de savaş konulu ayetler işlerlik kazanır.[45] Görüldüğü gibi İbn Berracân, Endülüs'teki değişken yapıya çok uygun düşen bir kanaate ulaşmıştır. Gerçekten de Endülüs'te savaş ve barış, hayatın birbirini sürekli takip eden vazgeçilmez iki unsuruydu. Hatta, İbn Berracân'ın, *mensūḫ* ayetlerin sayısını alabildiğine azaltmaya çalışmasının[46] arkasında bu değişken yapının gereklerini düşünmek icap eder. Endülüs'ün gerçekleri onu, durumsal düşünmeye sevk etmiştir.[47]

İbn 'Aṭiyye el-Endelusī (546/1151) ve İbn Cuzeyy el-Ğırnāṭī (741/1340) müminlerin kâfirleri dost edinmesini yasaklayan bir ayeti[48] güncelleştirmeye çalışmışlar ve bu amaçla ayetin tefsirine *'āmmetun fī cemī'i'l-'aṣār* (bütün asırları kapsar) açıklamasını getirme ihtiyacı hissetmişlerdir.[49] Özellikle İbn 'Aṭiyye'de sebebi nüzûlü güncelleştirme/genelleştirme eğilimi, farklı konulara getirdiği yaklaşımlarda kendisini açıkça hissettirir.[50] Bu yaklaşımların, Endülüs'te Kur'an'ın etkisini canlı tutmaya matuf olduğunu düşünüyoruz.

İbn Berracân'ın (536/1142) 1. Fātiḥa suresinin 7. ayetini neden atladığını bilemiyoruz.[51] Belki de bu, tefsirin elyazmasını istinsah eden müstensihlerin dikkatsizliğinden kaynaklanmıştır. Ancak onun, *meṣeluhum ke meṣeli'lleẕī'stevḳade nāran...* (onların misali bir ateş yakan adamın misali gibidir...) şeklinde başlayan ayetin[52] medlûlü hakkında neden devraldığı tefsir geleneğine muhalefet ettiği tahmin edilebilir. Bu ayetin münafıklardan bahsettiği konusu hemen hemen müfessirlerin ortak kanaatidir. Ancak, İbn Berracân bu ayetin Yahudilerden bahsettiğini düşünmektedir.[53] Bir müfessir olarak Kur'an'ın Yahudilere karşı olumsuz bakışının zaten etkisi altında bulunan İbn Berracân, böylece, Endülüs'te Yahudilerle yaşanan dinî rekabet ortamında hasımlarına karşı bir hamle yapmayı ya da uyarıda bulunmayı tasarlamış olabilir.

Ebū Bekr İbnu'l-'Arabī el-Endelusī (543/1148), "dinde zorlama yoktur..." ayetinden[54] bahsederken, ayetin 'bâtıl'a zorlamayı çirkin gördüğünü, 'hak'a zorlamanın ise meşru olduğunu söylemektedir.[55] O, bununla herhâlde cihad olgusunu canlı tutmayı hedefliyordu. Onun neden bu kadar sert bir noktaya vardığını düşünürken içinde bulunduğu ortama dikkat etmek gerekir.

Endülüslü müfessirlerin 3. Âlu 'İmrân suresinin 28. ayeti bağlamında gündeme gelen 'takıye' kavramına yaklaşımları da dikkat çekicidir: İbn 'Aṭiyye (546/

[45] İbn Berracân, *Tefsīr*, no: 30, 136a.
[46] Küçük, *İbn Berrecân*, s. 70.
[47] İbn Berracân, *Tefsīr*, no: 30, 135b-36a.
[48] 3. Âlu 'İmrân, 28.
[49] İbn 'Aṭıyye, *el-Muḥarraru'l-vecīz fī tefsīri'l-kitābi'l-'azīz*, Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993, I. 419; İbn Cuzeyy, *Kitābu't-teshīl*, I. 185.
[50] İbn 'Aṭıyye, *el-Muḥarraru'l-vecīz*, mesela bkz. I. 199, 371.
[51] İbn Berracân, *Tefsīr*, no: 30, 16a.
[52] 2. Baḳara, 17.
[53] İbn Berracân, *Tefsīr*, no: 30, 23b.
[54] 2. Baḳara, 256.
[55] İbnu'l-'Arabī, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, I. 310-11.

1151), kâfirlerin Müslümanlara ait meskûn bölgeleri ele geçirmeleri durumunda 'takıye'den yararlanılabileceğini söyler.[56] İbn 'Aṭiyye'nin bu örneği hiç şüphesiz Endülüs'ün yakından tanıdığı bir olguya işaret ediyordu. İbnu'l-'Arabī (543/1148) ayetin kapsamını biraz genişleterek ele alır. O, bu ayet bağlamında zimmi kâtip edinmenin ve gayri müslim bir savaşçının Müslümanların yanında savaşabilmesinin meşruiyetini araştırır. Onun konuyla ilgili ifadeleri şöyle sona erer:

> Doğru olan Hz. Peygamber'in şu sözü gereği ğayr-i müslimlerden uzak durmaktır: "*İnnā lā neste'īnu bi muşrikin* [biz müşriklerden yardım istemeyiz.]"[57] Ben de derim ki, bunda (söz konusu iki durumda) somut bir fayda varsa (gayri müslimlerden yararlanmakta) bir beis yoktur.[58]

İbnu'l-'Arabī, bu yorumuyla, sadece, Endülüs'te var olan uygulamalara ters düşmemiş oluyordu. Yahudi devlet görevlileri ve Müslümanların yanında savaşan Hıristiyan askerler, zaten Endülüs'ün gerçekleriydi.[59]

Şimdi de İbnu'l-'Arabī'nin başka bir ayete getirdiği yoruma bakalım: O, "sana içki ve kumarı soruyorlar. De ki: Onlarda büyük bir günah ve insanlar için faydalar vardır. Ancak, günahları faydalarından daha çoktur..."[60] ayetinin tefsirinde içkinin faydaları ile iklim arasında bir ilgi kurar:

> İçkinin haram edildiği beldeler çorak ve sıcak beldelerdi. İçkinin zararı faydasından fazlaydı. İçki sadece, (tıbbi amaçla) doktorlara, (bunun dışında da) köylerde, ovalarda ve rutubetli yerlerde faydalıdır. Beden açısından bir faydası varsa da din bakımından zararı vardır. Allah ilmi gereği onu haram kıldı ve (bu şekilde) istediği gibi takdir etti. Onu (içkiyi) yaratan ve (içki konusunda) tasarrufta bulunan haram kılmıştır.[61]

İbnu'l-'Arabī bu ifadeleriyle sanki, "yağışlı ve Arabistan'dan daha soğuk olan Endülüs'te içkinin ne zararı olabilir?" şeklindeki muhtemel bir soruyu tartışmak istiyordu.

633/1236 yılında Kurtuba işgal edilince Mısır'a geçen ve vefat ettiği 671/1272 yılına kadar 38 yıl boyunca burada kalan Ḳurṭubī'nin tefsirinde hem Mısır hem de Endülüs'e dair atıflar bulunur. O, tefsirinin mukaddimesinde ısrarla Kur'an'ın para karşılığı ve usûlüne aykırı bir biçimde teğanni ile okunması üzerinde durur. Mısır'ın ismini de vererek Mısırlı kârîlerin yaptığı bu işi çirkin gördüğünü açıkça dile getirir.[62] Aynı şekilde, Mısır'daki, ölülerin arkasından *laḥn* ile Kur'an

[56] İbn 'Aṭıyye, *el-Muḥarraru'l-vecīz*, I. 420.

[57] Ebū Dāvūd, *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, "Kitābu'l-cihād", bab 153, hadis no: 2732; İbn Mâce, *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, "Kitābu'l-cihād", bab 27, hadis no: 2832.

[58] İbnu'l-'Arabī, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, I. 351.

[59] Emīn el-Ḫūlī, *Şilatu'l-islām bi ışlāḥi'l-Mesīḥiyye*, el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-'āmme li'l-kitāb, Kahire 1993, s. 22-3; Muḥammed 'Abdullāh 'Inān, *Nihāyetu'l-Endelus*, s. 80-81; Şeyban, *Reconquista*, s. 341-16, 364-65.

[60] 2. Bakara, 219.

[61] İbnu'l-'Arabī, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, I. 211.

[62] el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi'u li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1988, I. 15.

okuma âdetine karşı çıkar.[63] Yine Ḳurṭubī, tasavvuf erbabının önderlerine gösterdikleri aşırı hürmetten, Mısırlıların müneccimlere/medyumlara gitmesinden ve ilim ehlinin yozlaşmasından aşırı derecede rahatsızlık duymaktadır.[64]

Kurtuba'nın Hıristiyanlar tarafından işgali, Ḳurṭubī'nin hafızasında derin izler bırakmıştır. Sözgelimi, "Hoşunuza gitmese de savaş size farz edildi..." ve "O, size üstünüzden azap göndermeye kâdirdir..." ayetlerini[65] bir şekilde bu işgalle ilgilendirmiştir. Onun bu konuda ne kadar şiddetli hüzün duyduğunu şu cümlelerinden anlayabiliriz:

> Ben de derim ki: Endülüs beldelerinde görüldüğü gibi, bu kesin bir doğrudur. (Müslümanlar) cihadı terk ettiler, savaştan korktular ve sürekli kaçtılar. Bunun üzerine, düşman, beldeleri istilâ etti. (Bizleri) esir aldı, öldürdü. *Fe innā lillāhi ve innā ileyhi rāci'ūn.* Bütün bunlar, bizim yaptıklarımız yüzündendir.[66]

3. Endülüs Tefsirciliğinin Öncelikleri

Endülüs tefsiri üzerine hacimli bir çalışma yapan Muṣṭafā İbrāhīm el-Meşīnī, Endülüs tefsirciliğinin önemli bir özelliğini tespit etmiştir.[67] Buna göre, Endülüslü müfessirler, tefsirlerinin mukaddimelerinde eserlerinin mahiyetlerini belirleyen ilkeler vazederek büyük ölçüde bu ilkelere sadık kalmışlardır.[68] Bu tefsirleri konu edinen münferit çalışmalar da Meşīnī'yi doğrulamaktadır. Sözgelimi, Mekkī b. Ebī Ṭalib (437/1045),[69] Aḥmed b. İbrāhīm b. ez-Zubeyr el-Ġirnāṭī (708/1308), İbn Cuzeyy (741/1340) ve Ebū Ḥayyān (745/1344) tefsirlerini, mukaddimelerindeki ilkeleri göz önünde bulundurarak hazırlamışlardır.[70] İbn 'Aṭiyye (546/1151) de tefsirinde ele aldığı konuları bir bütünsellik içinde ve okuyucunun zihnini dağıtmayacak şekilde verir.[71] İbn Cuzeyy'in tefsirinin[72] nev-i şah-

[63] el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi'u li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, IV. 191; Ekrem Gülşen, *Kurtubî Tefsiri'nde Esbâb-ı Nüzûl* (yayımlanmamış doktora tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2002, s. 10.

[64] el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi'u li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, I. 202, IV. 4, VII. 13-4; Ekrem Gülşen, *Kurtubî Tefsiri'nde*, s. 9-11.

[65] 2. Baḳara, 216; 6. En'ām, 65.

[66] el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi'u li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, II. 28. Ayrıca bkz. IV. 8; Ekrem Gülşen, *Kurtubî Tefsiri'nde*, s. 5-6.

[67] Yunus Ekin de Endülüslü müfessirlerini tanıtan bir makale kaleme almıştır. Bkz. "Endülüs Tefsir Geleneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2001) 3, s. 247-266.

[68] Muṣṭafā İbrāhīm el-Meşīnī, *Medrasetu't-tefsīr fī'l-Endelus*, Mu'essesetu'r-risāle, Beyrut 1986, s. 722.

[69] Mekkī b. Ebī Ṭālib, tefsirde şeyhi olan Udfuvī'den (388/998) çok yararlanmıştır. Bkz. Aḥmed Hasen Ferḥat, *Mekkī b. Ebī Ṭalib*, s. 39, 58. Udfuvī hakkında bkz. 'Abdullāh b. 'Abdu'l-ġanī Kuḥaylān, *el-Udfuvī mufessiran ve taḥḳīḳu sūrati'l-Fātiḥa min tefsīrih* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Cāmi'atu'l-imām Muḥammed b. Su'ūd el-İslāmiyye, yy., 1406.

[70] Aḥmed Ḥasen Ferḥāt, *Mekkī b. Ebī Ṭālib ve tefsīru'l-ḳur'ān*, Dāru'l-furḳān, Ammân 1983, s. 99; Sa'īd el-Fellāḥ, "Muḳaddime", İbnu'z-Zubeyr, *Milāku't-te'vīli'l-ḳāṭı' bi ẕevi'l-ilḥādi ve't-ṭa'ṭīl fī tevcīhi'l-muteşābihi'l-lafẓi min āyi't-tenzīl*, thk. Sa'īd el-Fellāḥ, Dāru'l-ġarbi'l-islāmī, Beyrut 1983. I. 110; 'Alī Muḥammed ez-Zubeyrī, *İbn Cuzeyy*, II. 936; Ebū Ḥayyān, *Tefsīru'l-baḥri'l-muḥīṭ*, I. 110. Mahmut Kafes, Ebū Ḥayyān'ın tefsiri hakkında doktora tezi hazırlamıştır: *Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994.

[71] İbrāhīm 'Abdullāh Rufeyde, *en-Naḥv ve kutubu't-tefsīr*, ed-Dāru'l-cemāhīriyyetu li'n-neşri ve't-tevzī'i ve'l-i'lān, Libya 1990, II. 756.

[72] Günümüz tefsir uzmanlarının bile ismine çok fazla aşina olmadıkları İbn Cuzeyy'in, *el-Cemel* la-

sına münhasır bir özelliği daha vardır. Bu tefsir, bilindiği kadarıyla tefsir literatürünün iki mukaddimeli yegâne tefsiridir.[73] O, tefsirine başlarken iki mukaddime yazacağını özellikle belirtir.[74] Birinci mukaddimede çok veciz olarak tefsir tarihi, tefsir usûlü ve Kur'an ilimlerine dair bilinen konulara değinir. İkinci mukaddimede ise, Kur'an'da çok tekrarlanan kelimeleri ve anlamlarını alfabetik sıraya göre zikrederek açıklamalarda bulunur. İkinci mukaddimeyi yazış amacını da üç madde hâlinde özetler: 1. Okuyucunun bu kelimeleri derli toplu bir şekilde okuyabilmesi/öğrenebilmesi. 2. Kelimeler üzerinde yoğunlaşılan bu tür bir çalışmanın tefsir konuları arasında yer alıyor olması. (İbn Cuzeyy bununla herhâlde, *el-vucūh ve'n-neẓā'ir* ilmini kastediyor.) 3. Eserinin kısa, özlü ve tekrarlardan uzak bir görünüm taşıması.[75] Bütün bunlar Endülüslü müfessirlerin sistematik bir tefsir anlayışına sahip olduklarını göstermektedir.

3.1. İsrailiyat Karşıtlığı

Kur'an tefsirinde Ehl-i Kitap kaynaklı malzemeden yararlanma konusu başlangıçtan beri tartışılmıştır. Ancak İsmail Albayrak, 'İsrailiyat' kavramını ilk defa teknik anlamda kullanan müfessirin İbnu'l-'Arabī (543/1148) olduğunu söylemektedir.[76] İbnu'l-'Arabī'nin, tefsirin İsrailiyat ile en az buluşabileceği bir alanda, *aḥkāmu'l-ḳur'ān* sahasında söz söylerken bu kelimeyi kullanması ilginçtir.[77] Öyle anlaşılıyor ki, İsrailiyat malzemesinin tefsirde kullanılamayacağını vurgulayan ve büyük ölçüde de bu yöndeki kararına uygun davranan İbnu'l-'Arabī'nin, belirtilen malzemeye karşı aşırı duyarlılığı vardı.[78] Bu duyarlılık çoğu Endülüslü müfessir tarafından da paylaşılmıştır. Mesela Ebū Ḥayyān (745/1344) İsrailiyattan yararlanan müfessirleri eleştirmiştir.[79] Onun tefsiri bu malzemeyi en az içeren tefsirlerdendir.[80] İbn 'Aṭiyye de bir ayetin anlaşılması için gerekli olandan başka kıssa zikretmeyeceğini söylemektedir.[81] O, *Hārūt ve Mārūt* kıssasını anlatan ayeti[82] tefsir ederken, "bu hikâyeler bazı rivayetlerde artıyor, bazılarında azalıyor. (Fakat on-

kabıyla meşhur Suleymān b. 'Umar el-'Uceylī'yi (1204/1790) etkilediği, 'Uceylī'nin *el-Futūḥātu'l-ilāhiyye bi tavḍīḥi tefsīri'l-celāleyn li'd-deḳā'iḳi'l-ḫafiyye* (el-Maṭba'atu'l-ezheriyye, Mısır 1318) adlı *Celāleyn* tefsiri şerhinde bariz bir surette görülür. Bkz. 'Alī Muḥammed ez-Zubeyrī, *İbn Cuzeyy*, II. 944.

[73] 'Alī Muḥammed ez-Zubeyrī, *İbn Cuzeyy*, II. 881-82.

[74] İbn Cuzeyy, *Kitābu't-teshīl*, I. 5.

[75] İbn Cuzeyy, *Kitābu't-teshīl*, I. 25-6.

[76] Ismail Albayrak, *Qur'anic Narrative and Israīliyyāt in Western Scholarship and in Classical Exegesis* (yayımlanmamış doktora tezi), The University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies, May 2000, s. 126-27.

[77] İbnu'l-'Arabī, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, I. 23, 26, II. 819-20.

[78] Daha fazla bilgi için bkz. Muṣṭafā İbrāhīm el-Meşīnī, *İbnu'l-'Arabī el-mālikī el-işbīlī ve tefsīruhū aḥkāmi'l-ḳur'ān*, Dāru'l-cīl, Beyrut 1991, s. 378-384.

[79] Ebū Ḥayyān, *Tefsīru'l-baḥri'l-muḥīṭ*, I. 104.

[80] "Muḳaddime", Ebū Ḥayyān, *Tefsīru'l-baḥri'l-muḥīṭ*, I. 56-7; Ebū Şehbe, *el-İsrā'īliyyāt ve'l-mevḍū'āt fī kutubi't-tefsīr*, Mektebetu's-sunne, Kahire 1408, II. 140-41.

[81] İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecīz*, I. 34.

[82] 2. Bakara, 102.

ların) bir faydası yoktur. Bunun için onu (kıssayı) özetledim," demektedir.[83] Kurtubî (671/1272) ve İbn Cuzeyy (741/1340) ilke olarak İsrailiyatın aleyhinde bulunsalar da[84] bu malzemeden yararlanmışlardır.[85] Mekkî b. Ebî Ṭâlib (437/1045) ise, kendisinden sonraki Endülüslü müfessirlerin genel eğiliminin aksine bu malzemeyi rahatlıkla yararlanılabilir bir malzeme olarak görmüştür.[86]

Meşînî, Endülüslü olmayan müfessirlerin, tefsirlerinin mukaddimelerinde İsrailiyatı konu edinmediklerini, yani bir ilke belirlemediklerini, sadece ilgili rivayetler geldiğinde değerlendirme yaptıklarını belirtmektedir.[87] Anlaşıldığı kadarıyla, Endülüslü müfessirler, İsrailiyatın zararlı olduğu sonucuna Doğu İslam dünyasındaki meslektaşlarına oranla daha büyük bir ittifakla ve daha çabuk ulaşmışlardı.[88]

3.2. Arap Dili

Endülüs'te Kur'an, Arapça, sarf, nahiv ve yazı kurallarını önceleyen bir eğitim sistemi hâkimdi.[89] Ancak, İbnu'l-'Arabî el-İşbîlî (543/1148), müfessir olmasına rağmen, çocuk eğitiminin Kur'an öğretimiyle başlamasına karşı çıkarak, bu sıralamaya itiraz etmiştir. Ona göre, çocuklar hiçbir eğitim almadan Kur'an'ı anlamayacakları için, bu öğretim anlamsızdır. Önce fasih Arapça, yanında matematik, daha sonra şiir tedrisi yapılmalı, sonra Kur'an öğretimine geçilmelidir.[90] Öyle anlaşılıyor ki, Endülüs'te verilen eğitimde Arap dilinin özel bir yeri vardı. Bu, tabii ki tefsire de yansımıştır. İbn Berracân'ın (536/1142) tasavvufi karakterli tefsirinde işarî tefsir kadar lüğat ve nahiv tahlillerinin yer alması ilginçtir.[91] İbn 'Aṭiyye, ideal tefsirin unsurlarını saymaya şiir ve i'rab ile başlamıştır.[92]

[83] İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, I. 187. İbn 'Aṭiyye'nin İsrailiyat karşıtlığı hakkında bkz. İsmail Albayrak, *"İbn Atıyye ve Tefsiri:" el-Muharraru'l-Vecîz* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, s. 72.

[84] 'Alî Muḥammed ez-Zubeyrî, *İbn Cuzeyy*, I. 516, 865.

[85] Ahmet Durmuş, *Kurtubî ve Tefsirdeki Metodu* (yayımlanmamış lisans tezi), Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi, Ankara 1987, s. 53; 'Alî Muḥammed ez-Zubeyrî, *İbn Cuzeyy*, I. 476, 479. 'Alî Muḥammed, İbn Cuzeyy'in kullandığı İsrailî rivayetlerden bir kısmını çıkarmıştır. Bkz. *age.*, I. 481-516; Abdurrahman Elmalı, *İbn Cüzey el-Kelbî el-Ğırnâtî'nin Kitâbu't-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsirinin Tahlili*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Şanlıurfa 1998, s. 237.

[86] Aḥmed Hasen Ferḥat, *Mekkî b. Ebî Ṭalib*, s. 274-79.

[87] Muṣṭafâ İbrâhîm el-Meşînî, *Medrasetu't-tefsîr*, s. 828.

[88] Cevde Hilâl, "Muḳaddime", Muḥammed b. Aḥmed, *Muḫtaṣar min tefsîri'l-imâm eṭ-Ṭaberî*, I. 13-4; İsmail Albayrak, *"İbn Atıyye"*, s. 69.

[89] Muḥammed 'Abdulḥamîd 'Îsâ, *Târîḫu't-ta'lîm fî'l-Endelus*, Dâru'l-fikri'l-'arabî, Kahire 1982, s. 235-36; Muṣṭafâ el-Herûs, *el-Medrasetu'l-mâlikiyyetu*, s. 328-30. Endülüslü dil bilginleri önceleri Doğu İslam dünyasını taklit etmişlerdir. Ancak daha sonraları müstakil bir dil mektebi kurmuşlardır. Bkz. Nizamettin Parlak, *Endülüs Dil Mektebi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1988, s. 11, 114-15.

[90] İbn Ḫaldûn, *Muḳaddimetu İbn Ḫaldûn*, Dâru iḥyâ'i't-turâṣi'l-'arabî, Beyrut t.y., s. 539; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-İlim ve Kültür Tarihi*, s. 2. Daha fazla bilgi için bkz. Muḥammed 'Abdulḥamîd 'Îsâ, *Târîḫu't-ta'lîm fî'l-Endelus*, s. 238-40.

[91] Küçük, *İbn Berrecân*, s. 159, 248.

[92] İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, I. 40.

Kur'an'ın i'rabı konusunda sadece Endülüs tefsir hareketinin değil, bilindiği kadarıyla bütün tefsir tarihinin en önde gelen kaynaklarından biri, şüphesiz Ebû Ḥayyān'ın (745/1344) tefsiridir.[93] Mukaddimesinde zikrettiği ve tefsirinde üzerinde durmayı amaçladığı başlıklardan çoğu, doğrudan Arapça ile ilgilidir.[94] Bu konuda o kadar heyecanlıdır ki, "Kur'an'ın tehaddisi ve Arapça ilgisi" bağlamında Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasındaki entelektüel tartışmaya medar olan *ṣarfe* nazariyesinden bahsetmek için 2. Bakara suresinin 23-24. ayetlerini[95] bekleyememiştir.[96] *Ṣarfe*'ye, ayrıntıya düşmeyi de göze alarak tefsirinin mukaddimesinde yer vermiştir. Ebû Ḥayyān'ın tefsirindeki kılı kırk yaran çoğu dil tahlili, günümüz tefsir mütehassıslarını bile bu tahlillerin gerekliliği konusunda şüpheye düşürebilir. Ancak, onun, tefsirini hangi şartlar altında nasıl bir hâleti ruhiye içinde kaleme aldığını bilemiyoruz. Şüphesiz ki, uzun zaman önce yaşayan bir müfessiri ve tefsirini eleştirirken, anakronizme düşme tehlikesi her zaman muhtemeldir.

Şiir alanında da ün kazanan İbn Cuzeyy (741/1340) birçok Endülüslü müfessir gibi tefsirinde sarf, nahiv ve dil tahlillerine ağırlık verir.[97] O, tefsirine yazdığı ikinci mukaddimede yalnızca Kur'an'da zikri çok geçen kelimelerin anlamları üzerinde durmaz, aynı zamanda bu kelimelerin gramer yapıları hakkında da bilgi aktarır.[98]

Ebû Ḥayyān, Sîbeveyh'in (180/796) *el-Kitāb*'ını hocası Endülüslü müfessir Aḥmed b. İbrāhîm b. ez-Zubeyr el-Ğırnāṭî'den (708/1308) aldığını kaydetmektedir.[99] İbn Cuzeyy'in de hocası olan İbnu'z-Zubeyr, tefsire dair önemli bir eser bırakmıştır.[100] Eserinde *muteşābihātu'l-ḳur'ān* ve Kur'an'daki tekrarları konu edinen İbnu'z-Zubeyr, kendinden önce aynı türde bir eser yazan el-Ḫaṭîb el-

[93] Ezher Üniversitesi tefsir profesörlerinden 'Abdulḥayy Faramāvî daha iddialıdır. Ona göre, bu alandaki en önemli eser Ebû Ḥayyān'ın tefsiridir. Bkz. 'Abdulḥayy Faramāvî, "Takdîm", Ebû Ḥayyān, *Tefsīru'l-baḥri'l-muḥīṭ*, I. 3; ayrıca bkz. İbrāhîm 'Abdullāh Rufeyde, *en-Naḥv*, II. 906, 908.

[94] Ebû Ḥayyān, *Tefsīru'l-baḥri'l-muḥīṭ*, I. 103. Türkçenin gramerine dair eser yazan Ebû Ḥayyān, herhâlde, genel olarak dil çalışmalarına ilgi duymaktaydı: Ebû Ḥayyān, *Kitābu'l-idrāk li lisāni'l-etrāk*, thk. Ahmet Caferoğlu, İstanbul Evkaf Matbaası, İstanbul 1931. (Yunus Ekin, "Endülüs Tefsir Geleneği", III. s. 263.)

[95] Fâtiḥa-Nās türü tefsir yazmayı amaçlayan bir müfessirin ilk karşılaşacağı *teḥaddî* ayeti budur. Bu sebeple de doğal olan bir müfessirin *ṣarfe* nazariyesini en erken bu ayetin tefsirinde zikretmesidir.

[96] Ebû Ḥayyān, *Tefsīru'l-baḥri'l-muḥīṭ*, I. 110. Naẓẓām (231/845) başta olmak üzere, özellikle ilk Mutezili âlimler, Kur'an metninin insanüstü mucizevi bir özellik taşımadığını düşünmektedir. Onlar, Kur'an'ın *teḥaddî*'sini ve bir benzerinin yazılamayışını Allah'ın dolaylı müdahalesi ile açıklamaktadırlar. İşte *ṣarfe* (*ṣarafallāhu'n-nāse 'an ityāni miṯlihî-ḳur'āni*) Mutezilenin bütün bu yaklaşımlarını ifade eden anahtar bir kavramdır. Bkz. Mehmet Akif Koç, "Kur'ân'ın İ'câzında Sarfe Nazariyesi", *Yeni Ümit*, (1998) sayı: 39, s. 19-25; Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife*t, (2003), III, s. 185-218.

[97] 'Alî Muḥammed ez-Zubeyrî, *İbn Cuzeyy*, II. 624, 928; Abdurrahman Elmalı, *İbn Cüzey el-Kelbî*, s. 131-32, 139, 144-45.

[98] İbn Cuzeyy, *Kitābu't-teshîl*, I. 26-51.

[99] Ebû Ḥayyān, *Tefsīru'l-baḥri'l-muḥīṭ*, I. 106-107.

[100] *Milāku't-te'vîli'l-ḳāṭı' bi ẕevi'l-ilḥādi ve't-ta'ṭîl fî tevcîhi'l-muteşābihi'l-laf̣zi min āyi't-tenzîl*. İbnu'z-Zubeyr'in bu eserinden başka *Kitābu'ṣ-ṣilati'ṣila* isimli eseri matbudur. Her iki eserden de daha önce yararlanmıştık.

İskâfî'yi (421/1030) zikrederek onun eksik bıraktığı noktaları tamamlayacağını belirtmektedir.[101]

3.3. Kıraat

Kıraat ilmi Endülüs'te en fazla itibar gören ilim dallarından biriydi. Muvahhitler döneminde (541/1146-646/1248) siyasi irade, kıraat ilmi ile uğraşanları ödüllendiriyordu.[102] Hatta bir dönem Endülüs, İslam dünyasında kıraat öğretiminin merkezi hâline gelmişti.[103] Bugün, kıraat alanındaki en önemli eserlerden kabul edilen *Kitâbu't-teysîr fî'l-ḳırâ'âti's-seb'a*'ın[104] müellifi Ebû 'Amr ed-Dânî'nin (444/1052) Endülüslü olduğunu hatırlatmakta yarar görüyoruz.

Zerkeşî (794/1392) ve Suyûtî (911/1505), tefsir usûlü kitaplarında Mekkî b. Ebî Ṭalib'ten (437/1045) en fazla kıraat konusunda nakilde bulunur.[105] İbn Berracân'ın (536/1142) yoğun kıraat tahlilleri içeren tefsiri, onun kıraat ilmine özel bir ilgi duyduğunu göstermektedir.[106] İbn 'Aṭiyye (546/1151), tefsirinin mukaddimesinde bütün kıraatleri vereceğini zikreder.[107] O, dönemine kadar kıraat ilminin ıstılahları belirginleştiği için, Ṭaberî'den (310/922) farklı olarak yerleşik kavramları kullanır.[108]

Ebû Ḥayyân (745/1344), tıpkı İbn 'Aṭiyye gibi alabildiğine geniş kıraat bilgisi sunmuştur.[109] Yine Ḳurṭubî'nin (671/1272) bir kelime üzerindeki *ṣaḥîḥ* ve *şâẕ* bütün kıraatleri verip, bu kıraatlere göre ortaya çıkan anlamları sansüre

[101] İbnu'z-Zubeyr, *Milâku't-te'vîl*, I. 146-47. el-Ḫaṭîb el-İskâfî'nin bu eseri muhtelif zamanlarda yayımlanmıştır. Ulaşabildiğimiz en eski baskısı: *Kitâbu durrati't-tenzîl ve ġurrati't-te'vîl*, Maṭba'atu's-sa'âde, Mısır 1908. Bu eser Kâtib Çelebi (1067/1657) tarafından yanlışlıkla Faḫruddîn er-Râzî'ye (606/1209) isnat edilmiştir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'ẕ-ẓunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, Maarif Matbaası, 1941, I. 739; İbnu'z-Zubeyr, *Milâku't-te'vîl*, I. 106, 146 (3 nolu dipnot).

[102] Yûsuf b. 'Alî, *el-Ḥayâtu'l-'ilmiyye fî'l-Endelus fî 'aṣri'l-muvaḥḥidîn*, Maṭbû'âtu mektebeti'l-melik 'Abdi'l-'azîz el-'âmme, Riyad 1995, s. 212-18.

[103] Parlak, *Endülüs Dil Mektebi*, s. 16.

[104] Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1996.

[105] Aḥmed Ḥasen Ferḥat, *Mekkî b. Ebî Ṭalib*, s. 509, 549. Mekkî b. Ebî Ṭâlib'in kıraatlere bakışı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, Ankara 2002, s. 164-67. Mekkî b. Ebî Ṭalib'in kıraat konusundaki yayımlanmış eserleri şunlardır: *el-İbâne 'an me'âni'l-ḳırâ'ât*, Dâru'l-Me'mûn li't-turâṯ, Dımeşk 1979 (Bu eser Türkçeye çevrilmiştir: çev. Fatih Çollak, Üsküdar Yayınevi, İstanbul 2003); *el-Keşf 'an vucûhi'l-ḳırâ'ât*, thk. Muḥyiddîn Ramaḍân, Mu'essesetu'r-risâle, Beyrut 1984; *er-Ri'âye li tecvîdi'l-ḳırâ'a ve taḥḳîḳi lafẓı't-tilâve*, thk. Aḥmed Ḥasen Ferḥat, Dâru 'ammâr, Amman 1984; *Muşkilu i'râbi'l-ḳur'ân*, thk. Ḥâtim Ṣâliḥ Ḍâmin, Mu'essesetu'r-risâle, Beyrut 1987.

[106] İbn Berracân 700 civarındaki ayetin tefsirinde kıraat değerlendirmeleri yapmıştır. Bkz. Küçük, *İbn Berrecân*, s. 152.

[107] İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, I. 34. İbn 'Aṭiyye'nin kıraatlere bakışı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s.172-74.

[108] İbrâhîm 'Abdullâh Rufeyde, *en-Naḥv*, II. 775.

[109] "Muḳaddime", Ebû Ḥayyân, *Tefsîru'l-baḥri'l-muḥîṭ*, I. 77; İbrâhîm 'Abdullâh Rufeyde, *en-Naḥv*, II. 931. Ebû Ḥayyân'ın kıraatlere bakışı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s.186-89.

tâbi tutmadan zikretmesi, araştırmacıların dikkatini çekmiştir.[110] Burada, kuzey Afrikalı olmasına rağmen hayatının son on senesini Endülüs'te geçiren Aḥmed b. 'Ammâr el-Mehdevî'yi (440/1048) zikretmek istiyoruz. Kendisinden sonraki çoğu Endülüslü müfessire kaynaklık eden Mehdevî,[111] esas itibarıyla kıraat uzmanıydı.[112] Nitekim, yukarıda zikri geçen Dânî (444/1052), Mehdevî'nin kıraatle ilgili yaklaşımlarını dikkate alarak bir reddiye yazma ihtiyacı hissetmiştir.[113] Mehdevî'nin *et-Tafṣîlu'l-câmi' li 'ulûmi't-tenzîl* isimli hacimli tefsirinin yalnızca küçük bir kısmı günümüze ulaşmışsa da, bu eserini özetlediği *et-Taḥṣîl li fevâ'idi't-tafṣîl* adlı tefsiri elimizdedir ve yayımlanmayı beklemektedir.[114]

Sonuç ve Değerlendirme

İbn Ḫayr'ın (575/1179) *Fehrese*'si gibi İbn 'Aṭiyye'nin (546/1151) *Fihris*'ini inceleyen bir araştırmacı da, Endülüs âlimlerinin Doğu İslam dünyasındaki eserlerden büyük oranda haberdar olduklarını hemen fark eder.[115] Şüphesiz bu iletişimde *riḥle*'ler büyük rol oynamıştır. Endülüs'teki gerek dahilî rihleler gerekse İslam dünyasının en ücra bölgelerine kadar uzanan haricî rihleler, Endülüs'teki canlı ilmî faaliyetlerin göstergesidir.[116] Bütün İslam dünyasından İslam dininin neş'et ettiği istikâmete doğru yoğunlaşan rihleler tabii olarak 'merkez' vasfını haiz bulunan Doğu İslam dünyasının bu vasfını pekiştiriyordu. Endülüs de birçok açıdan Doğu İslam âlemini takip etmiştir.[117] Endülüslü âlimler Doğu İslam dünyasındaki kitapları Endülüs'e getirmek için büyük gayret sarf etmişlerdir.[118] Bütün bunlara rağmen, çağdaş İslam mütefekkirlerinden Câbirî, Endülüs'teki ilmî yapılanmayı her ne dense Doğu İslam âlemindeki kökenlerinden bağımsız olarak takdim etmeye özen göstermiştir.[119]

[110] Norman Colder, "Tafsîr from Ṭabarî to Ibn Kathîr", *Approaches to the Qur'ân*, Ed. By Gr. Hawting and 'Abdu'l-Kader A. Shaareef, London-Newyork 1993, (101-140), s.102-103, 108; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s.186.

[111] Aslan Habibov, *Ebu'l-Abbas Ahmet b. Ammar el-Mehdevi, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2003, s. 20-1.

[112] Mehdevî'nin şu eserleri yayımlanmıştır: "Kitâbu beyâni's-sebebi'l-mûcibi li'ḫtilâfi'l-ḳırâ'ât ve keşrati't-ṭuruḳı ve'r-rivâyât", *Erba'atu kutub fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, thk. Ḥâtim Ṣâliḥ eḍ-Ḍâmin, 'Âlemu'l-kutub, Beyrut 1998; *Şerḥu'l-hidâye*, Ḥâzim Sa'îd Ḥaydar, Mektebetu'r-ruşd, Riyad 1415; *Kitâbu ẓâ'âti'l-ḳur'âni'l-kerîm*, thk. Muḥammed Sa'îd el-Mevlevî, Dâru'l-fikri'l-mu'âṣır, Beyrut 1991.

[113] Abdurrahman Çetin, "Dânî" mad., *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII. (459-61), s. 460; Aslan Habibov, *Ebu'l-Abbas*, s. 18, 143.

[114] Aslan Habibov, *Ebu'l-Abbas*, s. 32.

[115] İbn 'Aṭiyye, *Fihrisu İbn 'Aṭiyye*, thk. Muḥammed Ebû'l-Erfân-Muḥammed ez-Zâhî, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1983; mesela bkz. s. 181-87.

[116] Yûsuf b. 'Alî, *el-Ḥayâtu'l-'ilmiyye*, s. 54-60.

[117] Özdemir, "Endülüs'te Zındıklık Suçlamaları", s. 196; İbrâhîm 'Abdullâh Rufeyde, *en-Naḥv*, II. 759-60, 63; Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 118-20.

[118] Yûsuf b. 'Alî, *el-Ḥayâtu'l-'ilmiyye*, s. 126-28. Yine, Endülüslülerin, Hıristiyanların eline geçen topraklarda kalan kitaplarını geri almak için harcadıkları çabalar, bu bölge insanlarının kitaba olan düşkünlüklerini göstermesi bakımından kayda değerdir. Bkz. *age*., s. 128-29.

[119] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 667, 685-86, 690-91, 701-702.

Endülüs ile Doğu İslam dünyası arasındaki ilişki sadece ilmî bir zeminde yürümüyordu. İki bölge arasında sanat alanında da bir etkileşim vardı. Sözgelimi, Hicrî 5. asırda Afrika'da erkek ve kadın şarkıcıların sayısı artınca onlardan birçoğu geçimlerini sağlamak amacıyla göç ettiler. Bir kısmı Mısır, Şam, Irak bölgelerine geçerken, bir kısmı da Endülüs'e yöneldi.[120]

Endülüs'teki ilmî hayatın akışını Ehl-i Kitap ile mücadele etkiliyordu.[121] Muḥammed 'Abdulvehhāb Ḫallāf şu tespiti yapmaktadır: "Endülüs'te Maliki mezhebine ısrarla tutunmanın ve bid'at ehline karşı yürütülen sert uygulamaların arkasında bir sebep daha vardır. O da kuzeydeki Hıristiyanlarla sürekli mücadele hâlinde olmaktır. Endülüs'te birliği sağlayarak Hıristiyanlar karşısında güçlü kalabilmek için böyle bir yol tercih edilmiştir."[122] Bu bölgede Müslümanlar arası birlik ruhunu korumak amacıyla birçok eser kaleme alınmıştır.[123] Yine Endülüs'te Doğu İslam dünyasına oranla Yahudilerle de çetin bir dinî rekabet yaşanmıştır. Çünkü bu bölgede büyük bir Yahudi kültür birikimi bulunuyordu.[124] Endülüs âlimlerinin Ehl-i Kitaba karşı yazdığı reddiyeler bu mücadelenin ne denli ciddi cereyan ettiği hakkında yeterince fikir vermektedir. Hatta bu reddiyeler Doğu İslam dünyasındaki âlimleri bile etkilemiştir. Sözgelimi, İbn Ebī 'Ubeyde el-Ḫazrecī'nin (582/1186) el-Ḳarāfī (684/1285) üzerinde belirgin bir tesiri olmuştur.[125] Bilindiği kadarıyla, Endülüs'te İbn Ḥazm (456/1064), Ebū'l-Velīd el-Bācī (474/1081), İbn Ebī 'Ubeyde el-Ḫazrecī, İbn Ruşd (595/1199) ve Kurtubalı meçhul bir şahıs Ehl-i Kitaba reddiye yazmışlardır.[126]

[120] Ḥasen Ḥuseynī 'Abdu'l-vehhāb, *Varaḳāt 'ani'l-ḥaḍārati'l-'arabiyyeti bi ifrīḳiyyeti't-Tūnisiyye*, Mektebetu'l-menār, Tunus 1966, II. 224.

[121] Endülüs günlük hayatında cereyan eden Müslüman-zimmi ilişkilerindeki sınıfsal ayırımlar için bkz. Mustafa Hizmetli, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002, s. 148-50.

[122] 'Īsā b. Sehl el-Endelusī, *Selāşu veşā'iḳ fī muḥārabeti'l-elvā' ve'l-bida' fī'l-Endelus musteḫracen min maḫṭūṭāti'l-aḥkāmi'l-kubrā li'l-ḳāḍī Ebī'l-Eşbağ 'Īsā b. Sehl el-Endelusī (486/1093)*, thk. Muḥammed 'Abdulvehhāb Ḫallāf, Kahire 1981, s. 53, 107.

[123] Fāyiz 'Abdu'n-nebī el-Ḳaysī, *Edebu'r-rasā'il fī'l-Endelus fī'l-ḳarni'l-ḫāmisi'l-hicrī*, Ammân 1989, s. 158-62, 177-81.

[124] Ḫalīl 'Abdulḥalīm 'Abdurraḥīm es-Suyūṭī, *el-Cedelu'd-dīnī*, s. 75-86, 284. Ehl-i Kitap ile temas sadece Endülüs'teki ilmî faaliyetleri etkilememiştir. Dimitri Gutas, ilk Abbasi dönemindeki tercüme faaliyetlerine ilişkin dikkat çekici bir yorum yapmaktadır: Halife Mehdī (169/785), Aristoteles'in *Topica* isimli kitabının Arapçaya çevrilmesini sağladı. Bu kitap okunması zor bir kitaptır ve cedel sanatının inceliklerini anlatır. Acaba o, neden çeviri hareketinin hemen başında Arapçaya kazandırılmıştır? Çünkü siyasi iktidarın, Müslüman olmayanları ihtidaya, Müslümanların tamamını da onay verdiği din anlayışına ikna etme emeli vardı. Söz konusu kitap da 'ikna' sanatının inceliklerini öğretiyordu. Bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfi Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s. 66-73.

[125] Ḫalīl 'Abdulḥalīm 'Abdurraḥīm es-Suyūṭī, *el-Cedelu'd-dīnī*, s. 265-70, 285. Ḳarāfī'nin el-Ḫazrecī'den etkilenerek yazdığı eser: *el-Ecvibetu'l-fāḫira 'ani'l-es'ileti'l-fācira*, Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1986.

[126] Ḫalīl 'Abdulḥalīm 'Abdurraḥīm es-Suyūṭī, *el-Cedelu'd-dīnī*, s. 86-93. Brockelmann (1375/1956), Kurtubalı bu şahsı meşhur müfessir Ḳurṭubī (671/1272) olarak tanıtmaktadır. Bkz. *GAL*, Leiden 1937, S I. 737. Ancak, Ḫālid 'Abdulḥalīm buna karşı çıkarak, bu şahsın meçhul olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ḫalīl 'Abdulḥalīm 'Abdurraḥīm es-Suyūṭī, *el-Cedelu'd-dīnī*, s. 91. Onun 1980 yılında yayımlanan kitabının üzerinde de müfessir Ḳurṭubī'nin ismi yazılıdır: el-Ḳurṭubī, *el-İ'lām bi*

Ehl-i Kitap ile yürütülen mücadele, yalnızca bu mücadeleyi doğrudan yansıtan eserlerin yazılmasına sebebiyet vermiyor, aynı zamanda farklı alanlarda yazılan eserlerin karakterlerini de belirleyebiliyordu. Mesela, kendisi de cihada katılan müfessir İbnu'z-Zubeyr (708/1308), *Sebîlu'r-raşâd fî faḍli'l-cihâd* isimli eseriyle açıkça cihada özendirirken, diğer taraftan bu araştırmada daha önce zikri geçen *Milâku't-te'vîli'l-ḳâṭı' bi ẕevi'l-ilḥâdi ve't-ta'ṭîl fî tevcîhi'l-muteşâbihi'l-lafẓi min âyi't-tenzîl* ile de Kur'an'daki tekrarlar ve müteşabihat konusundaki şüpheleri izale etmeyi amaç edinerek düşünce birliğini muhafazaya çalışıyordu.[127] Yani aslında her iki eser de tepkisel saiklerle kaleme alınmıştı.

Endülüslü müfessirlerin önceliklerini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. İslam âleminin diğer bölgelerine göre Ehl-i Kitap ile daha çetin bir mücadele yürüten Endülüslü müfessirler, tabii ki doğudaki meslektaşlarına oranla daha sıkı İsrailiyat karşıtları hâline dönüştüler. Çünkü onların İsrailiyattan yararlanmaları bir bakıma, en temel kaynaklarını (Kur'an) yorumlarken bile rakiplerine muhtaç olmaları anlamına geliyordu. Diğer taraftan, Arapça ve kıraat alanlarında çok titiz davrandılar. Çünkü Arapçanın öz diyarından uzaktaydılar ve bu iki alana gelebilecek bir hasar ânında Kur'an'a yansıyacaktı.[128]

Şüphesiz ki, "Endülüs Tefsirciliğinin Farklılıkları" şeklindeki bir konu başlığı, okuyucuyu daha çarpıcı bir muhteva beklentisi içine iterdi. Ancak ilgili malzeme, bu faraziye başlıktaki 'farklılık' kelimesi yerine, daha mütevazı kelimelerin kullanılmasına izin vermektedir. Endülüs geleneğinin tefsirleri, bütün bir tefsir geleneği içinde Endülüs'ün 'farklılıklar'ını değil, 'öncelikler'ini göstermektedir.

mâ fî dîni'n-naṣârâ mine'l-fesâdi ve'l-evhâmi ve iẓhâri meḥâsini dîni'l-islâmi ve iṣbâti nubuvveti nebiyyinâ Muḥammed 'aleyhi'ṣ-ṣalâtu ve's-selâm, thk. Aḥmed Ḥicâzî es-Saḳḳâ, Dâru't-turâşi'l-'arabî. Şimdi de Endülüs'te yazılan diğer reddiyelerin bibliyoğrafya bilgilerini vermek istiyoruz: İbn Ḥazm, *er-Redd 'alâ İbnu Nagrile'l-Yehûdî ve rasâ'ilu uḫrâ*, thk. İḥsân 'Abbâs, Mektebetu dâri'l-'urûbe, Kahire 1960. İbn Ḥazm'ın *Iẓhâru tebdîli'l-yahûd ve'n-naṣârâ li'l-kitâbeyni et-tevrât ve'l-incîl* isimli eseri, *el-Faṣl fi'l-milel ve'n-niḥal* isimli meşhur eserinin bir parçasıdır. Onun *Te'lîf fi'r-radd 'alâ enâcîli'n-naṣârâ* isimli kitabı ise kayıptır. İbn Ḥazm'ın bu kitabı hakkında bkz. ez-Ẕehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, XVIII. 197; Ḫalîl 'Abdulḥalîm 'Abdurraḥîm es-Suyûṭî, *el-Cedelu'd-dînî*, s. 36-7; Muḥammed 'Abdullâh eş-Şarḳâvî, *Risâletu Râhib Fransa ile'l-muslimîne ve cevâbu'l-ḳâḍî Ebî'l-Velîd el-Bâcî 'aleyhâ*, Dâru'ṣ-ṣahve li'n-neşr. (Bu kitabı göremedik. Onun hakkında bilgi veren: Ḫalîl 'Abdulḥalîm 'Abdurraḥîm es-Suyûṭî, *el-Cedelu'd-dînî*, s. 87, 3 nolu dipnot.); İbn Ebî 'Ubeyde, *Beyne'l-islâm ve'l-mesîḥiyye*, thk. Muḥammed Şâme, Mektebetu vehbe, Kahire 1979. (İbn Ebî 'Ubeyde'nin tefsire dair şu eseri matbudur: *Nefesu'ṣ-ṣabâḥ fî ğarîbi'l-ḳur'ân ve nâsiḫihâ ve mensûḫihâ*, thk. Muḥammed 'İzzuddîn İdrîsî, Vizâratu'l-evḳâf ve'ş-şu'ûni'l-islâmiyye, Mağrib 1994). Son olarak, İbn Ruşd, *Menâhicu'l-edille fî 'aḳâ'idi'l-mille* adlı eserinde Hıristiyanlığın bazı inançlarına eleştiri getirir. Bkz. thk. Maḥmûd Ḳâsım, Mektebetu'l-enclû el-Mışriyye, 1969, s. 166-168.

[127] Sa'îd el-Fellâḥ, "Muḳaddime", İbnu'z-Zubeyr, *Milâku't-te'vîl*, I. 50, 51, 60, 95, 109, 242.

[128] Yûsuf b. 'Alî, *el-Ḥayâtu'l-'ilmiyye*, s. 294-95.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 59-74

Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi

ALİ HAKAN ÇAVUŞOĞLU
DR., ONSEKİZ MART Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ahcavusoglu@hotmail.com

özet
Bu makalenin temel amacı, 3./9. yüzyıl başlarında Endülüs'te 'resmen' hakim olan Endülüslü Maliki fakihler ya da "Endülüs Maliki Ekolü" ile yüzyılın ortalarından itibaren oluşan "Endülüs Hadis Ekolü" arasında yaşanan mücadeleyi tahlil etmek ve bu konu hakkında çağdaş araştırmalarda yer alan bazı tespitleri tartışmaktır. Endülüs'te yaşanan bu mücadeleyi farklı kılan sadece Bağdat merkezli Doğu İslam dünyasındaki benzerinden en az bir yüzyıl sonra yaşanmış olması değildir. "Ehl-i Hadis" ve "Ehl-i Rey" kavramlarının, ele aldığımız dönemde Endülüs'te kazandığı anlam çerçevesi de Doğu'daki benzerlerine göre farklılık arz etmektedir. Makalenin iki temel iddiasından söz edilebilir: Birincisi, Endülüs Malikileri arasında "Ehl-i Hadis'e yakınlaşma eğilimi" iddia edildiğinin aksine 4./10. yüzyıl başlarından itibaren oluşmaya başlamıştır. İkincisi, Endülüs'teki "Ehl-i Hadis Malikiliği" Medine kaynaklı değil Basra ve Mısır kaynaklı bir gelişmedir.

anahtar kelimeler
Endülüs, İslam Hukuku Tarihi, Maliki Mezhebi, Ehl-i Rey, Ehl-i Hadis, Mesâil Fıkhı.

4./10. yüzyılda Endülüs'te yaşanan en önemli gelişmelerden birisi, Endülüs Malikileri arasında hakim olan Ehl-i Hadis'e yönelik katı tavrın yumuşaması, ardından Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve öğrencilerinin fetvaları ile yetinmeyip onların dayandığı deliller üzerinde çalışan fakihlerin ortaya çıkması, yani "fürû merkezli mesâil fıkhı anlayışı" yerine "delil merkezli teorik fıkıh anlayışının" gelişmeye başlamasıdır. Endülüs'te yaşanan bu gelişmede Irak Malikilerinin önemli bir katkısı söz konusudur. Ancak bu gelişmeleri ortaya çıkaran etkenlerin başında, 3./9. yüzyıl ortalarında oluşan Endülüs Hadis ekolü mensuplarının, "re'y/mesâil fıkhı" anlayışına sahip Endülüs Malikiliğine yönelik tenkitleri gelmektedir. Bu arada, eş-Şâfi'î ve Mısırlı öğrencilerinden etkilenmiş olan Mısır Malikilerinin de bu gelişmelerde önemli bir payı olmuştur. Endülüslü yöneticilerin (özellikle I. Muhammed'den II. Hakem'e kadar) Ehl-i Hadis'e verdiği siyasi destek de şüphesiz bu gelişmelerde doğrudan rol oynamıştır.

1. Endülüs Malikileri ve 'Mesâil Fıkhı'

Mâlik b. Enes ve öğrencileri ile başlayıp 4./10. yüzyıl ortalarına kadar devam eden ve Maliki mezhebinin 'oluşum dönemi' olarak kabul edebileceğimiz süreç-

te[1] beş ayrı bölgede, Mâlik'in rivayet ve görüşlerini esas almakla birlikte, aralarında rivayet ve fıkhi anlayış farklılıkları bulunan ilim ve fıkıh halkaları teşekkül etmiş, diğer bir ifadeyle farklı Maliki ekoller ortaya çıkmıştır. Endülüs Maliki ekolü de bunlardan birisidir. *Muvaṭṭa'* rivayeti açısından bu bölgelerden her birisinin doğrudan Mâlik'e öğrencilik yapmış kaynak ravileri bulunmaktadır. Ancak, Mâlik'in *Muvaṭṭa'* dışında kalan fıkhi görüş ve fetvaları (*mesâ'il*) açısından bakıldığında, iki 'kaynak bölge' dikkati çekmekte, dolayısıyla Maliki mezhebinin rivayet kaynağı olmaları itibarıyla iki ana 'ekol' söz konusu olmaktadır: Özellikle Abdulmelik b. el-Mâcişûn'un (ö. 212/827) temsil ettiği Medine Maliki ekolü ile İbnu'l-Kâsım'ın (191/806) temsil ettiği Mısır Maliki ekolü. Farklı bölgelerde ortaya çıkan Maliki fıkıh çevrelerini fıkhi istidlal ve telif metodları açısından incelediğimizde ise, iki farklı yaklaşımla karşılaşırız: Fıkhi meselelere pratik çözümler üretmeyi (fetva ve yargı alanında) hedefleyen 'fürû merkezli fıkıh anlayışı' ve söz konusu pratik çözümleri delil ve istidlal metodları açısından tetkik ederek geliştirmeyi ve diğer mezheplere karşı savunmayı amaçlayan 'delil ve usûl merkezli teorik fıkıh anlayışı'. Irak dışında oluşan Maliki fıkıh ekolleri içerisinde 'mesâil fıkhı' da diyebileceğimiz birinci anlayışın uzunca bir süre hâkim olduğu, ikinci anlayışın ise esas itibarıyla Irak Maliki ekolü tarafından geliştirildiği görülmektedir.[2]

Aynı zamanda ilk Endülüslü *Muvaṭṭa'* ravilerinden birisi olan Ziyâd b. Abdurrahmân (ö. 204/819), öyle anlaşılıyor ki, Mâlik'in fıkhi görüş ve fetvalarını rivayet eden ve derleyip öğrencilerine okutan ilk Endülüslü fakihtir.[3] Ancak Endülüs'te, Ziyâd'ın doğrudan Mâlik'e öğrencilik yapmış bir başka Endülüslü'nün mesâil rivayeti değil, Mâlik'in en meşhur Mısırlı öğrencisi İbnu'l-Kâsım'ın rivayet ve görüşleri meşhur ve etkili olmuştur. Mâlik'in öğrencileri arasında İbnu'l-Kâsım, Mâlik'in fıkhını esas alarak Ehl-i Rey tarzı bir mezhep anlayışının gelişmesine katkıda bulunan en önemli isimdir. Endülüs Malikileri de fıkhi birikimlerini ve fıkıh anlayışlarını büyük ölçüde ona borçludur. İbnu'l-Kâsım çizgisindeki Malikiliğin Endülüs'e taşınmasında, öncelik Îsâ b. Dînâr'a (ö. 212/827) ait olmakla birlikte,[4] bu çizginin Endülüs'te hâkim olmasında en etkili isim, şüphesiz Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'dir (ö. 234/849). Mâlik'in vefat ettiği yıl ona kısa bir süre öğrencilik yapan, dolayısıyla fıkıh birikimi büyük ölçüde İbnu'l-Kâsım'a da-

[1] Bkz. Muhammed b. Fâzıl b. Âşûr, "el-Meẕhebu'l-Mâlikī keyfe tetavver", *Âfâḳu'l-islâm*, yıl: 4 (Ammân 1996), sayı: 2, s. 68-82; İbrâhîm Alî, *Iṣṭılâḥu'l-meẕheb 'inde'l-Mâlikiyye*, Dubey 2000, s. 31-375 (özellikle: 31-35, 82-88, 181-217); Eyyüp Sait Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII. 519-21.

[2] Geniş bilgi için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)* (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004, s. 7-22.

[3] Kâdî Iyâz, *Tertîbu'l-medârik ve taḳrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi meẕhebi Mâlik* (8 cilt), thk. M. Tavit et-Tancî vdğr., Rabat 1981-83, III. 116-17; Ebû Ca'fer Alımed b. Yahyâ ed-Dabbî, *Buğyetu'l-multemis fî târîḫi riḳâli ehli'l-Endelus* (2 cilt), thk. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire-Beyrut 1989, I. 372; Takiyyuddîn Ebû'l-Abbâs el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṯâr* (2 cilt), Beyrut, t.y., II. 333. İlk Endülüslü *Muvaṭṭa'* ravisi konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır (Çavuşoğlu, s. 102-104).

[4] Şîrâzî, *Ṭabaḳâtu'l-fuḳahâ'*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1401/1981, s. 153, 161; İbnu'l-Faradî, *Târîḫu ulemâ'il-Endelus* (3 cilt), thk. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire-Beyrut 1989, I. 774; II. 556; Kâdî Iyâz, IV. 105-109; Çavuşoğlu, s. 107-108.

yanan Yahyâ b. Yahyâ, aynı zamanda Endülüs'ün son ve en meşhur *Muvaṭṭa'* ravisidir.[5] Kaynaklarda, İbnu'l-Kâsım gibi hadiste zayıf olduğu ifade edilen ve fıkıhçılığı vurgulanan Yahyâ b. Yahyâ, özellikle Endülüs emîri II. Abdurrahmân üzerindeki otoritesi sayesinde, Mısır/İbnu'l-Kâsım çizgisindeki Malikilik anlayışının Endülüs'te âdeta 'resmî mezhep' hâline gelmesini sağlamıştır.[6]

Yahyâ b. Yahyâ'dan sonra Doğu'ya giden Abdulmelik İbn Habîb (ö. 238/852) ise daha ziyade Medine Maliki ekolü birikimini Endülüs'e taşıyacak, bu yüzden de Yahyâ b. Yahyâ ile aralarında ciddi bir rekabet ve husumet ortaya çıkacaktır.[7] Zira fıkıh bilgisi daha ziyade İbnu'l-Kâsım'a dayanan İbn Habîb, 'mesâil'in ezberlenmesi, öğretilmesi ve uygulamaya aktarılmasıyla sınırlı (fürû merkezli) bir fıkıh anlayışına sahip olan Yahyâ b. Yahyâ'nın aksine, *el-Vāḍıḥa fī's-sunen ve'l-fıḳh* adlı eserinde Mâlik'in Mısırlı ve Medineli öğrencilerinin rivayet ve görüşlerini bir araya getirmiş, tercih ve tahriclerde bulunmuş, dolayısıyla oluşmakta olan Endülüs Maliki geleneğine muhalefet etmiştir. Bu husumetin diğer bir nedeni ise, aynı zamanda meşhur Mısırlı muhaddis Esed b. Mûsâ'nın (ö. 212/827) öğrencisi olan İbn Habîb'in, fıkıh eğitiminin yanı sıra, hadis rivayetiyle meşgul olması ve fıkhi faaliyetlerinde *Muvaṭṭa'* dışındaki hadislere belli ölçüde yer vermesidir.[8] İbn Habîb'den sonra da Yahyâ b. Yahyâ ekolüne muhalif çalışmalar yapan Endülüslüler bulunmuş olmakla birlikte, İbn Habîb'in temsil ettiği fıkıh/Malikilik anlayışı çok etkili olamamıştır. İbn Habîb'in öğrencilerinden ve *el-Utbiyye* (ya da *el-Mustaḫrace mine'l-esmi'a*) adlı eseriyle meşhur olan 'Utbî' lakaplı Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz (ö. 255/869) ile bu (beşinci) tabakada Endülüs Malikilerinin 'fetva reisi' olan Ebû'l-Kâsım Asbağ b. Halîl (ö. 273/886), sırf 'rey/mesâil' anlayışına dayanan ve büyük ölçüde İbnu'l-Kâsım'ı esas alan Endülüs Malikiliğinin güçlenip yerleşmesini sağlamışlardır.[9]

Hadisle ilgileri büyük ölçüde *Muvaṭṭa'* ile sınırlı, fıkhi faaliyetleri de daha ziyade fetva ve yargı alanında karşılaşılan problemlere hazır çözümler üretme amacına yönelik, yani 'fürû merkezli' olan Endülüs Malikilerinin sahip olduğu

[5] İbn Abdilber, *el-İntiḳā fī feḍā'ili'l-e'immeti's-selāseti'l-fuḳahā'*, thk. A. Ebû Gudde, Beyrut 1997, s. 106; İbnu'l-Faradî, II. 899; Kâdî Iyâz, III. 380-81; Dabbî, II. 686.

[6] İbnu'l-Kûtiyye, *Târîḫu iftitâhi'l-Endelus*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire-Beyrut 1989², s. 75; İbn Hazm, *el-İḥkām fī uṣûli'l-aḥkām* (2 cilt), Kahire, ts., I. 576; Kâdî Iyâz, III. 381; Ahmed Makkarî et-Tilimsânî, *Nefḥu'ṭ-ṭîb fī ġusni'l-Endelusi'r-ratîb* (8 cilt), thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1968, II. 10.

[7] Şîrâzî, s. 163; Kâdî Iyâz, IV. 123; Zehebî, *Teẕkiratu'l-ḥuffāẓ* (2 ciltte 4 cilt), Haydarabad 1956 1958, II. 537.

[8] İbn Habîb'in fıkıh anlayışı hakkında farklı kanaatler ve değerlendirmesi için bkz. Abdulmecîd et-Turkî, "et-Temhîd" (muhakkikin yazdığı giriş): Abdulmelik b. Habîb, *Kitâbu edebi'n-nisâ' el-mevsûm bi kitâbi'l-ġâye ve'n-nihâye*, thk. A. Turkî, Beyrut 1992, s. 32-34; Isabel Fierro, "The Introduction of hadith in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)", *Der Islam*, 66 (1989), s. 74; Miklos Muranyi, *Dirâsât fî mesâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî*, çev. M. R. Hanefî vdğr., Beyrut 1988, s. 52, 114; İbrâhîm Alî, s. 113-14; Tahsin Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *DİA*, XIX. 510-13, s. 511; Çavuşoğlu, s. 110-13. Fierro'nun, Yahyâ b. Yahyâ-İbn Habîb mücadelesinde rey/fıkıh-hadis ilişkisi meselesinin etkili olmadığı yönündeki kanaati tetkike muhtaç görünmektedir.

[9] *el-Vāḍıḥa* İbn Habîb'in yaşadığı dönemde Endülüslülerin ilgisine mazhar olmuşsa da, *el-Utbiyye* kısa zamanda onun yerini almış ve İbn Habîb'in eseri neredeyse unutulmuştur (İbn Ruşd, *el-Beyân ve't-taḥṣîl* (20 cilt), thk. M. Haccî, Beyrut 1984-1987, I. 208; Kâdî Iyâz, V. 301; İbn Haldûn, *Muḳaddimetu İbn Haldûn*, thk. Dervîş el-Cuveydî, Beyrut 1997², s. 422). Geniş bilgi için bkz. Çavuşoğlu, s. 113-16.

bu anlayış, 'mesâil fıkhı' terimiyle ifade edilebilir.[10] Aslında bu, bir imamı 'taklit' esasına dayanan 'rey fıkhı' anlayışının oldukça ham ve gelişmemiş bir biçimidir.[11] Doğu'da olduğu gibi Endülüs'te de bu anlayışın olgunlaşması, büyük ölçüde Ehl-i Hadisin teşekkülünden sonra yaşanan mücadelenin bir ürünü olarak ortaya çıkacaktır.[12] Ancak, Endülüslü Malikilerin Doğu'ya yaptıkları yolculuklarda görüştükleri farklı mezheplere mensup fakih ve muhaddisler de, Endülüs'te re'y-hadis dengesinin kurulmasında pay sahibidir.

2. Endülüs Hadis Ekolü'nün Oluşumu ve Maliki Fakihlerin Tepkisi

Sahabe ve tâbiûn neslinin ilmî faaliyetleri konusunda fazla bilgiye sahip olmadığımız Endülüs'te, hadis rivayetinin İbn Habîb'den önceki durumu hakkındaki bilgilerin de çok sağlıklı olmadığı anlaşılmaktadır.[13] Oldukça erken bir dönemde Endülüs'e ulaşmış olmasına rağmen *Muvaṭṭa'*'ın Endülüslü Malikilerce bir hadis kitabı olmaktan çok, bir fetva kaynağı olarak algılandığını da burada hatırlatmalıyız.[14] Mâlik'in vefat ettiği yıl Doğu'ya ilim yolculuğuna giden ve Mâlik ile görüşemeyen A'şâ Muhammed b. Îsâ el-Me'âfirî (ö. 222/836), Medineli ve Iraklı muhaddislerden hadis öğrenmiş ve Endülüs'e döndüğünde rivayet etmiştir. Aynı zamanda Mâlik'in Mısırlı öğrencilerinden fıkıh/mesâil öğrenen A'şâ'nın, daha ziyade hadisle meşgul olduğu ifade edilmekle birlikte,[15] Endülüs'te hadisin yayılması konusundaki katkısının sınırlı olduğu düşünülebilir. Nitekim "Endülüs'e Hadisin Girişi" konulu makalesinde A'şâ'dan hiç söz etmeyen Fierro, İbn Habib'in Endülüs'e ilk defa hadisi getiren kişi olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[16] Aslında bu tespit İbn Abdilber'e (ö. 463/1070) aittir.[17] Bu konuda İbn Habîb'in önemli bir yeri olduğu kesin olmakla birlikte, onu bir 'Ehl-i Hadis' olarak tanımlamak ya da Endülüs Hadis ekolünün ilk temsilcisi olarak takdim etmek,[18] isabetli görünmemektedir. Zira selefi ve çağdaşı Endülüs Malikilerinden farklı olarak, fıkhın dışında hadis çalış-

[10] Turkî, "et-Temhîd", s. 17; a.mlf., *Munāzarāt fî uṣûli'ş-şerî'ati'l-islāmiyye beyne İbn Ḥazm ve'l-Bācî*, çev. A. Şahin-M. A. Mahmûd, Beyrut 1986, s. 15; a.mlf., "Mekânetu İbn Ruşd el-faḳîh min târîḫi'l-Mâlikiyyeti bi'l-Endelus", *İbn Ruşd ve medresetuh fi'l-ġarbi'l-islāmî* içinde, Rabat 1979, s. 157-165, s. 158; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-III (İlim ve Kültür Tarihi)*, Ankara 1997, s. 22.

[11] Tabakat kaynaklarında bu anlayışa sahip olan fakihler için *ḥāfıẓu'l-mesā'il, ḥāfıẓ li'r-re'y, ḥāfıẓ li'l-fıḳh, ehlu'l-ḥıfẓ li'l-meẕheb, ehlu'l-ḥıfẓ li'l-fıḳh* gibi tanımlayıcı ifadeler (ya da bu ifadelerin mastar kipleri) kullanılır. Örneğin bkz. Kâdî Iyâz, IV. 253, 263, 424, 425, 426, 434, 443; V. 150, 154, 158, 159, 164, 165, 171; VI. 93, 95, 118, 123.

[12] Christopher Melchert *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden 1997) adlı eserinde, Bağdat merkezli Doğu İslam dünyasında katı rey fıkhı anlayışının geçirdiği yumuşama süreci, Ehl-i Ḥadis ile yaşanan mücadelenin bu sürece etkisi ve sonuçta ortaya çıkan 'fıkıh mezhebi' anlayışı/olgusunu farklı mezhepler açısından ele almaktadır.

[13] Fierro, s. 70, 71-74; A. Vasfi Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998, s. 74, 106, 121-22.

[14] Huşenî'nin *Muvaṭṭa*'ı da Endülüs'te okutulan 'rey kitapları' arasında sayması oldukça ilginçtir (Huşenî, *Aḫbāru'l-fuḳahā' ve'l-muḥaddiṯīn*, thk. M. Luisa Avila-Louis Molina, Madrid 1992, s. 146).

[15] Kâdî Iyâz, kendisine Maliki tabakatında yer veriyor (Kâdî Iyâz, IV. 114).

[16] Fierro, s. 77.

[17] Zehebî, *Siyer*, XII. 106; *Teẕkira*, II. 537.

[18] Örneğin bkz. Görgün, s. 511.

maları yapmış olmasına rağmen, çalışmaları, daha ziyade fıkhi hadisler üzerinde yoğunlaşmış ve mezhebin hadis delillerinin tespit amacıyla yapılmış gibi görünmektedir.[19] Ayrıca, hadis ilminin inceliklerinden haberdar olmadığı için, 'muteber' bir muhaddis olarak kabul görmediğini ve rical kaynaklarında genellikle cerh edildiğini,[20] hatta daha sonra hadis alanında uzmanlaşan öğrencileri tarafından bile hadislerinin rivayet edilmediğini[21] de burada hatırlamalıyız.

Endülüs Hadis ekolünün Doğu'daki benzerlerine nazaran, en az bir yüzyıl geç ortaya çıktığı söylenebilir. Zira, fıkıhtan ayrı ve bağımsız bir disiplin olarak 'hadis ilmi'nin ve sistematik hadis çalışmalarının Endülüs'e taşınması ve düzenli hadis eğitiminin yaygınlaştırılması konusunda öncülük Bakî b. Mahled'e (ö. 276/889) aittir.[22] Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, A'şâ ve İbn Habîb gibi Endülüslülere öğrencilik yaptıktan sonra yaklaşık otuz dört yıl süren uzun bir ilim yolculuğuna çıkan Bakî b. Mahled, İslam dünyasında meşhur tüm ilim merkezlerini dolaşıp iki yüz elliden fazla muhaddis ve fakihin ders halkasına katılmış, Doğu İslam dünyasının özellikle hadis alanındaki ilmî birikimini Endülüs'e taşımıştır.[23] Endülüs'te bilinmeyen pek çok hadis ve hilâf kitabını Endülüs'e getiren,[24] fetvalarında hadisleri esas alan ve 'Ehl-i Hadis fıkhı' literatürüne dahil edilebilecek kıymetli eserler yazmış olan[25] Bakî b. Mahled, pek çok Endülüslü'den büyük ilgi görmüş olmasına rağmen, Maliki fakihlerin ciddi tepkisiyle karşılaşmıştır. Hatta can güvenliğini tehdit edecek boyutlara ulaşan bir tür 'mihne' uygulamasına maruz kaldığından bir süre gizlenmek zorunda bırakılmıştır.[26] Bu tepkinin nedeni, şüphesiz Bakî b. Mahled'in Endülüs'te hâkim olan Maliki geleneğine muhalif olan 'Ehl-i Hadis' kimliğidir. Kaynaklarda, genellikle, zikredilen somut gerekçe ise, derslerinde Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sini veya İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'ini okutmuş olmasıdır.[27] *Muvaṭṭa*'ın farklı rivayetlerini Endülüs'e getirerek bu

[19] Fierro'nun da işaret ettiği gibi meşhur eseri *el-Vādıha* 'musannef' türü bir eser olmayıp bir fıkıh kitabıdır (Fierro, s. 76).

[20] İbnu'l-Faradî, 459-461; Zehebî, *Teẕkira*, II. 537; a.mlf., *el-İber fî ḫaberi men ġaber* (4 cilt), thk. M. Zağlûl, Beyrut 1985, I. 336.

[21] Kâdî Iyâz, IV. 129.

[22] İbnu'l-Faradî, II. 652; Kâdî Iyâz, IV. 437; Fierro, s. 69-70; Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *DİA*, IV. s. 541; Kurt, s. 318. Fierro, söz konusu makalesinde 'hadis rivayetleri'nin Endülüs'e ulaşması ile 'hadis ilmi'nin ulaşmasını birbirinden ayırır ve İbn Habîb'in birinci aşamaya katkıda bulunduğunu, ikinci aşamanın ise Bakî ile başladığını belirtir.

[23] Bu yolculuk sırasında bir ara Endülüs'e dönüp (244/858) bir süre kaldıktan sonra ikinci seyahatine çıkmıştır (Kandemir, s. 541).

[24] Bakî'nin getirdiği kitaplar arasında Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'i, Şâfi'î'nin *el-Umm*'ü, Halife b. Hayyât'ın *et-Tārīḫ*'i ve *Ṭabaḳātu'r-ruvāt*'ı, Devrakî'nin *Sîretu 'Umer b. 'Abdu'azîz*'i sayılmaktadır (Dabbî, I. 301-302; Kandemir, s. 541; Özdemir, *Endülüs-III*. s. 20; Kurt, s. 270). Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sini getirdiğine dair kanaat (M. Alî Mekkî, "Takdîm" [sunuş yazısı]: Îsâ b. Sehl, *Veṣā'iḳ fî muḥārabeti'l-ehvā' ve'l-bid'a fî'l-Endelus: mustaḫrace min maḥṭūṭi'l-aḥkāmi'l-kubrā'*, thk. A. Hallâf, Kahire 1981, s. 7) ise tartışmaya açıktır.

[25] *el-Musnedu'l-kebîr, et-Tefsîru'l-kebîr, el-Musannef fî fetāva'ṣ-ṣaḥābeti ve't-tābi'în ve men dûnehum, Kitābu'l-a'dâd ẕikru mâ li'ṣ-ṣaḥâbe mine'l-ḥadîsi mine'l-'aded* (Kandemir, s. 541-42). İbn Hazm, Bakî'nin yazdığı bu eserlerin aynı ilim dallarında Doğu'da yazılmış meşhur eserlerden daha üstün olduğunu ısrarla vurgular (Dabbî, I. 301; Makkarî, III. 168, 177).

[26] İbnu'l-Faradî, I. 169-170; Huşenî, s. 57-58; Zehebî, *Teẕkira*, II. 630; Kandemir, s. 541

[27] Bakî'nin hangi kitap sebebiyle tepki gördüğü konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır

konuda da Endülüs geleneğine muhalefet etmiş olmasının da, Maliki fakihlerin tepkisine neden olmuş olabileceğini kaydetmeliyiz.[28] Daha ziyade Endülüs tarihi ile ilgili çağdaş araştırmalarda ifade edilen, 'Şafii mezhebi'ni benimseyip yaydığı için bu tepkiyi aldığı şeklindeki yorum ise, isabetli görünmemektedir. Zira Şâfi'î'nin kitaplarından istifade etmiş ve onların bir kısmını Endülüs'e getirmiş olması muhtemel olmakla birlikte, hakkındaki tüm bilgiler birlikte mütalaa edildiğinde, Bakî'nin bir Şafii fakihi değil, Ehl-i Hadis mensubu bir 'müctehid' olduğu anlaşılmaktadır.[29] Bakî b. Mahled, Endülüslü Malikilerden ciddi tepkiler görmüş olmasına rağmen, Endülüs emîrlerinden özellikle I. Muhammed ile Munzîr'den ilgi ve destek görmüş,[30] hatta Kurtuba'daki şûrâ heyetinde görev almıştır.[31]

Emîr Munzîr'in desteğini gören bir başka Endülüslü Ehl-i Hadis mensubu da Kâsım b. Muhammed b. Seyyâr'dır (ö. 277/890). İki defa ilim yolculuğuna çıkan ve birçok muhaddisten hadis dinlemiş olan Kâsım b. Muhammed'in fıkıhta en fazla istifade ettiği hocaları, Şâfi'î'nin Mısırlı öğrencisi Muzenî ile yine Şâfi'î'nin etkisinde olan Mısır Malikilerinden Muhammed b. Abdullâh b. Abdilhakem'dir (ö. 268/881).[32] Ayrıca, Irak Malikilerinin imamı Kâdî İsmâ'îl (ö. 282/ 895) ve Kayravan Malikilerinin imamı Sahnûn'a (ö. 240/854) da öğrencilik yapmıştır. Endülüs Maliki muhitinde yetişmiş olmakla birlikte, ilim yolculukları sırasında edindiği birikim sonucunda, bir Şafii ya da bir 'Ehl-i Hadis fakihi' olarak Endülüs'e dönen Kâsım b. Muhammed, eski arkadaşlarından Utbî, İbn Muzeyyen ve Abdullâh b. Hâlid'e reddiye niteliğinde bir kitap yazar. Kurtuba Malikilerinin kendisini dışlamasına ve aleyhinde faaliyetlere başlamasına neden olan kitabın ismi oldukça dikkat çekicidir: *er-Red 'alā'l-muḳallide*.[33] Ancak, aleyhindeki olumsuz kanaatlere ve kampanyalara rağmen, Emîr Munzîr Kâsım b. Muhammed'e birtakım resmî görevler vererek desteğini açıkça ortaya koymuştur.[34]

Büyük ölçüde Şâfi'î'nin görüşlerini benimsediği, en azından onun fıkıh usûlü ve hadis bağlamında Malikilere yönelttiği eleştirilerden etkilendiği anlaşılan Kâsım b. Muhammed'e,[35] Kâdî Iyâz ve ona kaynaklık eden İbn Ebî Duleym ta-

(Huşenî, s. 58; Mekkî, s. 7; Fierro, s. 78; Kandemir, s. 541). Abdulmecîd Turkî'ye göre, *er-Risâle*'yi Endülüs'e ilk defa İbn Hazm getirmiştir ve fıkıh usûlü çalışmalarının Endülüs'te 5./11. yüzyıl gibi geç bir dönemde başlamış olmasının nedeni de, bu tarihe kadar Endülüslülerin söz konusu kitabı tanımamalarıdır (Turkî, "Mekânetu 'ilmi uṣûli'l-fıḳh mine't-turāṯi'l-Endelūsī: ḳaḍāyā ve işḳāliyyāt", *Dirasāt Meğāribiyye/Etudes Maghrebines*, 3-4 (1996), s. 7-14, s. 10).

[28] Fierro, s. 78.

[29] Huşenî, s. 55; Dabbî, I. 301; Kandemir, s. 541. Nitekim Zehebî de, Bakî'nin "Ehl-i Hadis fıkhını yaydığı için" Endülüslülerin tepkisine maruz kaldığını açıkça ifade etmektedir (Zehebî, *Teẕkira*, II. 630).

[30] Huşenî, s. 43, 58, 279-80; Kâdî Iyâz, IV. 240-41, 450, 242; Zehebî, *Teẕkira*, II. 630.

[31] Huşenî, s. 55; Kâdî Iyâz, IV. 421.

[32] İbnu'l-Faradî, II. 598.

[33] Kâdî Iyâz, IV. 448. Dabbî, kitabın adını *el-Īḍāh fī'r-red 'alā'l-muḳallidīn* olarak verirken (Dabbî, II. 587), İbnu'l-Faradî herhangi bir isim zikretmez (İbnu'l-Faradî, II. 599). Kâsım b. Muhammed'in dışlanması hakkında daha farklı bir anlatım için bkz. Huşenî, s. 303.

[34] Huşenî, s. 302-303; İbnu'l-Faradî, II. 599; Kâdî Iyâz, IV. 447; Dabbî, II. 587; Makkarî, III. 171.

[35] Haber-i vâhid konusundaki kitabı (İbnu'l-Faradî, II. 599; Kâdî Iyâz, IV. 448), kanaatimizce bu konuda Şâfi'î'nin Malikilere yönelik eleştirilerini yansıtan bir kitaptır. İbnu'l-Faradî'nin, "kimseyi taklit etmeyip delile (huccet ve nazar) tâbi olduğunu" söylemesine rağmen, Şâfi'î'nin mezhebine meylettiğini ifade ederken kastettiği şey de bu olmalıdır. İbn Hazm da, onun Şafii mezhebi-

rafından Maliki tabakatı içinde yer verilmesi dikkat çekicidir. Kâdî Iyâz'ın naklettiğine göre, İbn Ebî Duleym onun Maliki mezhebine göre fetva vermiş olmasını dikkate almıştır. Durumu daha da ilginç hâle getiren Kâdî Iyâz'ın değerlendirmeleridir. Kâdî Iyâz, "Şâfi'î'nin görüşlerini benimsediğine" ve "aslında kendi kanaatleri farklı olduğu hâlde Maliki mezhebine göre fetva verdiğine" dair bilgileri naklettikten sonra, Kâsım b. Muhammed'in "fıkıhta taklitten kaçındığı ve delili esas aldığı" değerlendirmesini yapar.[36] Kâdî Iyâz'ın bu değerlendirmesi, Ehl-i Hadisin artan etkisini dikkate alarak, onları da içine alan bir 'Maliki mezhebi' tabakatı oluşturulmaya çalışıldığı izlenimini vermektedir.

Gerek Bakî b. Mahled gerekse Kâsım b. Muhammed'in fetvalarında ve eserlerinde Maliki mezhebine muhalefet etmekten kaçınmaları,[37] Endülüs emîrlerinin himaye ve desteğine rağmen, Maliki fukahanın tepkisinin çok güçlü olduğunu göstermektedir. Bu tepkiyi en sert biçimde ortaya koyanlardan birisi, Mısır/İbnu'l-Kâsım çizgisinin Endülüs'te hâkim olması konusundaki etkisinden daha önce söz ettiğimiz, 3./9. yüzyıl ortalarında (beşinci tabaka) Kurtuba Malikilerinin 'fetva reisi' olan Asbağ b. Halîl'dir (ö. 273/886). Asbağ'ın zamanla Ehl-i Hadis anlayışına yaklaşan öğrencilerinden Kâsım b. Asbağ (ö. 340/951), oldukça çarpıcı bir biçimde onun bu tavrına şahitlik eder. Zira o, hocası Asbağ'ın "tabutuma bir domuz kafası konması, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inin konmasından daha iyidir," dediğini aktardıktan sonra, bu anlayış yüzünden Bakî b. Mahled'den hadis öğrenmekten mahrum kaldıklarını ifade edip bedduada bulunmaktadır.[38]

Ancak öyle anlaşılıyor ki, bu tepki, bir müddet sonra yumuşamaya başlamıştır. Bu yumuşamanın ilk işaretini, döneminde (altıncı tabaka) Malikilerin 'fetva reisi' kabul edilen[39] Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin oğlu Ebû Mervân Ubeydullâh b. Yahyâ (ö. 298/911) vermiştir. Şûrâ heyetinde Bakî b. Mahled ile bir arada bulunmaktan duyduğu rahatsızlığı açıkça dile getiren Ubeydullâh b. Yahyâ, ömrünün sonlarına doğru Bakî'nin oğlu Ahmed b. Bakî b. Mahled'i (ö. 324/936) hasta iken ziyaret eder. "Dün babasıyla çekişiyordun, bugün oğlunu ziyaret ediyorsun," diye kendisini eleştirenlere verdiği cevap ise oldukça ilginçtir:

> Hikmet, zaman ve zemine göre hareket etmeyi gerektirir. O dediğiniz geride kaldı, şimdi farklı bir dönemdeyiz. Benim neslim sona eriyor, artık bu gençler söz sahibi olacaktır. Bu düşmanlığı çocuklarıma miras bırakmak istemiyorum.[40]

ne müntesip Bağdatlılar gibi nazar ehlinden olduğu ve Muzenî'nin diğer öğrencileri Kaffâl eş-Şâşî ve Muhammed b. Ukayl el-Firyâbî ayarında görülmesi gerektiği kanaatindedir (Dabbî, II. 587; Makkarî, III. 171).

[36] Kâdî Iyâz, IV. 447. Kâsım b. Muhammed'in Bakî'den farklı olarak Malikiler arasında değerlendirildiğini gösteren bir rivayet için ayrıca bkz. *age.*, IV. 238-39.

[37] Huşenî, s. 55, 303; Kâdî Iyâz, IV. 447.

[38] Kâdî Iyâz, IV. 252.

[39] İbnu'l-Faradî. I. 429; Kâdî Iyâz, IV. 421.

[40] Kâdî Iyâz, IV. 422. Farklı bir rivayet için bkz. Huşenî, s. 231. Ubeydullâh'ın burada sözünü ettiği düşmanlığın, Maliki fukahanın Ehl-i Hadise yönelik düşmanlığı olduğu açıktır. Aslında Kâsım b. Muhammed'in de benzer bir değerlendirmesi vardır. Maliki fakihlerin neden kendisiyle uğraştığını öğrenmek isteyen Emîr Muhammed'e şöyle demiştir: "Bu, kökleri geçmişe dayanan bir hasettir. İnsanlar, emîrlerden birisi nazarında itibarı olan bir şahsın başlattığı bu hasedi hâlâ sür-

Nitekim 4./10. yüzyıl başlarından itibaren Malikiler arasında güçlenen bir hadis eğilimine şahit oluyoruz.

3. Endülüs Malikilerinin Ehl-i Hadise Yakınlaşması

4./10. yüzyıla kadar Endülüs Malikileri arasında hadisle meşgul olanların sayısı oldukça sınırlıdır. Ancak, bu yüzyılın başlarından itibaren Malikiler arasında hadis eğiliminin güçlendiğini görmekteyiz. Bu dönemde, öncelikle, Maliki fakihler ile Ehl-i Hadis arasındaki gerginlik, yerini münazara ve karşılıklı alışveriş ilişkisine bırakmış, hatta yüzyılın ortalarından itibaren saflar netliğini kaybetmeye başlamıştır. Bunu, 4./10. yüzyılda yaşamış Maliki fakihlerden yalnızca her bir tabakanın 'reisi' kabul edilen şahısları izleyerek bile görmek mümkündür.

Uzunca bir dönem Malikilerin fetva reisi olduğu anlaşılan Ubeydullâh b. Yahyâ el-Leysî'nin başlattığı yumuşama eğilimi, Emîr III. Abdurrahmân döneminde (300-16/912-29) Malikilerin 'fetva reisi' olan Muhammed b. Ömer b. Lubâbe'de (ö. 314/926) daha belirgindir. Selefleri gibi hadis bilmeyen bir 'rey hafızı' olan, altmış yıl boyunca, Huşenî'nin ifadesiyle, yalnızca 'rey kitapları' okutan[41] ve 'rey fıkhı'nda çok başarılı olduğu kabul edilen İbn Lubâbe,[42] İbn Abdilber'in bildirdiğine göre, ömrünün sonuna doğru hadislere ve fıkhi görüşlerin delillerini tetkike (*naẓar*) önem vermeye başlamış ve Şâfi'î'nin 'mezheb'ine meyletmiştir.[43] Nitekim İbn Lubâbe, Mâlik'in 'rey' aleyhindeki sözleri veya 'rey' ile fetva verdiği meseleler hakkındaki pişmanlık ifadelerinin geçtiği rivayetlerin birçoğunun senedinde de yer almaktadır. İbnu'l-Kâsım ekolünü ilk defa Endülüs'e getiren Îsâ b. Dînar'ın ömrünün son günlerinde 'rey'den uzaklaşıp hadise yöneldiğini ve bunu teşvik ettiğini, oğlu Ebân b. Îsâ aracılığıyla rivayet eden de İbn Lubâbe'dir.[44] Utbî, İbn Muzeyyen, Abdullâh b. Hâlid, Asbağ b. Halîl gibi Maliki fakihler ile Bakî b. Mahled, İbn Vaddâh ve Kâsım b. Muhammed gibi muhaddis-fakihlere öğrencilik yapmış olan İbn Lubâbe, anlaşıldığı kadarıyla Endülüs'teki iki ayrı ekolün uzlaşmasında çok etkili olmuş bir isimdir.[45] Endülüs halifesi II. Hakem döneminde (350-66/961-76) Malikilerin 'fetva reisi' olarak iki fakihin adı geçer: Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Duleym (ö. 351/962: sekizinci tabaka) ve Ubeydullâh b. Velîd el-Mu'aytî (ö. 378/988: dokuzuncu tabaka).[46] Bu fakihlerin her ikisi de, aynı zamanda hadis alanında meşhur olmuş muhad-

dürüyor." Onun ifadesi dikkate alındığında, bu düşmanlığın, köklerini daha derinde aramak ve Yahyâ b. Yahyâ ile İbn Habîb arasındaki rekabete dayandırmak mümkün görünmektedir.

[41] *Muvaṭṭa'*, *el-Mudevvene* ve *el-Utbiyye* kastediliyor (Huşenî, s. 146). Ayrıca bkz. Kâdî Iyâz, IV. 253-54.

[42] İbnu'l-Faradî, II. 680-81; Kâdî Iyâz, V. 153-55. Bâcî, Endülüs meşayıhı içinde onu da zikreder (Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *Fuṣûlu'l-aḥkâm*, thk. M. Ebû'l-Ecfân, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb: y.y., 1985, s. 157).

[43] Kâdî Iyâz, V. 155. Şâfi'î'nin mezhebine meyletmesi, belli konularda hadisi esas alarak Mâlik ya da İbnu'l-Kâsım'ın görüşüne muhalefet etmesi anlamında olmalıdır.

[44] İbn Hazm, II. 789-90; Dabbî, I. 292; II. 222, 474; Zehebî, *Siyer*, X. 264.

[45] İbnu'l-Faradî, I. 171; Kâdî Iyâz, V. 153. İbn Lubâbe'nin, bu iki eğilimin ilk temsilcileriyle ilgili değerlendirmesi de aynı anlayışı yansıtmaktadır: "Endülüs'ün en fakihi Îsâ b. Dînar, en âlimi İbn Habîb, en akıllısı ise Yahyâ b. Yahyâ'dır" (İbnu'l-Faradî, II. 899; Kâdî Iyâz, III. 382).

[46] Kâdî Iyâz, VI. 290. Mu'aytî, Halife II. Hişâm döneminde (h. 366-399 ve 400-403) de bir süre bu konumu işgal etmiş olmalıdır.

dislerdir.[47] Dolayısıyla, Maliki fukaha ile Ehl-i Hadis arasındaki yakınlaşmayı bizzat kendi şahıslarında temsil etmişlerdir. Endülüs'te Maliki fıkhının tedrisi açısından sekizinci tabakada 'reis' kabul edilen ve aynı zamanda şûrâ heyetinde bulunan Muhammed b. Ahmed b. Abdullâh el-Lu'lu'î (ö. 350/961) de, fıkhi hüküm ve fetvalarının yanı sıra, hadis alanında da güçlü bir isimdir.[48]

4./10. yüzyılda yaşamış diğer Endülüslü Maliki fakihler incelendiğinde de, bu dönemde hadis eğiliminin giderek arttığı görülecektir. Nitekim yedinci tabakayı oluşturan Maliki fakihler arasında, eski anlayış üzere sadece 'rey/mesâil' bilgisine sahip olanlar kadar, fıkıh çalışmalarının yanı sıra hadisle de meşgul olan ve mezhebin hadis temelleri üzerinde çalışanlara rastlamak mümkündür. Sekizinci tabakada ise, bu çalışmalar daha da artmış, hatta 'rey/mesâil' ile yetinenler azınlıkta kalmıştır. Bu iki tabakaya mensup Maliki fakihlerden, hadis alanındaki çalışmalarıyla öne çıkanlara örnek olmak üzere dört kişi üzerinde durmak istiyoruz. Bu şahısların diğer bir ortak özellikleri, mezhep içinde "delil (hadis) ve usûl merkezli teorik fıkıh" anlayışını temsil eden Irak Maliki ekolünün etkisini Endülüs'e taşımaları, ayrıca çalışmalarını özellikle Mâlik'in fıkhi görüşleri (İbnu'l-Kâsım'ın değil) ve *Muvaṭṭa'* üzerine yoğunlaştırmış olmalarıdır.

1. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin torunu olan Yahyâ b. İshâk (ö. 303/915), Kayravan ve Irak'ta bulunmuş, Mâlik ve öğrencileri arasındaki ihtilaflar ile farklı görüşleri bir araya getiren *el-Kutubu'l-mebsūṭa* isimli kapsamlı eseri kaleme almıştır.[49] Irak Maliki ekolünün kurucu imamlarından Kâdî İsmâ'îl'in *el-Mebsūt* adlı eserini esas aldığını düşündüğümüz bu çalışma, muhtemelen Maliki mezhebinin hadis delilleri üzerinde durmaktadır.[50]

2. Endülüs'te Maliki fakihlerin yanı sıra Ehl-i Hadis fakihlere de öğrencilik yaptıktan sonra Doğu seyahatine çıkmış olan ve kaynaklarda hadis, tefsir ve usûl ilimleriyle meşgul olduğu ifade edilen Abdullâh b. Huneyn el-Kullâbî'nin (ö. 318/930)[51] bizce daha dikkat çekici olan yanı, öğrencilerinin görüşlerine yer vermeksizin yalnızca Mâlik'in görüşlerini bir araya getirmek amacıyla rivayet ettiği *Kitābu'l-istī'āb* adlı çalışmadır.[52] Aynı zamanda Kâdî İsmâ'îl'in Endülüs'teki etkisini ortaya koyan bu çalışmayı, İbnu'l-Kâsım merkezli 'rey/mesâil fıkhı' yerine, rey-hadis dengesi üzerine kurulmuş Mâlik merkezli bir fıkıh anlayışı oluşturma çabası olarak değerlendirmek aşırı bir yorum olmayacaktır.

3. Ebû Mervân Abdulmelik b. el-Âsî (ö. 330/941) de, Endülüs'teki iki farklı ekolden istifade ettikten sonra, yaklaşık on yıl süren bir ilim yolculuğuna çık-

[47] İbnu'l-Faradî, I. 399-400, 431-32; Kâdî Iyâz, VI. 150, 290.
[48] İbnu'l-Faradî, I. 90; Kâdî Iyâz, VII. 111-12.
[49] İbnu'l-Faradî, II. 910; Kâdî Iyâz, V. 160-61; VII. 111-12.
[50] Çavuşoğlu, s. 125.
[51] İbn Ferhûn, *ed-Dibācu'l-muẕheb fî ma'rifeti a'yāni ulemā'i'l-meẕheb*, thk. Me'mûn b. Muhiddîn, Beyrut 1996, s. 226; Muhammed Mahlûf, *Şeceretu'n-nūri'ẕ-ẕekiyye fî ṭabaḳāti'l-Mālikiyye*, (1 ciltte 2 cilt), Beyrut 1941, s. 87; Ö. Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, Beyrut, ts., VI. 51
[52] Bu kitap ile Abdullâh b. Huneyn arasındaki ilişki konusunda kaynaklarda aktarılan bilgiler, onun kitabın yazarı mı yoksa ravisi mi olduğunu tespit etmemizi güçleştirmektedir (İbn Ferhûn, s. 226, 362; Mahlûf, s. 87, 99). Bu bilgilerin değerlendirmesi için bkz. Çavuşoğlu, s. 125.

mıştır (313/925). Bağdat'ta Kâdî İsmâ'îl'in meşhur öğrencilerinden Kadılkudât Ebû Ömer'in münazara meclisi başta olmak üzere, katıldığı 'ilim ve münazara' meclislerinden çok istifade etmiş, özellikle Maliki mezhebinin usûl anlayışı, hadis delilleri (huccet) ve diğer mezheplere karşı savunulması (*munāẓara*) konusunda kendisini geliştirmiştir. Endülüs'e döndükten sonra yazmış olduğu ve alanında ilk sayılabilecek eserler bu birikimini ve ilgisini açıkça ortaya koymaktadır: *ez-Zerī'a ilā 'ilmi'ş-şerī'a, ed-Delā'il ve'l-berāhīn 'alā meẕhebi'l-medeniyyīn, ed-Delā'il ve'l-a'lām 'alā uṣūli'l-aḥkām, er-Red 'alā men enkera 'alā Mālik terke'l-'amel bimā ravāhu.*[53] Yine kendisine *el-İbāne 'an uṣūli'd-diyāne* adlı bir eser nispet edilmiş olması da, en azından Bağdat'ta kaldığı süre içerisinde kelam ilmiyle meşgul olduğunu ve muhtemelen Eş'arî veya öğrencilerinden istifade etmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Endülüs'e döndükten sonra yakalandığı bir hastalık nedeniyle genç yaşta vefat eden İbnu'l-Âsî,[54] kanaatimizce bu yüzden, özellikle fıkıh usûlü ve hilâf alanındaki birikimini Endülüslü Malikilere aktarma ve yaygınlaştırma imkânı bulamamıştır.

4. Şîrâzî'nin 'Endülüs Maliki imamlarından' olduğunu söylediği Kâsım b. Asbağ el-Beyyânî (ö. 340/951)[55] de, Endülüs'teki iki ekolden de istifade edip Doğu'ya gitmiş ve pek çok hadis imamına öğrencilik yapmıştır. Özellikle hadis alanında zengin ve güçlü bir birikimle Endülüs'e döndükten sonra da, çalışmalarını daha ziyade hadis ve tefsir üzerinde yoğunlaştırdığını görüyoruz. Bunlar arasında Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'ini esas alarak yazdığı *el-Musannef* (*el-Mustaḫrec*) ile İmam Mâlik'in *Muvaṭṭa'*'da yer almayan hadislerini bir araya getirdiği *Ğarā'ibu ḥadīṯi Mālik* özellikle dikkat çekmektedir. Kâdî İsmâ'îl'in *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*'ını esas alarak yazdığı *Aḥkāmu'l-ḳur'ān* da Endülüs muhiti için diğer bir yenilik sayılmalıdır.[56]

5. Daha ziyade yargı alanındaki faaliyetiyle öne çıkan Kâdî İbnu's-Selîm'e (ö. 367/977) nispet edilen üç kitap, onun Irak Malikilerinden istifade ettiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Bunlardan *et-Tevassul limā/mimmā leyse fī'l-Muvaṭṭa*, muhtemelen yukarıda sözünü ettiğimiz şahıslar gibi Mâlik'in *Muvaṭṭa'* dışındaki hadis rivayetleri üzerinde çalıştığını gösterirken, *İḫtisāru kitābi'l-Mervezī* adlı kitabı ise hilâf ilmi ile meşgul olduğunun bir işareti olarak kabul edilebilir.[57]

Maliki tabakat kaynaklarında 4./10. yüzyıl Endülüs Malikileri (yedinci, sekizinci ve dokuzuncu tabaka) arasında zikredilen ve fıkıh çalışmalarının yanı sıra hadis ilminde de öne çıkmış daha pek çok isim saymak mümkündür. Hatta bunlar arasında Yahyâ b. Abdulazîz (ö. 290/903 veya 295/907), Sa'îd b. Osmân el-A'nâkî (ö. 305/917), Ahmed b. Hâlid (ö. 322/934), Kâdî Eslem b. Abdulazîz (ö. 319/931) ve Kâdî Ahmed b. Bakî b. Mahled (ö. 324/935) gibi, Malikilere yakın-

[53] Kâdî Iyâz, VI. 145.

[54] Huşenî, s. 254-57; Kâdî Iyâz, VI. 144-45.

[55] Şîrâzî, s. 163.

[56] Kâdî Iyâz, V. 181-82; Mehmet Görmez, "Kâsım b. Asbağ", *DİA*, XXIV. 540-41. Görmez, Kâsım b. Asbağ'ın Maliki mezhebi ile ilişkisinden hiç söz etmeksizin, yalnızca kendisinden sonraki meşhur Endülüslülerin (İbn Hazm, İbn Abdilber. Bâcî gibi) onun rivayet ettiği hadislere eserlerinde yer verdiklerini belirtmektedir.

[57] Geniş bilgi için bkz. Çavuşoğlu, s. 127.

lıklarıyla tanınmakla birlikte, kanaatimizce 'Ehl-i Hadis fakihler' olarak kabul edilmeleri gereken meşhur isimler de bulunmaktadır.[58] Kâdî Iyâz başta olmak üzere Maliki tabakat yazarlarının onları 'Endülüs Malikileri' arasında tanıtmalarında, 4./10. yüzyıl başlarından itibaren Maliki fukaha ile Ehl-i Hadis arasında yaşanan yakınlaşmanın etkisini görmek mümkündür. Zira saydığımız bu isimler, Bakî b. Mahled, Kâsım b. Muhammed gibi Endülüs Ehl-i Hadisinin ilk imamlarının yanı sıra, Yahyâ b. Ömer b. Lubâbe gibi Maliki fakihlerin de öğrencisi olmuşlar, özellikle fetva alanında zaman zaman Mâlik ve öğrencilerinin görüşlerini esas almışlar ve muhtemelen 'Kurtuba ameli'nin oluşumuna da katkıda bulunmuşlardır.

Tekrar edecek olursak 4./10. yüzyılda yaşanan en önemli gelişme, Endülüs Malikileri arasında hâkim olan "Ehl-i Hadise yönelik katı tavrın" yumuşaması, ardından Mâlik ve öğrencilerinin fetvalarıyla yetinmeyip onların dayandığı deliller üzerinde çalışan fakihlerin ortaya çıkması, mesâil ve vesâik türü eserlerin yanı sıra, teorik fıkıh çalışmalarının yapılmaya başlanmasıdır. Yukarıda verdiğimiz örnekler de göstermektedir ki, tüm bu gelişmelerde Irak Malikilerinin önemli bir katkısı söz konusudur. Ancak, bu gelişmeleri ortaya çıkaran etkenlerin başında, 3./9. asır ortalarında ortaya çıkan Endülüs Hadis ekolü mensuplarının, 'rey/mesâil fıkhı' anlayışına sahip Endülüs Malikiliğine yönelik tenkitleri gelmektedir. Bu arada, Şâfi'î ile onun Mısırlı öğrencileri Rebî b. Suleymân ve Muzenî'den büyük ölçüde etkilenmiş olan Mısır Malikilerinden Muhammed b. Abdullâh b. Abdilhakem'in de bu gelişmelerde önemli bir payı olmuştur. Zira gerek bu dönemde yetişen Ehl-i Hadis mensubu fakihlerin gerekse hadis çalışmalarına yönelen Malikilerin büyük bir kısmı, Irak'ın yanı sıra, Mısır'da da bulunmuş ve bu şahıslara öğrencilik yapmışlardır. Özellikle I. Muhammed'den II. Hakem'e kadar olan Endülüs emîrlerinin Ehl-i Hadise ve Şâfi'î'ye yakınlıkları ve verdikleri siyasi destek de, şüphesiz bu gelişmelerde doğrudan rol oynamıştır.

Sözünü ettiğimiz tüm bu gelişmeler sonucunda, Endülüs Malikileri arasında güçlü bir hadis eğiliminin ortaya çıktığı kesin olmakla birlikte, 'rey/mesâil fıkhı' anlayışının da tümüyle terk edilmediği, tedris ve telif faaliyetlerinde varlığını korumaya devam ettiğini söylemeliyiz. Dolayısıyla, Endülüs Maliki ekolü içinde iki ayrı çizgi ortaya çıkmıştır. Kökleri Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve İbn Habîb'e kadar götürülebilecek olan bu iki çizginin, 4./10. yüzyıldaki temsilcileri arasında da zaman zaman ciddi mücadeleler yaşanmıştır. Kurtuba kadısı İbn Zerb ile Ebû Muhammed el-Asîlî arasında yaşanan mücadele en dikkat çekici olanıdır.

[58] A. Gonzales Palencia, Endülüs ilim ve medeniyet tarihiyle ilgili en eski çağdaş araştırmalardan birisi olan ve kaynak niteliği taşıyan eserinde, saydığımız bu isimlerin hemen hepsini 'Endülüslü Şafiiler' olarak değerlendirmektedir (Palencia, *Târîḫu'l-fikri'l-Endelûsî*, çev. Huseyn Mu'nis, Kahire 1955, s. 431-39). Palencia'nın, Endülüs Ehl-i Hadisinin ilk imamları olan Bakî b. Mahled ve Kâsım b. Muhammed'in yanı sıra, Ebû Muhammed el-Asîlî gibi 4./10. yüzyıl sonrası dönemde yetişen, 'delil ve usûl merkezli fıkıh' eğilimine sahip Maliki fakihleri de bu liste içinde ele almış olması, onun 'Şafiilik' tanımlamasını ve Endülüs Malikiliği ile ilgili kanaatlerini tekrar gözden geçirmeyi gerekli hâle getirmektedir. Nitekim İbnu'l-Mulakkîn (ö. 804/1401), en son yazılmış Şafii tabakat kitaplarından birisi olan *el-Akdu'l-muẕheb* adlı eserinde, Endülüs Ehl-i Hadisi içinde yer alan fakihlerden yalnızca Kâsım b. Muhammed'e yer vermektedir (Sirâceddîn Ömer b. Alî İbnu'l-Mulakkîn, *el-Akdu'l-muẕheb fî ṭabaḳâti hameletî'l-meẕheb*, thk. E. Ezherî-S. Mihenna, Beyrut 1997, s. 224). Bu şahıslar hakkındaki değerlendirmelerimiz için bkz. Çavuşoğlu, s. 127-28.

'İbn Zerb' lakabıyla meşhur olan Ebû Bekr Muhammed b. Yebkâ (ö. 381/991), devrinin gerek Maliki gerekse Ehl-i Hadis fakihlerine öğrencilik yapmış, Endülüs dışına hiç çıkmamış ve hadise fazla ilgili duymamış, katı 'Ehl-i Rey' denilebilecek bir Maliki fakihtir. Kadılığı sırasındaki faaliyetleriyle meşhur olmuş, aynı zamanda tedris faaliyetinde de bulunmuş ve döneminde oldukça etkili olmuştur. Kâdî İbnu's-Selîm'in onun hakkındaki yorumu,[59] kendisinin fıkıhta 'İbnu'l-Kâsım çizgisini' aynen sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Ebû Muhammed Abdullâh el-Asîlî (ö. 392/1002) ise, Kurtuba'da ilk eğitimini aldıktan sonra, muhtemelen 352/963 yılında, yaklaşık on üç yıl sürecek bir ilim yolculuğuna çıkmıştır. Mısır, Mekke, Medine ve Irak'ta bulunan; kelam, fıkıh, hadis, fıkıh usûlü ve hilâf ilimlerinde kendisini yetiştiren Asîlî'nin, özellikle kelam, fıkıh usûlü ve hilâf konularında Iraklı hocalarından (başta Irak Malikilerinin reisi Ebû Bekr el-Ebherî ve Bâkıllânî olmak üzere) çok istifade ettiği anlaşılmaktadır.[60] Hadis ilimlerindeki vukûfiyeti, delile dayalı fıkıh anlayışına sahip olması ve bunların bir sonucu olarak, zaman zaman mezhebin meşhur görüşüne ve İbnu'l-Kâsım rivayetine muhalif tercihlerde bulunması nedeniyle, 'mezhep fıkhı'nı (*taklîd*) terk edip 'hadis fıkhı'na yöneldiğini söyleyenler olmuştur. Hilâf ve fıkıh usûlü alanında eserlerinden söz edilen Asîlî, aynı zamanda Eşari kelamını Endülüs'e getiren kişi olarak da tanınır.[61]

Kurtuba kadısı İbnu's-Selîm zamanında şûrâ heyeti başkanlığı yapmakta olan İbn Zerb, Asîlî'nin Endülüs'e dönüşünden iki yıl sonra İbnu's-Selîm'in yerine Kurtuba kadılığına atanır. Dönüşünde Kurtuba'ya yerleşen, telif ve tedris faaliyetlerine başlayan Asîlî ile Kâdî İbn Zerb ve öğrencileri arasında anlaşmazlık ve sürtüşme ortaya çıkar. Bu durumdan rahatsız olan Endülüs halifesi II. Hişâm'ın veziri İbn Ebî Âmir, çareyi onları ayırmakta bulur ve Asîlî'yi Serakusta kadılığına tayin eder. Ancak, orada da rahat edemeyen Asîlî, şûrâ meclisi başkanlığı göreviyle tekrar Kurtuba'ya döner. İkisi arasındaki çekişme muhtemelen Kâdî İbn Zerb'in vefatına (381/991) kadar sürer ve ondan sonra Asîlî Kurtuba'da 'riyaseti' tümüyle eline geçirir.[62]

Kâdî İbn Zerb'in 'rey/mesâil fıkhı' anlayışına dönüş niteliği taşıyan çabalarına rağmen, 4./10. yüzyıl başlarından itibaren Endülüs Malikileri arasında gelişen hadis eğilimi, Ebû Muhammed el-Asîlî ile birlikte, deyim yerindeyse, kan tazelemiş ve güçlenmiştir.

4. Değerlendirme ve Sonuç

Endülüs tarihi ve Endülüs Malikiliği üzerine yapılmış çağdaş araştırmalarda, Endülüs Malikiliğinin ilk döneminde hâkim olan ve yukarıda tasvir etmeye çalıştı-

[59] "İbnu'l-Kâsım seni görseydi çok beğenirdi" (Kâdî Iyâz, VII. 114).

[60] Kâdî Iyâz, VII. 138-39.

[61] Şîrâzî, s. 164; Kâdî Iyâz, VII. 139-41; Vecdi Akyüz, "Asîlî", *DİA*, III. 482.

[62] Onun Kurtuba'daki konumu, İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî'nin (ö. 386/996) Kayravan ekolü içindeki konumuna benzetilir (Kâdî Iyâz, VII. 114, 142). Kâdî Iyâz'ın, Endülüs'te kelam ve cedel ile meşgul olanların dışlandığına dair verdiği bilgiler (*age.*, VII. 190-91), Kâdî İbn Zerb ile aralarındaki anlaşmazlıkta Asîlî'nin hadise dayanan fıkıh anlayışının yanı sıra, kelamla meşgul olmasının da önemli ölçüde etkili olduğu kanaatine sevk etmektedir (Özdemir, *Endülüs-III*, s. 43, 55).

ğımız 'rey/mesâil fıkhı' anlayışı üzerine özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir. Söz konusu araştırmalarda yer alan konuyla ilgili tespitler şöyle özetlenebilir:

Söz konusu anlayış sebebiyle, Endülüs'te Bakî b. Mahled ile ortaya çıkan Hadis hareketi yeterince gelişememiş ve Ehl-i Hadis ile Maliki fakihler arasında sürekli bir mücadele yaşanmıştır. 4./10. yüzyıl sonlarına kadar, özellikle fıkıh alanında Maliki mezhebi dışında hiçbir düşüncenin ifade edilmesine imkân verilmemiş ve bunun bir sonucu olarak da, bu döneme kadar Malikiler arasında hadis ve fıkıh usûlüne yönelik hemen hemen hiçbir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla, telif faaliyetleri de, büyük ölçüde fetva ve yargı alanında karşılaşılan yeni meselelerin çözümlerini ihtiva eden 'ahkâm', 'nevâzil', 'vesâik' ve 'şurût' türü eserlerden ibarettir.[63] Abdulmecîd Turkî, Endülüs'te yaşanan tüm bu gelişmeleri siyasi gelişmelerle doğrudan ilişkilendirerek, örneğin 5./11. yüzyıla kadar Maliki fıkhının hâkim olmasını, Emevi yöneticilerinin desteğine bağlamakta, hadis ve fıkıh usûlü çalışmalarının gelişmesine paralel olarak İbn Abdilber, Bâcî, İbn Ruşd gibi müctehid fakihlerin yetişmesini de yine Endülüs Emevi devletinin yıkılışıyla ortaya çıkan fikir hürriyeti zeminiyle açıklamaktadır.[64] Mahmûd Alî Mekkî de, Maliki mezhebi dışındaki mezheplere yönelik aşırı müsamahasız tavrı, Hıristiyan toplumlara karşı Müslüman Endülüslülerin siyasi birliğini temin etme gayesiyle izah eder.[65]

Endülüs Malikiliği hakkında yaptığımız ve yukarıda sonuçlarını ortaya koyduğumuz inceleme, çağdaş araştırmalardaki bu tespit ve değerlendirmelerin tartışılması gerektiğini göstermektedir.

Öncelikle, 'mesâil fıkhı', 'rey fıkhı' ya da 'mezhep fıkhı' terimleriyle ifade edilebileceğini belirttiğimiz fıkıh anlayışına sahip olan Endülüslü Malikilerin, '4./10. yüzyıl sonlarına' kadar hadis çalışmalarından uzak olduklarına ve *Muvaṭṭa*'da mevcut olan 'hadis-fıkıh' dengesinin Endülüs'te ilk defa İbnu'l-Mekvî (ö. 401/1010: onuncu tabaka) tarafından kurulduğuna dair tespit,[66] kanaatimizce isabetli görünmemektedir. Zira Maliki fukahanın Ehl-i Hadise yönelik katı tutumu ve hadis ilmine yönelik mesafeli tavrı 3./9. yüzyıl ortalarından (altıncı tabaka) itibaren yumuşamaya başlamış, 4./10. yüzyıl başlarından (yedinci tabaka) itibaren ise, Malikiler arasında güçlü denilebilecek bir hadis eğilimi ortaya çıkmıştır. İbnu'l-Mekvî'nin faaliyetini, 4./10. yüzyıl ortalarında Âmiriler dönemi Kurtuba kadısı olan İbn Zerb ve öğrencilerinin (onuncu tabaka) başlattığı 'mesâil ve rey fıkhına dönüş' hareketine bir tepki ve yedinci tabakadan itibaren kurulmaya başlayan 'fıkıh-hadis' dengesini yeniden tesis etme çabası olarak değerlendirmek, kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

Bizi bu kanaate sevk eden başlıca husus, gerek Endülüs gerekse Maliki mezhebi tabakatı yazarlarının dönemin şahısları hakkında verdikleri bilgiler ve

[63] Palencia, s. 430-31; Turkî, *Munāzarāt*, s. 14-18, 25; "Mekānetu İbn Ruşd", s. 158-160; "et-Temhīd", s. 17; Melchert, s. 159-163; Özdemir, *Endülüs-III*, s. 28-31.

[64] Turkî, *Munāzarāt*, s. 14-18, 25; "Mekānetu İbn Ruşd", s. 158-160; "et-Temhīd", s. 17.

[65] Mekkî, s. 7-8

[66] Turkî, *Munâzarât*, s. 14-16, 25; "Mekānetu İbn Ruşd", s. 158-160; "et-Temhīd", s. 17; "Mekānetu 'ilmi uṣûli'l-fıḳh", s. 11.

yaptıkları değerlendirmelerdir. Daha doğrusu, tüm tabakat müelliflerince fıkhın yanı sıra bir ilmî disiplin olarak 'hadis' ile iştigal ettikleri kabul edilen ve rical tenkidi açısından olumlu değerlendirmelere muhatap olan pek çok Endülüslü âlimin/muhaddisin, başta Kâdî Iyâz ve onun kaynakları arasında yer alan İbn Ebî Duleym gibi Maliki tabakat müelliflerince 'Malikiler' arasında kabul edilmeleridir. Şüphesiz, sözünü ettiğimiz çağdaş araştırmalardaki tespitlerin geçerli olabileceğini ve bir mezhep tabakatı oluşturmaya çalışan söz konusu müelliflerin, iki ekol (Ehl-i Rey Malikileri ve Ehl-i Hadis) arasında yaşanan mücadeleyi kendilerine göre yorumlamak amacıyla geriye dönük bir tarih inşâsına girişmiş olabilecekleri ihtimalini de göz ardı etmedik. Ancak, şahıslar ve şahıslar arası ilişkiler hakkında verilen ve Ehl-i Hadis tarafına mensup müelliflerin kaleme aldığı tabakat kaynaklarına müracaat edilerek doğrulanması mümkün olan bilgiler ışığında, bu ihtimalin en azından yedinci tabakadan (4./10. yüzyıl) itibaren söz konusu olmadığı kanaatine ulaştık.[67]

Netice itibarıyla diyebiliriz ki, Endülüs'te 4./10. yüzyıldan itibaren Maliki fakihler arasında Ehl-i Hadise yakınlaşma eğilimi ortaya çıkmış,[68] bir başka ifadeyle Ehl-i Hadisin tepkisine neden olan "mesâil ile yetinip hadisten uzak durma" tavrı değişmeye başlamıştır. En azından, belirli bir süre Malikiler arasında iki ayrı fıkıh anlayışının söz konusu olduğu kabul edilmelidir. Zira İbnu'l-Mekvî, İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1070) ve Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) temsil ettiği çizgi, İbn Habîb ile başlatılabilecek olan ve 3./9. yüzyıl ortalarından itibaren gelişen sürecin bir devamı niteliğindedir. Aksi takdirde, bu süreç içerisinde yaşamış ve 'Maliki' kabul edilen pek çok fakih gibi, saydığımız bu meşhur isimlerin de 'Maliki' olarak tanımlanmamaları gerekecektir.[69]

İşaret etmek istediğimiz diğer bir husus, 5./11. yüzyıla kadar devam ettiği iddia edilen 'mesâil fıkhı' ve 'Maliki mezhebi' hakimiyetinin, Endülüs Emevi yöneticilerinin siyasi desteğiyle ilişkilendirilmesi ve Endülüs Müslümanlarının siyasi birliğini temin etme gayesiyle açıklanmasıdır. Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız tespitlerimiz ışığında, bu değerlendirmeler de gözden geçirilmeye muhtaç görünmektedir. Zira beşinci Endülüs emîri I. Muhammed döneminden (3./9. yüzyıl ortaları) itibaren yöneticiler, Ehl-i Hadise de himaye ve destek vermişler, hatta muhtemelen onlara daha yakın olmuşlardır. Endülüs yöneticilerinin siyaseti, birliği temin etmek için iki ekol arasındaki çatışmayı derinleştirmekten ziyade uzlaştırmaya yönelik bir denge politikası gibi görünmektedir.

Son olarak, Malikiler ve Endülüs bağlamında kullanıldıkları zaman 'Ehl-i Rey' ve 'Ehl-i Hadis' terimlerinin farklı bir anlam çerçevesi kazandıklarına işa-

[67] Daha önceki tabakalara mensup olan ve hadis hareketini başlatanlar arasında yer alan Kâsım b. Muhammed gibi isimlerin 'Maliki' olarak değerlendirilmelerinde, sözünü ettiğimiz türden bir yaklaşımı görmek mümkündür.

[68] Doğu'da 3./9. yüzyılda Hanefi fakihlerin yaşadığı ve *traditionalization* terimiyle ifade edilen benzer bir gelişme için bkz. Melchert, s. 48-60.

[69] Doğrusu, kaynaklarda İbn Abdilber ve Bâcî'nin 'Şâfiî' veya 'Zahirî' olduklarına dair rivayetlere rastlamak mümkün ise de, Endülüs'te yaşanan gelişmeler dikkate alındığında, bu rivayetlerin isabetli olmadıkları görülecektir (H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, XX. s. 42).

ret etmek[70] ve ardından 'Ehl-i Hadis Malikiliği' hakkında bazı çağdaş araştırmalarda yapılan değerlendirmeler üzerinde durmak istiyoruz.

Doğu İslam dünyasında akaid (*uṣūlu'd-dīn*) alanında tartışmaya ve kelam ilmine karşı olan 'Ehl-i Hadis', fıkıh alanında delile dayalı (hadis merkezli) bir istinbat anlayışına sahiptir. Nitekim isimlendirme de buradan gelmektedir. Hâlbuki Endülüs'te, aralarında sert bir mücadelenin yaşandığı ilk dönemlerden itibaren gerek Ehl-i Rey/Malikiler gerekse Ehl-i Hadis, 'ehl-i bid'atin mesleği' kabul ettikleri cedel ve kelama karşı olmuşlar ve bu açıdan her ikisi de Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği katı 'Ehl-i Hadis' anlayışına sahip olmuşlardır.[71] Onları birbirinden ayıran husus, Malikilerin hadisle ilgilenmeyip fıkıhla meşgul olmaları, fıkhi hükümlerin kaynağı olarak 'hadis ve âsâr'dan ziyade, 'Mâlik ve öğrencilerinin fetvaları'nı esas almaları, diğerlerinin de onları 'taklit' ile suçlamalarıdır. Gerek bu tenkitlerin etkisi gerekse Doğu İslam dünyasının fıkıh, hadis ve kelam birikimini Endülüs'e taşıyan âlimlerin çalışmaları sonucunda, Endülüs Malikiliği ilk dönemdeki 'katı ve ham mesâil fıkhı' aşamasından, hadis-rey dengesinin kurulduğu ve teorik fıkıh çalışmalarının ortaya çıktığı 'olgun mezhep fıkhı' aşamasına geçmiştir. Endülüs Malikileri arasında fıkıh usûlü çalışmalarının başlaması da, bu gelişmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Aslında benzer gelişmeler Doğu İslam dünyasındaki farklı fıkıh mezhepleri (özellikle Irak Hanefiliği ve Irak Malikiliği) açısından da yaşanmış olmakla birlikte, Endülüs'ün bu gelişmeleri yaklaşık bir yüzyıl geriden takip ettiği anlaşılmaktadır.[72]

Kanaatimizce, Endülüs Malikileri arasında ortaya çıkan hadis eğilimi ve 'Ehl-i Hadis Malikiliği' üç kaynaktan beslenmiştir. Bunların başında şüphesiz Bakî b. Mahled ile başlayan ve önce Malikiler dışında gelişen Endülüs Hadis ekolü gelmektedir. Bu ekolün teşekkülünden önce Endülüs'e hadisin ulaşmasına önemli katkıda bulunmuş olan ilk dönem Endülüs Malikilerinden Abdulmelik b. Habîb'in hadis hocaları arasında, 'Esedu's-sunne' lakabıyla bilinen Mısırlı muhaddis Esed b. Mûsâ'nın önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla bir diğer kaynak Mısır'dır. Mısır'da özellikle Muhammed b. Abdullâh b. Abdilhakem çevresinde gelişen ve Şâfi'î'den büyük ölçüde etkilenen Malikilik anlayışı da, Endülüs'te rey-hadis dengesinin kurulmasına katkıda bulunmuştur. Üçüncü kaynak ise, sık sık atıf yaptığımız Irak Maliki ekolüdür. Zira fıkhi faaliyetlerinde rey-hadis dengesini kuran ve Endülüs'te Maliki mezhebinin hadis temellerini oluşturan fakihlerin önemli bir kısmı, bu ekolün kurucusu Kâdî İsmâ'îl'e öğrencilik yapmış ve bu ilişki sonraki nesillerde de devam etmiştir.

Dolayısıyla Endülüs Malikileri arasında ortaya çıkan Ehl-i Hadise yakınlaşma eğilimini ve daha sonra oluşan Ehl-i Hadis Malikiliğini besleyen kaynağı Medine Maliki ekolü içinde aramak; İbnu'l-Mâcişûn'un temsil ettiği bu ekolün,

[70] Benzer tespitler için bkz. Fierro, s. 86; Melchert, s. 159-61.

[71] Endülüs'te bu anlamda üç grup oluştuğu; Maliki fakihler ile Endülüs Ehl-i Hadisinin kelam ve cedel ile meşgul olanlara karşı ortak bir tepki gösterdikleri konusunda bkz. Kâdî Iyâz, VII. 188-90.

[72] Melchert, s. xxvii, 159-62. Melchert söz konusu kitabında, bu gelişmenin dört Sünni fıkıh mezhebi açısından nasıl ve ne zaman ortaya çıktığını, yani fıkıh alanında yaşanan mezhepleşme sürecini tasvir etmeye çalışmaktadır.

İbnu'l-Kâsım'ın temsil ettiği Mısır Maliki ekolünden farklı olarak, 'amel-i ehl-i Medine'ye karşı 'sahih hadis'i tercih etme anlayışını benimsediğini, dolayısıyla 'Ehl-i Hadis Malikiliği' olarak kabul edilebileceğini öne sürmek[73] isabetli görünmemektedir. Zira İbnu'l-Mâcişûn ve diğer Medineli Malikiler hakkındaki bilgiler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, gerek hadis-Sünnet/amel ilişkisi ve amelin belirleyiciliği gerekse hadis-rey/fıkıh ilişkisi bağlamında onların Ehl-i Reye daha yakın bir anlayışa sahip oldukları anlaşılmaktadır.[74] Kanaatimizce bu yanlış değerlendirme, Endülüs'e Doğu'nun hadis birikimini taşıyan ilk Maliki olan İbn Habîb'in İbnu'l-Mâcişûn'un öğrencisi olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de İbn Habîb, İbnu'l-Mâcişûn ile olan ilişkisi sayesinde, İbnu'l-Kâsım çizgisindeki Endülüs Malikiliğine farklı bir boyut kazandırmıştır. Ama bu daha ziyade mezhep içi rivayet ve tercih geleneğiyle ilgilidir. Onun hadis birikimi ise esas itibarıyla Mısırlı muhaddislere dayanmaktadır.

Malikiler arasında, özellikle İbnu'l-Kâsım'ın temsil ettiği rey/mesâil fıkhı anlayışına karşı, hadis ve delile dayalı istinbat anlayışını öne çıkaran bir çizgi daima bulunmuştur. Endülüs Malikiliğini doğrudan etkileyen bu çizginin Mısır'daki en belirgin temsilcisi, Muhammed b. Abdullâh b. Abdilhakem'dir. Eşheb ve babası Abdullâh b. Abdilhakem gibi Şâfi'î'ye yakınlığı ile tanınan ve hilâf, cedel gibi ilimlerle de meşgul olduğu anlaşılan Muhammed'in temsil ettiği bu çizgi, Mısır Maliki ekolü ve genel anlamda Maliki mezhebi içerisinde belirleyici olamamıştır.[75] Mâlik'in bir mesele hakkındaki fıkhi görüşü ve hadis/delil ilişkisi üzerinde Muhammed b. Abdullâh b. Abdilhakem ile İbnu'l-Mâcişûn arasında yaşanan bir tartışma, bu konuda aralarındaki farklılığı açıkça ortaya koymaktadır.[76]

Kanaatimizce, kendileri hakkında 'Ehl-i Hadis Malikiliği' terimini belki de en rahat kullanabileceğimiz isimler, Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813), Bişr b. Ömer ez-Zehrânî (ö. 209/824) ve Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/836) gibi Mâlik'in Basralı hadis öğrencileridir. Mâlik'in fıkhi görüşlerinden ziyade rivayet ettiği hadislerle ilgilenen ve aynı zamanda Basra Ehl-i Hadisinin önde gelen temsilcileri arasında sayılabilecek olan bu isimler, Mutezile ve Kûfe Rey ekolü karşısında Medine ve Mâlik'i öne çıkaran bir Ehl-i Hadis anlayışı/cephesi oluşturmaya çalışmışlardır.[77] Bu anlayış, Basra'da Ahmed b. Mu'azzel'in başlattığı Mâlik ve öğrencilerinin fıkhi görüşlerini esas alan rey merkezli fıkıh çalışmalarıyla birleşecek ve diğer Maliki ekollerden farklı yönleri olan Irak Maliki ekolünün oluşumuna katkıda bulunmuştur.

[73] Maliki mezhebi tarihi hakkındaki çağdaş araştırmaların önemli bir kısmında böyle bir yaklaşım söz konusudur (İbrâhîm Alî, s. 59-60, 103; Habîb b. Tâhir, "Dirâse" [muhakkikin yazdığı girişl: Kâdî Abdulvehhâb, *el-İşrâf 'alâ nuketi mesâ'ili'l-ḫilâf* (4 cilt), thk. Habîb b. Tâhir, Beyrut 1999, I. 50-51; Kaya, s. 520).

[74] Çavuşoğlu, s. 24-34 ("Medine Mâlikî Ekolü"). Benzer değerlendirmeler için bkz. Muhammed Rûkay, *Ḳavâ'idu'l-fıḳhi'l-islâmî min ḫılâli kitâbi'l-işrâf 'alâ mesâ'ili'l-hilâf li'l-Ḳâḍî 'Abdulvehhâb el-Bağdâdî el-Mâlikî*, Dımaşk 1998/1419, s. 18-19; M. Muhtâr Vuldubbâh, *Ḫulâṣatu'l-edille mine't-tecrîd ve'ḫtişâri't-temhîd*, ed-Dâru'l-beyzâ 1420/1999, s. 8-9.

[75] Çavuşoğlu, s. 34-60 ("Mısır Mâlikî Ekolü").

[76] Zehebî, *Siyer*, X. 53-54.

[77] Çavuşoğlu, s. 150-64.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 75-88

Kültürler Arası Etkileşimde İspanya'daki Son Müslüman Devlet Benî Ahmer'in Konumu

NİZAMETTİN PARLAK
DR., DİN KÜLTÜRÜ ve AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ
nizamparlak@yahoo.com

özet
Toplumlar, çağdaşlarıyla temas kurup onlardan etkilendikleri kadar, aynı coğrafyada yaşamış önceki medeniyetlerle de irtibata geçer ve onlardan da etkilenirler. Dolayısıyla medeniyetler etkileşimlerle şekillenir. Bunun bir örneği olan Benî Ahmer'in birikimleri de kısmen öncekilerden beslenmiş olmasına rağmen çeşitli yönleriyle orijinal unsurlar ihtiva etmektedir. Her türlü iç ve dış olumsuzluğa rağmen Benî Ahmer kültürel zenginliğini, yıkıldığı güne kadar devam ettirmiştir. Ancak Hıristiyan İspanya ve Avrupa, bu müktesebatı yeterince değerlendirememiştir.

anahtar kelimeler
Benî Ahmer, Nasriler, Gırnata, Reconquista, Elhamrâ, Yûsufiye/Nasriye Medresesi.

M. VIII. yüzyıl başlarında İspanya'ya geçen Müslümanlar elde ettikleri toprakları bir süre valilerle idare etmişler (M. 714-756) ardından Endülüs Emeviler dönemi (M. 756-1031) başlamıştır. M. 10. yüzyılda Endülüs Emevi Devleti âni olarak çökmüş daha sonra da Mulûku't-tavâ'if (M. 1031-1090), Murabıtlar (M. 1091-1147) ve Muvahhidler (M. 1146-1248) Endülüs'te hüküm sürmüşlerdir.

Muvahhid iktidarı Endülüs'te zayıflamaya başladığında, nüfuz sahibi iki aile; Belensiyeli Benî Merdeniş ve Mursiyeli Benû Hûd, iç çekişmelerden de faydalanarak İspanya'nın doğu kısımlarında kendi emîrliklerini kurmuşlardı. Bu arada önceleri İbn Hûd'a tâbi olmuş, sonra da bağımsızlığını ilan etmiş olan Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. Nasr, Benî Ahmer Devleti'ni kurmuştu (26 Ramazan 635/12 Mayıs 1238). İspanya'nın güneyinde kurulan bu devlet; 'Ahmerîler', 'Gırnata Sultanlığı', 'Küçük Endülüs' ve 'Nasrîler' diye de isimlendirilmiştir.[1]

[1] İbnu'l-Hatîb, *el-İhâtâ fî ahbâri Ğırnâta* (4 cilt), neşr. Abdullâh İnan, Kahire 1955-1977, I. 91-93; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları* (3 cilt), Ankara 1997, I. 185, 186; Mehmet Özdemir, "Gırnata", *DİA*, İstanbul 1996, XIV. 51-57.

Başkenti Gırnata olan Benî Ahmer, bulunduğu konum itibarıyla, çoğunlukla kuzeydeki Hıristiyanlarla, bazen de Kuzey Afrika'daki Müslüman devletlerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Çünkü Merînîlerin, özellikle de Sultan Ebû İnân döneminde (1352-1358), Benî Ahmer'i ilhak etme planları bulunuyordu. Bunu gerçekleştirmek için zaman zaman İspanya'daki Kastilya ve Aragon'la ittifak yaparak sonuç almayı denemiştir.[2]

Benî Ahmer, küçüklüğüne rağmen iki buçuk asırdan fazla ayakta kalmayı başarabilmiş, ancak 2 Rebiyulevvel 897/3 Ocak 1492'de birleşik Kastilya-Aragon krallığına teslim olmak zorunda kalmıştır.

I. Benî Ahmer Devleti'nin İspanya'da Bulunan Önceki Kültürlerden Etkilenmesi

Toplumlar, çağdaşlarıyla temas kurup onlardan etkilendikleri kadar, aynı coğrafyada yaşamış önceki medeniyetlerle de irtibata geçer ve onlardan da etkilenirler. Bu da insanlığın ortak mirası olan medeniyetin tekamülünü sağlar.

> Bugün artık ispat edilmiş bir hakikat gibi söylemek mümkündür ki, terakkinin en büyük âmili, kavimler arasındaki münasebettir.[3]

Bu münasebet, çatışma, uyuşma, reddetme, içselleştirme gibi farklı şekillerde tezahür edebilir. Fatihlerin, fethettikleri topraklarda yer alan, ibadethane, kütüphane, saray ve benzeri yapıları öncelikle hedef almaları, bunları yakıp yıkmaları ya da değiştirmeye kalkışmaları, bu anlamda incelenmeye değer önemli unsurları ihtiva etmektedir.

Bütün bunlar, öncekilere duyulan düşmanlığın bir tezahürü olduğu kadar, onlarla yaşanan rekabetin de bir göstergesidir. Hıristiyanlar, Müslümanların üç asır boyunca geliştiğini, birtakım Hıristiyan devletlerini ortadan kaldırdığını, ticarete hâkim olduğunu gördü. Bu da karşısındakilere duyulan husumeti üst noktalara taşıdı.[4] Elhamrâ'yı ele geçiren Hıristiyanlar, bu psikolojinin bir tezahürü olsa gerek, onun bir kısmını yıkarak kendi kültürlerinin bir parçası olan kilisenin yanı sıra, Rönesans üslûbunda bir saray inşâ ederek, Müslüman medeniyetinin en büyük sembollerinden birisinin, âdeta kalbine yerleştirmek suretiyle kendilerini ispatlamaya çalışmışlardır.[5] Aynı coğrafyada birbirini takip eden kültürler, benzer uygulamaları gerçekleştirmişlerdir. Mesela; Romalılar döneminde, Kurtuba'da bir Janus tapınağı yapılmıştı. Hıristiyanlar onun yerine bir kilise inşâ etmiş, sonraları şehri ele geçiren Müslümanlar ise bu kiliseyi yıkarak yerine cami yapmışlardı. Kurtuba'yı geri alan Hıristiyanlar, bu mekânı katedrale çevirmişlerdi.[6]

[2] Muhammed Razzûk, "et-Tedahhulu'l-Merînî bi'l-Endelus mulahazatun evveliyye", *Dirâsât Endelusiyye*, XVII (Tunus 1997), s. 31-41.
[3] W. Barthold-M. F. Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1977. s. 6
[4] Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin, yy., t.y., 262.
[5] Mehmet Özdemir, "Elhamrâ Sarayı", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 29-31.
[6] W. Durant, s. 205.

Farklı bir mekânda daha debdebeli bir eser inşâ etmeyip aynı yerde kendilerine ait bir yapı oluşturmak suretiyle, belki de diğerlerinden aşağı olmadıklarının, bizzat kıyaslanarak müşahede edilmesini arzu etmişlerdir. Fakat bunu yaparken farkında olmadan, orada mevcut olan ihtişamın gölgesinde kalma riskini de kendi elleriyle oluşturmuşlardır.

Medeniyetler, aynı zamanda üzerinde yaşadığı coğrafyanın geçmişine ışık tutar. Âdeta bir ayna misali, o toprakların geçmişini şimdiye ve geleceğe yansıtır. Fakat bu yansıtmadaki netlik, o medeniyetin derinliği, ihtişamı ve kendisine olan öz güveniyle bire bir ilişkilidir. Barbarlık, yıkıcılık ve tahribat gibi nekrofiliya özelliklerle kirlenmemiş bir medeniyet, ancak bu netliği sağlayabilir.

İspanya'da Benî Ahmer'in bu anlamda önemli bir köprü vazifesi gördüğünü söyleyebiliriz. Zira yaşadıkları bölgede Endülüs Emevilerinden önce Vizigotlar hüküm sürmüş, onların kültürleri, yaşam biçimleri ve teamülleri bu topraklarda yerleşmiştir.[7] Benî Ahmer'in özellikle H. VIII/M. XIV. yüzyılda en parlak dönemini yaşadığı[8] medeniyetinin oluşumunda, Endülüs Emevileri ve Mulûku't-tavâ'if kadar, Vizigotların da etkisi vardır.

Bu konuda İbn Haldûn'un şu tespitleri oldukça dikkat çekicidir:

> Bir şehir ve yurt medenileştikten ve bayındır olduktan sonra eski medeniyet ve kültürünü kaybetmeye yüz tutunca ve kültür seviyesi alçalınca dahi (...) diğer yeni şehir ve bölgelerde mevcut olmayan medeniyet ve sanat eserleri gözükür. Bunun sebebi, medeniyeti eski olan bu şehirlerde asırların geçmesi ve medeni hâl ve itiyatların icabı olarak bu iş, sanat ve hünerlerin tekrar tekrar (...) işlenmiş olmasıdır.[9]

İbn Haldûn bu tespiti yaptıktan sonra, Benî Ahmer'in, bunun bir örneği olduğunu vurgulamış, sanatın geliştiğini ve halkın rahat içerisinde yaşamalarını temin edecek olan bütün ihtiyaç ve itiyatların mükemmel bir şekilde sağlandığını ve toplumda yerleştiğini belirtmiştir.

> Bu cümleden olmak üzere güzel yapılar, musiki aletleri (...) maden ve topraktan nefîs tabak-çanak gibi ev eşyası ve cihazları yapmak sanatı tekâmül etmiştir. Bunları yapan uzmanlar ve mühendis ustalar vardı. (...) Endülüslüler, medenî hayatla ilgili olan hüner ve sanayide de diğer bütün şehir ve bölgelerin ahalisine nispetle çok ileridedir. Bunun sebebi, Endülüs'te medeniyetin eskiliği ve asırlar zarfında yerleşmiş olmasıdır. Çünkü Endülüs'te medeniyet, Emeviler ve onlardan önce Got'lar, daha sonra İslâm feodaliteleri ve bu ülkede hüküm sürmüş diğer devletler zamanında yerleşmiştir. (...)[10]

Benî Ahmer dönemi, Endülüs'teki kültür ve medeniyetin önemli bir bölümünün meydana getirildiği zaman dilimidir.[11] Bu medeniyetin oluşumunda, ön-

[7] İbn Haldûn, *Mukaddime* (3 cilt), çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1986, II. 292.
[8] Ahmed Selîm el-Himsî, *İbn Zumrek el-Ğırnâtî sîretuhû ve edebuh*, Beyrut 1405/1985, s. 44.
[9] İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 372.
[10] İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 372, 373.
[11] Nuri Yücel Mutlu, *Endülüs Gerçeği ve Türkiye'nin Geleceği*, İstanbul 2001, s. 141.

ceki dönemlere ana hatlarıyla değindikten sonra, çağdaşlarından etkilenişine kısaca göz atmak gerekir. Özellikle bağımsızlığın yitirilmeye yüz tuttuğu dönemlerde Hıristiyan etkileri açıkça ortaya çıkmaya başlamıştır. Her ne kadar Benî Ahmer, bağımsız bir devlet olarak tarihteki yerini almışsa da, gerek kuruluş sürecinde, gerekse *reconquista* (Hıristiyanlar tarafından Müslümanlara karşı yürütülen, İspanya'daki eski toprakların yeniden istila edilmesi, geri alınması) faaliyetlerinin doruk noktasına ulaştığı dönemlerde, Hıristiyan krallıklarına bağımlılık söz konusudur. Zaman zaman Mağrib'deki Müslüman devletlere karşı Kastilya ve Aragon'la işbirliği yapılmış, hatta belli dönemlerde, onlara önemli meblağlarda vergiler ödenerek bağımsızlığın devamının sağlanmasına çalışılmıştır. Bu amaçla Hıristiyan krallıkların himayesine girilmiş olması, toplumda bir dejenerasyona yol açmıştır. Dolayısıyla, Müslümanlar, kılık-kıyafet, yaşam tarzı ve âdetler bakımından Hıristiyanlara benzemeye ve onları taklit etmeye başlamışlardır.

Hıristiyan krallıklarının desteğiyle Benî Ahmer Devleti'ni kuran I. Muhammed'in 1238'de Gırnata şehrine girerken üzerinde Kastilya köylülerininkine benzer bir eteğin bulunduğu[12] yolundaki rivayetler, bahsedilen durumu özetler mahiyettedir.

Sonraki dönemlerde de hem sultanların hem de ordunun kıyafetlerinin ve silahlarının çoğunlukla komşu Hıristiyanlarınkine benzediği[13] bundan dolayı da "Benî Ahmer'in, âdetleri bakımından Kastilyalılaştıkları" tarzında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır.[14] Müslümanların İspanyol kadınlarla yaptıkları evliliklerin bu konuda önemli bir yeri olduğu aşikârdır. Nitekim yöneticilerin yanı sıra halkın bazılarının da Hıristiyan kadınlarla evlilikler gerçekleştirdikleri, hatta onlara duyulan aşk ve muhabbeti konu alan şiirlerin inşad edildiği tespit edilen gerçeklerdendir.[15]

'Benî Ahmer' isminin bu tür evlilikler sonucunda oluştuğuna dair görüşler bulunmaktadır. Ahmer kelimesi; kızıl, kumral anlamlarına gelmektedir. Bu soydan gelenlere 'Benî Ahmer' denmesinin sebebi olarak; bu sülalenin, İspanyol kadınlarla yaptıkları evlilikler sonucu, doğan çocukların kızıl ten renginde olmaları gösterilmektedir.

Fethin ilk yıllarında eşlerini Endülüs'e getirmemiş olan Müslüman askerlerin bu tür evlilikler yapmaları normal karşılanmış, ancak sonraki dönemlerde yaygınlaşması, toplumsal sorunlara yol açmıştır. Hatta Müslüman genç kızlar açısından bir dezavantaj oluşmuş, onlar da yüklü çeyizler hazırlayarak, evlilik için kendilerinin tercih edilmesini sağlamaya çalışmışlardır.[16]

[12] Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, II. 50.

[13] Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefḥu't-ṭîb min ġusni'l-Endelusi'r-râṭîb* (10 cilt), thk. Yûsuf eş-Şeyh M. el-Buka'î, Beyrut 1419/1998, I. 182.

[14] S. M. İmâmuddîn, *Endülüs Siyasi Tarihi*, çev. Yusuf Yazar, Ankara 1990, s. 327.

[15] Ubâde Kuhayle, *Târîḫu'n-nasârâ fî'l-Endelus*, Kahire 1993. s.165.

[16] Ahmet Muhtar el-el-Abbâdî, "el-İslâm fî arḍi'l-Endelus", *Mecelletu 'âlemi'l-fikr*, 1979, s. 343-394.

Diğer taraftan ırk bakımından da karışmalar olmuş, bundan dolayı zihinlerde "sonraki dönem Endülüs Müslümanlarının kanında İspanyol kanı dolaşır olmuştu" yargısı yer etmişti. Nihayet, Müslümanlar Endülüs'ten tamamen çıkarılınca "Hıristiyan İspanyollar, Müslüman İspanyolları, İspanya'dan çıkardılar," sözü dilden dile dolaşır olmuştu.[17]

Bu tür evlilikler Müslümanların, aynı zamanda dil ve âdetler bakımından da İspanyollardan etkilenmelerine, önemli ölçüde sebep olmuştur. Çünkü, kadınlar doğan çocuklarına kendi dillerini, kendi örf ve âdetlerini öğretiyorlardı. Bunun bir sonucu olsa gerek, yöneticilerden, seçkinlerden ve halk tabakasından birtakım insanlar, Arapçanın yanı sıra, İspanyolca konuşmaktaydılar;[18] dolayısıyla, İspanyolca Müslümanlar arasında yayılmıştı.[19] Bu etki, Benî Ahmerliler arasında sadece İspanyolcanın yayılması ile sınırlı kalmamış, özellikle taht mücadelelerinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Çünkü bazı dönemlerde, sultanların, Müslüman kadınlarla, İspanyol kadınlardan olan çocukları arasında taht kavgaları yaşanmış, bu uğurda yürütülen mücadeleler ve yapılan entrikalar, ülkeyi zayıf düşürmekle kalmamış, hatta iç çatışmalara kadar sürüklemiştir.[20]

Bütün bunlara rağmen Hıristiyanlığın Müslümanlık üzerindeki etkisi, kendisini daha ziyade din ve savaş alanlarında göstermiş, İslam'ın Hıristiyanlık üzerindeki tesirleri ise, çeşitli alanlarda ve daha geniş olmuştur.[21]

II. Benî Ahmer'in Etkileri

İspanya'da, kültürler arasında gerçekleşen etkileşimde, ağırlık noktasını Endülüs teşkil etmekteydi. Çünkü bu konuda Endülüs daima bir adım öndeydi. Böylece İspanya'nın yenilenmesi sağlandı. İspanya'da, yenilenme, kuzeydeki barbar kavimler vasıtasıyla değil, güneyden; Müslüman fatihler aracılığıyla geldi. İspanyol bilim adamı Blasca Ibañez, bu gelişmeyi, bir fetih hareketinden ziyade bir medeniyet hamlesi olarak değerlendirmektedir.[22]

İslam kültür ve medeniyeti, öncekilerin müktesebatından da yararlanarak kendi birikimini oluşturup, ticari alandaki üstünlüğünü de kullanarak etkisini artırdı. Zira, dünya ticareti Müslümanların kontrolünde olduğu dönemlerde, Müslümanlar, Hıristiyanlara üstünlük sağladı ve Batılılar, uzun süre bu etkinin altında kaldı.[23]

Bu dönemlerde Müslümanların, ticarette öne çıkmalarına yol açan birtakım gelişmeler oldu. Cenova ve Venedik arasında ticari bir rekabet yaşanıyordu. Ticaret yolları üzerinde hakimiyetlerinin zayıflaması Cenovalıların hareket ala-

[17] Ahmet Şelebî, *Mevsu'ātu't-tārīḫi'l-islāmī* (9 cilt), Kahire 1983, IV. 82.
[18] Abbâdî, *el-İslām*, s. 343-394.
[19] Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, II. 79-80.
[20] Sultan XI. Muhammed dönemindeki (1482-1483) mücadele için bkz. İmâmuddîn, s. 341.
[21] W. Durant, s. 259, 260, 261.
[22] Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, III. 160, 162.
[23] Barthold, s. 7, 17, 18.

düşmesinden sonra, onların yerini alarak önemli bir ilim ve kültür merkezi hâline geldi.[38]

Gırnata'daki Yûsufiye/Nasriye Medresesi, ulema ve üdebanın önde gelenlerini cezbetmekteydi.[39] 750/1349 yılında tamamlanan medrese,[40] H. 12/M. 18. yüzyıl başlarında, İspanyollar tarafından yıkılıncaya kadar, ilim ve kültür merkezi olmaya devam etmişti.[41] Fıkıh, kelam, tefsir, tasavvuf, vb. dinî ilimlerin yanı sıra; Arap dili, sarf, nahiv, belâgat, psikoloji, felsefe, tıp, fizik, kimya, astronomi ve botanik derslerinin de okutulduğu medresede, dönemin ileri gelen bilginleri ders vermekteydi.

Hıristiyan Kastilya'dan ve diğer yabancı ülkelerden gelen öğrenciler de burada, Müslümanlarla birlikte eğitim görüyorlardı.[42] Hıristiyan coğrafyasının değişik bölgelerinden gelen öğrenciler, bu medreseden aldıkları bilgileri kendi toplumlarına aktarıyorlardı. Avrupalılar, Endülüs'teki ilim merkezlerine geldikten sonra, Yunan medeniyetinden haberdar olmaya başladılar. Yunan filozoflarının isimlerini ve orijinalleri kaybolmuş eserlerini, Arapça tercümelerinden öğrendiler.[43]

Yabancı öğrenciler, İslam eğitim kurumlarından o kadar etkilenmişlerdir ki, İslam'ın birtakım fıkhi hüküm ve kanunlarını kendi dillerine çevirdiler.[44]

Bu öğrencilerin etkisinin yanı sıra, İslam medeniyetini daha yakından tanıma arzusu, İspanyolların Arapçaya olan ilgisini artırdı. İslam medeniyetine duyulan hayranlık, Arapçanın öğrenilmesine ve Arapça eserlerin Latinceye tercüme edilmesine sebep oldu. Bu faaliyetleri yürütenler destek ve himaye gördü.[45] Arap diline gösterilen ilgi öyle boyutlara ulaştı ki, İspanyol düşünürler ve din adamları bu durumdan şikâyet etmeye başladılar:

> İspanyol yazar Goro: Arap edebiyatı, zekâ ve zevk sahiplerini büyüledi. Latinceyi ve Yunancayı küçümsediler. Hıristiyan kardeşlerim Arap şiir ve hikâyelerine hayran oluyorlar, (...) kendi dillerini kullanmıyorlar. (...)[46]

Kurtuba'nın sabık piskoposu Alvara da benzer sıkıntıları daha etkili bir şekilde dile getirerek, İspanyolların Arap dili ve edebiyatı ile uğraşıp, onunla

[38] Ahmed Muhammed et-Tûhî, "Gırnāta'l-İslāmiyye fî nazari'r-rehhāleti'l-ecānib", *Awraq*, IV (Madrid 1981), s. 141-145; Ahmed Şelebî, IV. 103.

[39] İbnu'l-Hatîb, "Mi'yāru'l-iḫtiyār fî ẕikri'l-me'āhid ve'd-diyār", neşr. M. Kemâl Şebâne, *Mevsū'atu turāṯi'l-insāniyye* içerisinde, IV. 288-308.

[40] İbnu'l-Hatîb, *el-Lemḥātu'l-bedriyye fî'd-devleti'n-naṣriyye*, Beyrut 1980, s. 109.

[41] İbnu'l-Hatîb, *Kunāsetu'd-dukkān ba'de intikāli's-sukkān*, neşr. M. K. Şebâne, Kahire 1968, s. 155.

[42] İbnu'l-Hatîb, *Lemha*, s. 109; Hımsî, s. 56-57; Hitti, *İslâm Tarihi*, III. 893; Sahipzade Mesut el-Hasan Han Sabri, *History of Muslim Spain*, Lahor 1991, s. 379.

[43] Şemseddin Sâmi, *Medeniyyet-i İslâmiyye*, Ankara 1996, s. 30.

[44] İsmail Hâmi Dânişmend, *Garp Medeniyetinin Menbaı Olan İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1979, s. 59; W. Durant, s. 261; Mustafa Sibâ'î, *İslâm Medeniyetinde Altın Tablolar*, çev. Nezir Demircan-M. Sait Şimşek, Konya 1979, s. 45.

[45] Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, III. 168, 169.

[46] Mustafa Sibâ'î, s. 43.

yazmaya başladıklarından, gençlerin Arap dili ve edebiyatını öğrenmek için büyük gayretler sarf ettiğinden, Latince bir mektup yazamadıkları hâlde Arapça şiirler yazdıklarından, kutsal kitabın, Latince şerhini kimsenin okuyamadığından yakınmaktadır.[47]

Müdeccenler, Musta'ribler, yabancı öğrenciler, turistler ve tüccarlar, Benî Ahmer'in birikimini Hıristiyan kesimine taşırken, özellikle İslam edebiyatının etkisinin İtalya'ya[48] ve Fransa'ya kadar ulaşmasına yol açmışlardır.

Öte taraftan, şiirin Araplar üzerinde cahiliye devrinden beri devam edegelen etkisi, Benî Ahmer'de de gün yüzüne çıkmış, sürekli savaş ortamında yaşayan Müslümanlar, şiirin motive edici özelliklerinden faydalanmak istemişler, sonuçta toplumda büyük şairler yetişmiştir. Dolayısıyla Avrupa'yı etkileyen unsurlardan biri de şiir olmuştur. İsmail Hâmi Dânişment, Will Durant'dan yaptığı şu alıntıyla konuya biraz daha açıklık getirmektedir:

> Şiir alevi, Kurtuba'da parlamış, İşbiliye'de daha çok alevlenmiş, Gırnata'da (Benî Ahmer'de) bu alev uzun zaman devam etmişti. Bundan Hıristiyanlar da etkilenmiştir. Bu etkinin izleri, Kastilya halk şiirlerinde ve Hıristiyan ilahilerinde hâlâ görülmektedir.[49]

Bazı Hıristiyan kralların, şiir ve edebiyatla ilgili eserleri, aslından okuyup anlayacak hem de edebî özelliklerini fark edecek derecede Arapça bildikleri kanaatindeyiz. Ellerinde de Müslüman müelliflerin orijinal nüshaları bulunmaktaydı. Benî Ahmer Devleti'nin ileri gelen devlet adamı ve şairlerinden Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb'le (ö. 776/1374) ilgili bir anekdot, bu konudaki kanaatlerimizi desteklemektedir. İbnu'l-Ahmer tarafından Frenk kralına elçi olarak gönderilen eş-Şeyh Muhammed el-Kasbânî'nin anlattığına göre, Kasbânî, görevini tamamlayıp dönmek üzereyken, kral, İbnu'l-Hatîb'in el yazısıyla kaleme alınmış bir kitap[50] çıkarıp oradan çeşitli bölümler okuduktan sonra "Böyle bir adam nasıl öldürülür?"[51] diye sitemde bulunmuş, teessüründen dolayı gözlerinden yaş gelmiştir. Kasbânî, olayı anlatırken "Kral o kadar ağladı ki, sakalı ve elbisesi ıslandı," şeklinde mübalağalı bir ifade kullanmışsa da[52] bu olay, yabancı bir

[47] Ahmed Şelebî, IV. 89, 90; Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, İstanbul t.y., s. 443-444.

[48] Dânişmend, s. 60

[49] Danişmend, s. 61.

[50] Bu bilgiyi nakleden Şevkânî, kralın okuduğu kitabın İbnu'l-Hatîb'in el yazısı ile yazılmış bir nüsha olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Dolayısıyla kralın elindeki kitap Arapçadır. Çünkü İbnu'l-Hatîb yabancı dil bilmiyordu ve bütün kitaplarını Arap diliyle yazmıştı. (Bkz. Nizamettin Parlak, *Lisânüddîn İbnu'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 170.

[51] İbnu'l-Hatîb, Benî Ahmer Devleti'nin ileri gelen vezirlerinden biri olup, başta tarih, coğrafya, şiir, edebiyat, tıp ve tasavvuf olmak üzere değişik alanlarda eser telif etmiş önemli bir simasıdır. Siyasi mücadelelerle dolu geçen hayatı, Fas'ta sürgündeyken, tutuklanıp hapsedildikten sonra hücresinde öldürülmek suretiyle nihayet bulmuştur. Geniş bilgi için bkz. Parlak, *Lisânüddîn İbnu'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği*, Ankara 2004.

[52] Ebû Abdullâh M. b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-meḥâsini men ba'de'l-ḳarni's-sâbi'* (2 cilt), Beyrut t.y., s. 193.

devlet adamının, İbnu'l-Hatîb gibi Müslüman bir şair ve edebiyatçının kaybından duyduğu üzüntüyü göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

Aynı etki Avrupa'daki ilim merkezlerinin (üniversitelerin) inşâsında da görülmektedir. Özellikle H. 7/M. 13. yüzyılda, bu alanda yoğun bir faaliyet gözlenmektedir. Yapılan binaların, İslam dünyasındakilerin taklidinden başka bir şey olmadığı araştırmalarla tespit edilmiştir.[53]

Müslümanların, dilinden, edebiyatından, mimarisinden bu şekilde etkilenen Hıristiyanların, kılık-kıyafet ve âdetler bakımından da önemli ölçüde etki altında kaldıklarını görmekteyiz. Hıristiyan krallar ve asilzadeler arasında Müslümanlar gibi giyinen ve onlar gibi yiyip içenler olduğu gibi, Müslüman kadınlar gibi giyinen ve süslenen kadınlar da bulunmaktaydı. Öte taraftan, bugün bile İspanya'da devam eden boğa güreşlerinin köken itibarıyla Benî Ahmer döneminde yapılan buna benzer güreşlere dayandığı bilinmektedir.[54]

Bu tür etkilenmelere ve taklitlere farklı bir açıdan bakan İbn Haldûn, mağlup toplumların, giyim-kuşam, hâl-hareket ve benzeri konularda, kendilerini yenilgiye uğratmış toplumları ve hükümdarları örnek alacağını ifade etmektedir.

> Nefis ve kalp daima kendi kavimlerine galebe çalmış olanların olgunluk ve üstünlüklerine inanır. (...) Yenilgiye uğrayan kimse giyim ve kuşam, hayvana binmek, silahlanmak ve diğer bütün hâl ve işlerinde kendisini yeneni örnek edinir.[55]

Bahsi geçen husus, Benî Ahmer'de de aynen vuku bulmuştur. Nitekim, yukarıda da belirtildiği gibi, İspanyol krallarının himayesinde devlet kuran I. Muhammed'in kıyafetinin Kastilyalılara benzemesi,[56] Benî Ahmer'in özellikle kültürel açıdan üstün olduğu dönemlerde, Hıristiyanların Müslümanları taklit etmeleri ve nihayet Benî Ahmer'in yıkılış sürecinde, Müslümanların Hıristiyanları taklit emiş olmaları tarihî birer vakıadır. İbn Haldûn, yaşadığı çağda Endülüs'te (Benî Ahmer) cereyan eden hâdiseleri değerlendirirken, Müslümanların, kendilerine galebe çalan İspanyolları örnek aldıklarını, onlar gibi giyinip kuşandıklarını, birçok âdetleri itibarıyla onlara benzemeye çalıştıklarını, onlar gibi duvarlarına heykeller çizdiklerini ifade etmektedir.

8./14. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan çeşitli olumsuzluklar, kendini eğitim ve kültür alanında da göstermiştir. Hatta İbn Haldûn, Benî Ahmer Devleti'nin bu dönemini kastederek; o sıralarda Endülüs'te eğitim ve öğretimin tamamen durduğunu, artık ilimlere önem verilmediğini, Müslümanların ilim namına Arap dili ve edebiyatı öğrenmekten başka bir şeyle uğraşmadıklarını, müspet ilimlerin izlerinin neredeyse tamamen silindiğini söyleyerek bu durumun; yurt bayındırlığının kaybolması, medeniyetin gerilemesi, ekonomik durumun altüst ol-

[53] Fuat Sezgin, *Muḥāḍarāt fī tārīḫi'l-'ulûmi'l-'arabiyyeti ve'l-islāmiyye*, Frankfurt 1984, s. 124.
[54] Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, II. 50, 56.
[55] İbn Haldûn, *Mukaddime*, I. 374-375.
[56] Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, II. 50.

ması ve toprakların önemli bir kısmının işgale uğramasından kaynaklandığını belirtir. Bundan dolayı Endülüs'te ilim ve medeniyet çökmeye başlamış, felsefi ve akli ilimlerde gerileme yaşanmış, bu ilimlerin iz ve eserleri kaybolmaya yüz tutmuştur. Medeni hayatın icaplarından olan diğer sanayi gibi tıp ilmi de aynı sebeplerle gerilemiştir.[57]

Buna rağmen Benî Ahmer'deki medeniyet meşalesi etrafa ışık saçmaya devam ederek, hem kendi bölgesinde hem de uzak coğrafyalarda etkiler oluşturdu. Müslümanlar, İspanya'da maruz kaldıkları istilalardan dolayı, Endülüs'ün diğer şehirlerine ve Kuzey Afrika'ya göç etmek zorunda kaldılar. Gittikleri yerlere kültür ve medeniyet, bu göçmenler vasıtasıyla yerleşti. Bahsi geçen bölgelere gidip gelenler aracılığıyla, mevcut birikim kısmen Mısır'a kadar intikal etti.[58]

Hıristiyanlar, *reconquista* çerçevesinde Müslümanların elindeki şehir ve bölgeleri ele geçirdikçe, İspanya topraklarında önemli hareketlilikler yaşandı. İşgale uğrayan şehirlerde yaşayan Müslümanlar ve bu arada ilim adamları, Benî Ahmer topraklarına göç etmeye başladılar.[59] Göçmenler, Benî Ahmer kültürüne ve ekonomisine çok büyük oranda katkıda bulundular. Çünkü tehdit altında yaşayan Müslümanlar, ellerindeki mal varlıklarını ve gayri menkullerini yükte hafif bahada ağır menkullere dönüştürerek 'kaçınılmaz gün' (vatanlarının işgali) geldiğinde intikallerini kolaylaştırdılar. Hatta Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb gibi devlet adamlarının, yakın çevrelerine bu tür telkinlerde bulundukları bilinmektedir.[60]

Hıristiyan işgalleri, bahsedildiği şekilde Benî Ahmer'e önemli ölçüde sermaye akışına yol açtığı gibi sanat, ziraat ve ticaret erbabının göçü yoluyla da Gırnata'nın zenginleşmesine sebep oldu. Çünkü Müslümanlar, elverişli bölgelerden ayrılarak, mümbit olmayan deniz kıyılarına çekilince yeni topraklarını gübre ve sair maddeler kullanarak ıslah etmek zorunda kaldılar;[61] böylece ziraat tekniklerini geliştirdiler. Aynı sebeple ticarete ağırlık vererek, bölge ticaretinde de söz sahibi olacak konuma geldiklerini söylemek mümkündür.

Reconquista hareketi, Müslümanlar cephesinde bu gelişmelere yol açarken, İspanyolların kendileri de bu durumdan başka bir biçimde etkilenmekteydiler. Çünkü:

> Hıristiyanlığın İspanya'da başardığı her ileri hareket, Hıristiyanlığa kucak kucak İslam edebiyatını, ilim, felsefe ve sanatını getiriyordu.[62]

Gerek İspanyollar gerekse Batılılar, kendilerine intikal eden bu kültürden ancak bilgi ve birikimleri ölçüsünde istifade edebiliyorlardı. Ne yazık ki, genel

[57] İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 375-376, 447-448, 573, 602.
[58] İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 294, 295.
[59] Adnân Fa'îk Anbetâvî, *Ḥikâyetunâ fî'l-Endelus*, Beyrut 1989, s. 118.
[60] Makkarî, *Nefu'ṭ-ṭîb*, IX. 236.
[61] İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 278, 279.
[62] W. Durant, s. 261.

anlamda Batılıların bilgi birikimleri ve terminolojileri, Müslümanların elinde tekamül etmiş olan müktesebatı anlamaya ve değerlendirmeye yeterli değildi. Böyle bir sorun, önceki dönemlerde de yaşanmıştı. Mesela, H. 3. asrın sonlarında kimya, tıp, vb. alanları kapsayan eserler, Arapçadan Yunancaya çevrilmiş, ancak iki toplum arasındaki kültür farklılığından dolayı, mevcut birikim Bizans'ta yeterince değerlendirilememiştir.[63]

Benzer bir örneği de Benî Ahmer döneminden vermek mümkündür. 748/1348 yılında İspanya'yı da içine alan ve bütün Akdeniz ülkelerini kasıp kavuran büyük bir veba salgını olmuştu. Üç-dört yıl devam eden veba, sonuçları itibarıyla 8/14. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuştu. Bölge ülkelerinin nüfusları azalmış, mamur şehirler ve ülkeler harabe olmuş, devletler güç kaybetmiş, bilim, sanat ve kültür faaliyetleri önemli ölçüde sekteye uğramıştı.[64]

Bu korkunç olay karşısında Batılıların ve Müslümanların sergiledikleri davranış biçimi, aradaki farkı oldukça net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kültür, bilgi birikimi ve anlayış yetersizlikleri, insanları son derece garip ve izahı zor davranış biçimlerine sürüklemektedir.

Nitekim Hıristiyan dünyası, bu afet karşısında tam bir panik yaşamış, olayı hurafelerle izaha çalışmışlardı. Montpellier Üniversitesi'nden bir profesör, vebanın yayılmasındaki bütün sorumluluğu hastanın bakışlarına yükleyerek, hastanın, muayene edilmeden önce gözlerinin kapatılmasını tavsiye etmiştir. Belçikalı doktor Simon de Vovino, bütün kabahati, 20 Mart 1345'te, Jüpiter, Zuhal ve Merih arasında gerçekleşen kavuşmaya bulurken, Baccaccio, bunun, insanların haksız hareketlerine karşı Tanrı'nın, onları tedip amacıyla gönderdiği bir afet olduğuna inanıyordu. İsviçre'de ve Fransa'da halk, kabahati Musevilere yükleyerek yüzlerce Museviyi yakmıştı.

Buna mukabil Benî Ahmer'de iki isim, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hatime (ö. 770/1369) ve Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb (ö. 776/1374), korkuya kapılmış beşeriyetin bakışını semadan arza çevirerek; hastalığın, epidemiden, hasta ve onun eşyalarıyla temas sonucu ortaya çıkan enfeksiyondan kaynaklandığını belirtmişlerdir.[65]

İbnu'l-Hatîb, konuyla ilgili olarak, *Muḳni'atu's-sā'il 'ani'l-marādi'l-hā'il* adlı bir risale kaleme almış ve orada hastalığın mahiyetini ve bulaşıcılığını uzun uzadıya anlatmıştır.[66]

Bu durumu değerlendiren son dönem araştırmacıları, hastalıkların yayılmasında, bulaşıcılık faktörünün tespit edilmiş olmasını, İslam tıbbının ulaştığı en üst seviye olarak göstermektedirler.[67] Hatta 14. asırdaki veba ile ilgili olarak

[63] Sezgin, s. 119.
[64] İbn Haldûn, *Mukaddime*, I. 76.
[65] Hunke, s. 191, 192, 193, 242.
[66] İbnu'l-Hatîb'in bu risalesi, Almanca tercümesiyle birlikte Marcus J. Müller tarafından yayımlanmıştır. Sitzungberichte *Bayerischen Akademie des Wissenschaften*, II, München 1863, s. 1-34.
[67] Sezgin, s. 44.

İbn Hatime ve İbnu'l-Hatîb'in kaleme aldığı eserlerin, 14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar kaleme alınmış aynı türden bütün eserlerin en kıymetlileri olduğu ifade edilmiştir. Bu tespiti yapan Marks Mayerhof'un, konuyla ilgili olarak yaptığı şu değerlendirme dikkat çekicidir:

> İbnu'l-Hatîb'in (veba ile ilgili) sözlerinin değerini anlamak için Yunan hekimlerinin bulaşık (bulaşıcı) hastalıkların mahiyetinden bahsetmediklerini ve kurûnu vustâ muharrirlerinin bu mevzu hakkında bir şey yazmadıklarını hatırlatmak kâfidir.[68]

Bir fikirden, bir birikimden etkilenebilmek için onun farkına varmak ve önemini kavramak gerekir. Son örneği göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki; özelde İspanya, genelde Avrupa, o dönemlerde Benî Ahmer'in birikimlerinden ve müelliflerinin fikirlerinden etkilenmeyi bir kenara bırakınız, onları bütünüyle anlayabilecek altyapıdan bile mahrumdu. Bu medeniyetin seviyesinden yeteri derecede haberdar değillerdi. Elhamrâ sarayında var olan kanalizasyon sisteminin, ancak 1960'larda farkına varılması da, konu açısından ilginç bir örnek teşkil etmektedir.[69] O dönemlerde bunun farkına varılsaydı, belki aynı sistem diğer toplumlara çok daha önceleri yayılmış olacaktı.[70]

Avrupa'nın Endülüs'ü, dolayısıyla Benî Ahmer'i anlama konusunda yeterli toleransa sahip olmadığı da bir gerçektir. Konuyla ilgili olarak İlber Ortaylı şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> Endülüs İspanyası, (...) yani Müslümanların, Hıristiyanları kültürlerine ortak ettikleri bir İspanya gitmiş ve bir daha geri gelmemiştir. Bugünkü İspanya ise bütün toleranslı, evrenselci görünümüne ve Avrupalılığına rağmen, Endülüs İspanyasını değerlendirip okumakta bile yeterince tolerans sahibi değildir. (...)[71]

Yanı başlarındaki bu birikimin farkında olamadıkları içindir ki, Müslüman şehirlerini ele geçiren Hıristiyanlar, insanlık tarihinin ortak kültür mirası olan kitapları meydanlara toplayıp yakmışlardır.[72] Yine önemini kavrayamadıkları için, kendilerinden öncekilerin medeniyetlerinin tezahürü olan her türlü yapıyı tahrip etme yolunu seçmişlerdir. Nihayet, seviyesini yeterince algılayamadıkla-

[68] Marks Mayerhof, *İslâm Medeniyeti Tarihinde Fen ve Tıp*, çev. Ömer Rıza, y.y., 1935, s. 44, 45.

[69] http://hacibaba.host.sk/ispanya.htm

[70] Müslümanların kendi medeniyetlerini ve birikimlerini ne kadar anladıkları ve ondan ne kadar etkilendikleri de ayrıca incelenmesi gereken bir husustur.

[71] İlber Ortaylı, "Çatışmadan Diyaloğa", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, (6-7 Haziran 1997), İstanbul 2000, s. 73-83.

[72] Kitap yakma konusu için bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, III. 16, 17; Özdemir, "Risâletü Rahibi Fransa ile'l-müslimîn ve cevâbü'l-Kâdî Ebi'l-Velîd el-Bâcî Aleyhâ", *AÜİFD*, XXX (Ankara 1988), s. 363-367; Şemseddin Sâmî, *Medeniyyet-i İslâmiyye*, Ankara 1996, s. 51-54; Nuri Yücel Mutlu, *Endülüs Gerçeği ve Türkiye'nin Geleceği*, İstanbul 2001, s. 126-127; Hunke, s. 451-454; http://www.menzil.net/siyer/siyer-11.htm.

rı medeniyetin insanlarını, *autodafé*[73] ve genosid gibi usûllerle cezalandırarak, dünyanın en gelişmiş memleketinin nüfusunu azaltmış ve orayı kısa zamanda tekrar çöle döndürmüşlerdir.[74]

Endülüs'teki medeniyetin, Doğu-İslam medeniyetinden geri kalır bir yanı yoktu. Fakat bu bölgedeki devletlerin çöküşü daha feci şekilde gerçekleştiğinden, bu büyük medeniyetin eserlerinin, önemli bir kısmı yok olmuş, daha sonra gelenler tarafından yeterince anlaşılamadığı için, ondan yeterince istifade edilmesi de mümkün olamamıştır.[75] Ancak, bu medeniyet, topraklara sinmiş, toplumlarda teamül hâline gelmiş ya da yazılı eserlerle kısmen de olsa günümüze kadar ulaşmış hâliyle, insanları kendisine hayran bırakmıştır.

Buradaki medeniyetin kalıntıları bile, o toprakları ele geçirenlerin beyinlerinde kalıcı izlere yol açmıştır. Nitekim, 1526'da Gırnata'ya gelen V. Carlos (Şarlken), Elhamrâ'daki bir pencereden, dışarıdaki büyüleyici manzarayı seyrederken: "Bütün bunları kaybeden, ne bahtsız insanmış" demekten kendini alamamıştır.[76] Bu cümlenin sarf edilmesinden ziyade, söyleyenin şuuraltının, o medeniyeti oluşturanlarla meşgul olmaya devam ettiğini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Dolayısıyla, İslam medeniyetinin ve bilimlerinin, Avrupa'nın kalkınmasındaki etkisinin, düşünülenden daha derin ve geniş olduğu gerçeği bir defa daha hatırlanmalıdır.[77]

Sonuç

Öncekilerin medeniyeti ister reddedilsin, ister içselleştirilsin, ister tahrip, tamir ve taltif edilsin, medeniyetler, etkileşimlerle şekillenir. Özellikle aynı topraklar üzerinde birbirini takip edenler, diğerlerinden aldıklarının üzerine yeni ilavelerde bulunarak miraslarını oluşturur ve sonraki nesillere bırakırlar.

Benî Ahmer'in birikimleri, kısmen öncekilerden beslenmiş olmasına rağmen, çeşitli yönleriyle orijinal unsurlar ihtiva etmektedir. Her türlü iç ve dış olumsuzluklara rağmen Benî Ahmer, bu kültürel zenginliğini, yıkıldığı son güne kadar devam ettirmiştir. Hıristiyan İspanya ve Avrupa bu müktesebatı yeterince anlayamamış ve yeterince değerlendirememişse de, oradan alabildiği kadarıyla bir süre yol almıştır.

[73] İspanya'da Gırnata'nın düşmesinden sonra uygulanan, ateşle yakmak suretiyle yapılan katliam.
[74] Hunke, s. 456.
[75] Şemseddin Sâmî, s. 52.
[76] W. Durant, s. 229.
[77] Sezgin, s. 117.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 89-104

Türk Edebiyatında Endülüs İmajı
Fetih-Yükselme-Bozgun

SEMA UĞURCAN
PROF.DR., MARMARA Ü. FEN EDEBİYAT FAK. TÜRKDİLİ EDEBİYAT BÖL.
sugurcan@marmara.edu.tr

özet
Endülüs tarihi yeni Türk edebiyatında üç aşamada işlenir: 1. Şemseddin Sami, Abdülhak Hâmid ve Muallim Naci Endülüs'ü İslam medeniyetinin en yüksek noktası olarak görürler. Büyüklüğünü sağlayan, yıkılışına yol açan sebepleri gösterirler. 2. İspanya'da Endülüs medeniyetinden kalan izleri gören Sami Paşazade Sezai ve Yahya Kemal, Kurtuba ve Gırnata gibi şehirleri tasvir ederler. Mekânları anlatırken tarihe göndermelerde bulunurlar. 3. Son yıllarda popüler tarihî romanlarda, Endülüs'ün kuruluş ve yıkılış dönemleri tarihî ve hayalî kahramanlar etrafında canlandırılır. Bunlar sanat değeri olmayan eserlerdir.

anahtar kelimeler
Endülüs, İslam Müdafaası, Kuruluş ve Yükselişe Kaside, Yıkılışa Mersiye, Kurtuba, Gırnata, Mekân İzlenimleri.

Nesrimizin temel alanlarından tarih yazıcılığı 19. yüzyılda da devam eder. Tanzimat'tan sonra 1851'de açılan, 'bilimler akademisi' diyebileceğimiz Encümen-i Dâniş'e sipariş edilen kitaplarda tarihler çoğunluktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar akademinin bu alana ilgisini; tarihî siyasi terbiye için kullanma eğilimine bağlar.[1] Encümen kapansa da tarihe merak devam eder. Yaklaşık 1859-1860'larda başlayan yeni Türk edebiyatında da tarih sevilen bir konu olur. Ziya Paşa *Endülüs Tarihi*'ni 1861'de çevirmeye başlar.[2] Namık Kemal 1873'de *Emir Nevruz* biyografisinin mukaddimesinde, edebiyatta tarihî tema eksikliği-

[1] Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Yay., İstanbul 1997, s.144.

[2] Viardot'dan çevrilen *Endülüs Tarihi*'nin ilk iki cildi 1861'de, son iki cildi 1865'te yayımlanmıştır. İki cildin üzerinde Ziya Paşa imzası olup sonrakilerde yoktur. Bu da metnin tamamının Ziya Paşa tarafından çevrilip çevrilmediği hususunda farklı görüşlere yol açar. Yine de tafsilatlı, Arapça-Farsca eklentili tercümenin tamamının Ziya Paşa'ya ait olduğu iddiası ağırlık kazanır. Bu konudaki farklı fikirler hakkında bkz. İnci Enginün, "Edebiyatımızda Endülüs", *Araştırmalar ve Belgeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2000, s. 33.

nin giderilmesini ister. Çünkü tarihî edebiyat, edebiyatın ahlakı yükseltme fonksiyonuna hizmet edecektir. Böylece tarih çalışmaları ile tarihî edebiyat ürünleri bir arada yürür. Bu dönemde Endülüs, edebiyatın ana konularından birisi olur. 1875'de Şemseddin Sami'nin *Seydi Yahya* piyesi, 1876'da Abdülhak Hâmid'in *Nazife* piyesi, bu yönelişin ilk örnekleridir. Endülüs konulu edebiyat, zamanımıza kadar çeşitli şekillerde devam eder.

Endülüs tarihine duyulan ilgide dönemin düşünce-edebiyat geleneğinin etkisi büyüktür: 1856 Islahat Fermanı arkasından yayılan İslam birliği ideolojisinin, Yeni Osmanlı düşüncesinde ve Abdülhamid'in dış politikasında da yer alması, Namık Kemal'in "Avrupa Şarkı Bilmez" (1872) makalesi[3] ardından tarih ve edebiyatta müdafaa serisinin başlaması, Batı medeniyetiyle karşı karşıya geldiğimiz bu dönemde Müslümanların fetih yapma-medeniyet kurmada Endülüs'te doruğa çıkması, romantizm akımında tarihe, hatta İspanyol tarihine önem verilmesi... bu sebeplerden başlıcalarıdır. Namık Kemal'den sonra en etkileyici Tanzimat yazarı Abdülhak Hâmid dikkate alındığında, saydıklarımıza birkaç husus daha eklenebilir: Cedlerinin tarih yazıcılığına hizmetleri[4], kendisi yabancı ülkelerde yaşarken İslamiyet'e varlığının temeli olarak sarılması, dinde ruhundaki ulviyete uygun unsurlar bulması vs...

Endülüs konulu eserleri kronolojik olarak dört safhaya ayırmak mümkündür:

1. Tanzimat edebiyatında Şemseddin Sami, Abdülhak Hâmid, Muallim Naci'de görülen, tarihî zaman (*krono*) eksenli eserler.
2. II. Meşrutiyet, Mütareke ve Cumhuriyet dönemi edebiyatında, bizzat Endülüs'ü ziyaret eden yazarlarda görülen mekân-coğrafya (*tophe*) eksenli eserler.
3. 1960'lardan sonra görülen, tarihî roman çerçevesinde ele alınabilecek eserler.
4. Endülüs'ü şahsi çağrışımlarda ve çağdaşların şahitliğinde gösteren eserler.

1. Tanzimat Döneminde Tarih Ağırlıklı Endülüs Eserleri

1.1. Abdülhak Hâmid

Meselelere farklı perspektiflerden bakmayı seven yazar, beş kitaplık Endülüs serisine Endülüs'ün yıkılmasını anlatan *Nazife* ile başlar.[5] Sonra Endülüs'ün fet-

[3] *İkdam*, nr. 7, 22 Haziran 1872. Bu makalenin Tanzimat devrinin tarih konulu edebiyatında büyük yol açıcı olduğunu Tanpınar söyler: *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 415.

[4] Abdülhak Hâmid'in dedesi hekimbaşı Abdülhak Molla *Târîh-i Livâ*'sı ile II. Mahmut'un yeni ordusu ile Rami kışlasında geçirdiği bir yılın hikâyesini anlatır. Onun kardeşi Behçet Molla, Buffon'un *Târîh-i Tabiî*'sini Encümen-i Dâniş için çevirir, Hâmid'in babası Hayrullah Efendi *Devlet-i Âliye-i Osmânîye* isimli bir tarih kitabı yazar.

[5] Abdülhak Hâmid'in bütün eserlerini yeni yazıya aktarmış olan İnci Enginün, Hâmid'in Endülüs tarihini işlemesi hakkında iki yazı yazar: 1) "Edebiyatımızda Endülüs", *Araştırmalar ve Belgeler*, Dergâh Yay., İstanbul 2000, s. 32-42. 2) "Tarık, İbn Musa, Tezer, Nazife, Abdulahü's-Sagir Hakkında", *Abdülhak Hâmid Tarhan Tiyatroları V*, Dergâh Yay., İstanbul 2002, s. 7-29. Bunlarda *Nazife*'nin Endülüs serisinin çıkış noktası olduğunu söyler. Yazılardan birincisinde, Hâmid dışındaki yazarların Endülüs'e bakışlarını da inceler.

hini canlandıran *Tarık*'a geçer (1879). *İbn Musa*'da (yarım tefrika 1880, kitap 1917) kurulma-yerleşme yıllarını karartan entrikaları dile getirir. *Tezer* (1880) ile yükseliş, *Abdullahü's-Sagir* (1917) ile yine yıkılış dönemlerini ele alır. Beş oyun, konu bakımından bozgun-savaş/fetih-nifak-yükseliş-bozgun şeklinde bir sıra takip eder.

Abdülhak Hâmid kendi din ve milliyetinin dışındaki savaş galiplerinden fazla hoşlanmaz. *Nazife*'de mağlup Endülüs'ü temsil eden hamiyyetli Nazife ile galip İspanyolları temsil eden zalim kral Ferdinando'yu konuşturur. Kahraman, mollaları, Abdullah'ın hatalarını, Ferdinando'nun taktiklerini sayar, milletler arasındaki değerler çatışmasında İspanyolların geride kaldığını söyler. Ferdinando kendisini hür bir Müslüman ülkesine göndermeyince intihar eder. Sevdiği kızı kaybeden galip hükümdar, böylece mağlup hâle gelir. Abdülhak Hâmid büyüklüğe, dolu dizgin harekete hayrandır. Hâmid, *Tarık*'ta tarihtekine uygun olarak İspanya'nın bir yıldırım hızıyla fethini anlatır.[6] Komplo, entrika, nifak sokma gibi zaferi, hızı engelleyen motifleri *İbn Musa* piyesinde kullanır. Endülüs'te bütün unsurları ahenk içinde yaşatacak birlik kurma idealinin, İspanyol fitnesi yahut Müslümanların kendi içlerindeki anlaşmazlıklar yüzünden bozulmasını göz önüne koyar. Musa ailesinin ikbalden idbara düşürülmesi, ama sonunda nifakın çözülmesi bu eserin konusunu teşkil eder. Aşka büyük önem veren Hâmid, Endülüs'ün en kuvvetli hükümdarı Abdurrahmanu's-Sâlis'i ve son hükümdarı Abdullahü's-Sagir'i aşk duygusunun etrafında canlandırır. Tarihlerden Endülüs'ün en kuvvetli hükümdarı Abdurrahman'ın hayatında sadece iki hafta mutlu olduğunu okumuştur. *Tezer* piyesinde hükümdarın mutluluğunun, bir İspanyol kızına âşık olmasına, mutluluğun bitişini devlet adamı sorumluluğuna bağlar. Hükümdar, Tezer'le beraberken bir halk isyanı çıkar. Piyesteki iki haftalık mutluluk, hükümdarın siyasi-sosyal istikrarı yeniden sağlamak için Tezer'i kurban etmesiyle biter. Serinin sonuncu ve en masalımsı eserinde, hükümdar Abdullahü's-Sagir ülkesini kaybettikten sonra İspanya'dan ayrılmak zorunda kalır. Giderken İspanyolların toplum dışına ittiği Karolina'yı da götürür. Hâmid'in muhayyilesine göre, Magrip ülkesi bu korkak hükümdarı kabul etmez. O da bu İspanyol kızı ile geri döner. Karolina'ya ait kulübecikte, Elhamrâ sarayındakinden daha mutlu bir hayat yaşar.

Hâmid, bu oyunlar vasıtasıyla tarih tezlerini gösterme fırsatını bulur. Hâmid'de İbn Haldûn'dan gelen periyodik tarih anlayışı vardır. Devletler/medeniyetler kurulur, yükselir, ölür. Endülüs tarihi de bu anlayışa uygun veriler gösterir. Yazar 711'deki fetih hareketi ile kazanan Araplar kaybeden İspanyollar olmasını, 1492'de durumun tersine dönmesini, hem tarihî determinizm, hem ka-

[6] Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri* kitabında bu hızdan şöyle söz eder: "Araplar, Kuzey Afrika'yı ele geçirmekte daha zorlanmışlar; ama VII. yüzyılın ortasından VIII. yüzyılın başına kadar süren bu fetih bir kez tamamlandıktan sonra, *İspanya tek darbede ellerine geçmiştir* (711)." (Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, İstanbul 1996, s. 68.)

dercilik anlayışıyla açıklar. İngiliz tarihçi Carr, *Tarih Nedir?* kitabında "tarihî olayların tepesinde değil de çukurunda bulunan bir ulusta, tarihte şansın ya da rastlantının rolünü vurgulayan teoriler egemen olacaktır,"[7] demektedir. Abdülhak Hâmid, *İbn Musa*'da fetih devam ederken, mağlup bir İspanyol'a bu teoriye uygun sözler söyletir. Ancak Abdülhak Hâmid, kazanma ve kaybetmede insanların sorumluluğunu, özellikle devlet adamının sorumluluğunu ihmal etmez. Bunu, özellikle Abdullahü's-Sagir'in suçlandığı bağlamda dile getirir.

Endülüs piyeslerindeki 'insan', genelde iki zıt noktada toplanabilir. Milletler ayırımı şeklinde Müslüman-Hıristiyan ayırımı yapılabileceği gibi, daha kapsamlı şekilde büyük insan-zalim insan ayırımı da yapılabilir. Hâmid'in eserinde ikincisi daha fazla malzeme vermektedir. O, İslamiyet'in yüce değerlerine uyarak başarı kazanmış, kudret ile ahlakı birleştirmiş, toplumlara acı değil mutluluk vermiş 'büyük insanı' yüceltir. Onların büyüklüğünü iki temel değere, din aşkına ve vatan aşkına bağlılıkları meydana getirir. Tarık, Musa, Aziz (Musa'nın oğlu) ve Abdurrahman böyle kahramanlardır. Hâmid'in yorumuna göre Endülüs fatihleri, burasını İslam büyüklüğüne, İslam ebediyetine layık vatan olarak görmüşlerdir. Bu cesaretle, merkeze çok uzak bir yeri istilaya cesaret etmişlerdir. Hâmid, Tarık'ın 'gemileri yakma' işlemini bu cesaret duygusu etrafında işler. *İbn Musa*'da Aziz'in İspanya'yı vatanlaştırma gayreti, *Tezer*'de Abdurrahman'ın vatan uğruna en değerli varlığı Tezer'i feda edişini anlatır. Hâmid, eserlerinde, metbû olan Müslümanların, tâbi olan Hıristiyanlara beraber yaşama imkânı sunan sahnelere ağırlık verir. Devlet adamlarındaki adalet düşkünlüğü, Musa bin Nusayr tarafından, en büyüğün en küçükle yargılaması şeklinde yorumlanır.

Hâmid eserinde İslam dininin vicdani tarafını, Tarık'ın hazineler önünde şımarmama niyazı yahut *İbn Musa*'da Aziz'in ölüme çok yakınken yaptığı dua ve münacat ile gösterir. Musa, Aziz'in ölümünü duyduktan sonra, maruz kaldığı haksızlığa rağmen hâlâ büyük kalabildiğini, bunun da imanından geldiğini anlatan bir şiir söyler. Bu, Hâmid'in en güzel şiirlerinden biridir:

Âzâde serim gaile-i şevk-i keselden
Mâdâm ki encâm-ı havâdisten fenâ var...
Maksud budur eylediğim sa'y ü amelden
Musa denilen ortada bir sıyt u sadâ var.

Bu kahramanların zıtları, korkak ve zalim şahıslardır. *İbn Musa*'da Şam'daki İslam halifesi Suleymân iktidar gücünün Musa'nın ailesinin eline geçmesinden korkar. Kamuya o kadar yararlı bir aileyi harcamaktan çekinmez. Son hükümdar Abdullahü's-Sagir, tarihte olduğu gibi sonu çabuklaştıran biri olarak sunulur. Yazar, 'vehham' sıfatını yüklediği bu şahsı, 'Serber', yani cehennem bekçisi köpek olarak nitelendirir. Abdullah, Gırnata'nın teslimini, en yüksek değer gördü-

[7] Edward Halett Carr, *Tarih Nedir?*, İletişim Yay, İstanbul 1994, s. 118.

ğü barışçılığıyla izah eder. Ancak, böylece halkını düşmanın insafına bırakmıştır. Abdullah'ın zulmünün en bariz nesnesi, kralın eline düşen masum kız Nazife'dir.

Bu piyeslerdeki İspanyollar iki konumdadır. Aralarında Müslümanların büyüklüğüne hayran olanlar vardır. Hâmid genelde Müslümanların ruh yüksekliğini yabancının ağzından övdürür. Ancak, Rodrik gibi ilk, Ferdinando gibi son hükümdarlar yukarıda yüceltilen kahramanların tam zıddı özelliklere sahiptir.

Hâmid'in şahısları kahraman oldukları kadar âşıktırlar. 'Aşk'ı fonksiyonel bir motif olarak sunar. Çünkü iki toplumun beraber yaşamaları, aşk ve evlilikle sağlanacaktır. Azra-Culyanus (*Tarık)* Abdulazîz-İla (*İbn Musa*), Abdurrahman-Tezer (*Tezer),* Abdullah-Karolina *(Abdullahü's-Sagir)* örneklerindeki gibi aşk 'convivencia'nın göstergesidir. Ancak Abdülhak Hâmid, bütün eserlerinde 'aşk'a ideolojik fonksiyondan daha önemli bir yer verir. Aşk, Abdullahü's-Sagir'i temizleyecek güçtedir. Hâmid, tarihin mahkûm ettiği bu kahramanını efsaneye sığınan biri olarak gösterir:

Efsaneme girmesin o tarih,
Tarih-i felâket ü musibet.

Abdülhak Hâmid, tarihe çoğu kez aktüelden gider. Kendi dönemindeki eksiklik ve ihtiyaçları, beklentileri geçmişe yansıtır. Tanzimat edebiyatının zalim hükümdar, vatan sevgisi, halkçılık, demokrasi, istiklal, adalet, eşitlik, insan hakları, veraset meseleleri gibi sosyal-politik söylemlerini Endülüs eserlerine taşır. Özellikle *Tarık*'taki mağlup İspanyolların kötü şartlarını, o dönemdeki genel krizin bir benzeri olarak çizer. Galip Müslümanların iyi durumunu ve onu doğuran sebepleri o krizin panzehiri olarak sunar. Tanzimat döneminin kadın hareketini de piyeslere taşır. Dinî-siyasi-sosyal idealleri olan, bilgili, kahraman 'kadına' beş piyesinde de yer verir. Fetih, kötülükleri alt etme gibi başarıların ardında, kadının bulunduğunu ispata çalışır. Abdülhak Hâmid ilk Endülüs piyesini yazdığında 93 Harbi kapımızdaydı, sonraki üçünü onun felaketleri ardından yazmıştı. Bu savaşın acılarını *İbn Musa* piyesinde Adelina Merkado isimli İspanyol kızın ağzından "Vatan Mersiyesi" ile dile getirir.

Abdülhak Hâmid, büyük Endülüs medeniyetini birkaç yerde yüceltir. Serinin sonuncusu olan *Abdullahü's-Sagir*'de, bu medeniyet hükümdarın annesi tarafından

Emsâr ki zîr-i heybetinde / Lerzende olur dühûr ü a'sâr

sözleriyle değinir. Ülkenin yeni hâkimesi İsabella da

Şükran sizedir bugünkü umran

diye bu medeniyetten gelenleri göz ardı etmediğini gösterir.

1.2. Şemseddin Sami: Seydi Yahya

Bu piyes, son Endülüs hükümdarlarından Molla Ebû Hasan'ın yakınlarından Seydi Yahya'nın hikâyesini anlatır. İspanyol kuvvetleri karşısında şehirler birer bi-

rer düşerken, muhafızı olduğu Raze şehrinin teslim edilmesine karşı çıkan Seydi Yahya, kuşatmaya çok uzun zaman direnir. Açlık yüzünden şehirde binlerce çocuk ve kadın ölünce kale kapısını açmak zorunda kalır; ancak, kendisi teslim olmak istemez. Silahşor arkadaşları ile iç kaleye çekilir. Orada ya açlıktan ölecek ya âni bir hücumla düşmana saldıracak, yine ölecektir. Ama para uğruna fedailerden birinin ihanetine uğrar. İspanyollar tarafından uyurken yakalanır, ömür boyu hapse mahkûm edilir. Şehre giren İspanyollar teslim şartlarına uymaz ve halka zulmeder. Yahya hapishanede ümitsizlik içinde yıllarını geçirir. İkinci bir ihanete uğrar. Oradan kurtulacağını ummadığı için, hücre komşusu Pedro hapisten çıkarken isminin, nesebinin, vazifesinin göstergesi olan sarık ve mührünü kendisine verir. Aslında Pedro bir haindir. Bu eşyalarla Seydi Yahya olduğuna herkesi inandırır. Müslüman şehirlerini ele geçiren İspanyollara yardım ederek para kazanır. Böylece Müslümanlar Seydi Yahya'nın ihanet ettiğini sanır.

Seydi Yahya 16 sene hapiste kalır. Ailesinden yalnız kızı Halime kalmış, o da İspanyollara esir düşmüştür. Seydi'nin bir adamı, onun kimliğini gizler, etrafa kendi kızı olarak tanıtır. Bu arada genel af ilan edilir. Seydi Yahya hapisten çıkarılır. Uğruna o kadar acı çektiği Müslüman halkın kendisinden nefretinin sebebini bir türlü anlayamaz. Pedro, Seydi Yahya'nın kızını, onun baba bildiği Osman ve Osman'ın oğlu Yusuf'u hapsettirir. Seydi Yahya gerçek durumu anlayınca İspanya hükümdarları Ferdinando ile İsabella'nın huzuruna çıkar. Burada âdil konumundaki hükümdarlar, Pedro'yu cezalandırır. Yahya'nın yakınlarıyla bir İslam ülkesine gitmelerine izin verir.

Tarihî başlayan *Seydi Yahya* piyesi, bir noktadan sonra macera piyesi hâline bürünür. Oyunda kimlik değiştirme, iyilik yaptığının ihanetine uğrama, uzun zaman hücrede kalma, birbirini kardeş sananların böyle olmadığını öğrendikten sonra aşklarının farkına varması, tesadüfün rolü, mektup, mühür gibi eşyaların gerçeği ifşadaki rolü... gibi macera türü eserlerin motiflerine rastlanır. Yazar önsözde, tarihin ihanetle suçladığı Seydi Yahya'nın masumiyetini ispatlamak maksadıyla bu piyesi yazdığını söyler.

1.3. Muallim Naci

Muallim Naci, tarihî edebiyata İslam ve Osmanlı tarihi ile ilgili manzum hikâyelerle katılmıştır. *Musa Ebu el-Gazan yahut Hamiyet*'te (1882'de yani Hâmid'in serinin dördüncüsünü neşretmesinden sonra) Endülüs'ün son dönemindeki bir kahramanı anlatır.[8] Kitap, İslamiyet'in çok kollu yayılış alanlarının ve şekillerinin tasviriyle başlar. Yazar İslamiyet'i 'nur'la temsil eder. Endülüs fatihleri Musa ve Tarık zaferlerini İslamiyet'in manevi değerleriyle pekiştirmiş kişilerdir. *Mülke âfet şikâk-ı millettir* diyerek İslamiyet'in birlik beraberlik prensibine uyarlar. Kendilerinden sonra gelenler, onların açtıkları yoldan yürüdük-

[8] Bu metnin yeni yazısı için bkz. *Muallim Naci'nin Şiirleri,* Haz. A. Hayber, H. Özbay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 47-65.

çe başarı kazanır. Endülüs'te büyük bir medeniyet kurarlar. Payitaht Kurtuba, aynı zamanda maarif şehri olur.

Öyle fer buldu kim çerağ-ı hüner
Müstenir etti dehri sertâser.

Ancak, bu yüksek medeniyet zamanla inkiraza uğrar.

Oldu muhtell idare-i devlet
Oldu zevk ü sefahata mecbur
Vakf-ı ten-perverî olup kubera
Buldu tengî maişet-i fukara

İlim erbabı yerine dalkavuklar, hiyanet erbabı himaye edilir olur. Her vali başına buyruk hareket etmeye başlar. Endülüs Emevi devleti yıkılır. Ülkeye hâkim olan bazı melikler, önceki halifeler gibi "adl ve ictihada sülûk" ederler. Ancak, büyük Endülüs devleti bir daha dirilemez. Çünkü birlik fikri yok olmuştur.

Endülüs zevale yaklaştıkça, keşmekeşten faydalanan İspanyollar kuvvetlenir. Maksatları İslam'ı, yarımadadan tamamen atmaktır. Son dönemde Endülüs başkentinin civar kasabaları tek tek elden çıkarılır. İspanyol Müslümanları için tek sığınma yeri Gırnata'dır artık.

Muallim Naci, sanatına has yoğunluk ile bu tarihi, birkaç sayfaya sığdırdıktan sonra, asıl kahramanı olan Mûsâ Ebû'l-Gazân'ın hikâyesini nakleder. İspanyolların kuşattığı Gırnata'nın Elhamrâ sarayında reisler, şeyhler, fakihler, emîrlerden oluşan meclis toplanır. Vezir Ebulkâsım Abdullahü's-Sagir adına konuşur. Düşmandan himaye talep etmekten başka çare olmadığını söyler. Değerli komutan Musa Ebu'l-Gazan bu teklife karşı gelen tek kişi olur. Menfaatini düşünen hükümdar ile onu bu karara sevk eden yardımcılarını suçlar. Halk teslim niyetinde değildir, şehirde yirmi bin asker vardır, bu iki güruh savaşmaya hazırdır. Abdullahü's-Sagir onun fikrini kabul zorunda kalır ve teslimi bir müddet erteler. Düşman Gırnata'yı kuşatır. Gazan savaşta büyük kahramanlıklar gösterir. Savaş Müslamanların Endülüs'teki varlığını tehdit ettikçe, Musa Ebu'l-Gazan'ın direnme gücü artar. İslamiyet'in kılıcı büyük askerler gibi, Ali, Musa, Tarık gibi savaşır.

O fedâyî gazanfer-i şîrze
Düşman ordusun etti pür-lerze
Ser-i a'dâya tîgi sâika-bâr
Rahşı ejder-misâl merdüm-hâr
Gamda düşman belâ-yı tîginden
El-amân-hân salâ-yı tigînden

mısraları ile önce kılıcını tasvir eder. Sonra atının gücüne geçer:

Bilinirdi ne kahraman idüğü
Tavr-ı heybet-fezâ-yı rahşından

Rakseder tab'-ı şâirân-ı Arab
Cünbüş-i neşve-zâ-yı rahşından,

mısraları, Muallim Naci'nin bu tumturaklı, ahenkli ve görsel mısralarla Nef'î ve diğer epik şairlerimizin yolundan gittiğini gösterir.

Ancak, Musa'nın kahramanlığının Gırnata'ya şeref vermekten başka faydası yoktur. Düşman sayı/imkânca çoktur, bütün çıkış yollarını kapamış, kuşatılan şehirde kıtlık başlamıştır. Molla Abdullah'ın topladığı meclis bu sefer Gırnata'nın teslimine karar verir. Yalnız Musa eski fikrinde devam eder. Heyeti hainlik, korkaklık, mala mülke düşkünlükle suçladıktan, bunun cezasını ileride çekeceklerini söyledikten sonra şehirden ayrılır. Bir su kenarında Gırnata'yı kuşatan düşmanla bire bir savaşır. Çoğunu yener, kurtuluş ümidi kalmadığını anlayınca kendisini suya atar. Böylece Müslüman ordusunun su kenarındaki (Şiriş ırmağı) galibiyetiyle başlayan Endülüs tarihi, yine su kenarında tek bir hamiyetli adamın ölmesiyle biter.

2. Coğrafyadan Hareket: Endülüs İzlenimleri

İspanya'yı bizzat dolaşan Sami Paşazade Sezai ve Yahya Kemal, oradaki İslam yadigârları ile yüz yüze gelirler. Bu izlenimlerini naklederler. İzlenimi veren mekân ve eşya, ona bakanın tarihe seyahat etmesini de mümkün kılmaktadır. Önceden yazanlar bilinç ve hayalleri vasıtasıyla, tarih içinde seyahat ediyorlardı. Burada ise bizzat içinde bulundukları iklim ve mekânın ihsasları ile tarihe açılma söz konusudur. Bu da zaman ve mekânın, yani tarih ve coğrafyanın birbirine karıştığı, ampirik bir algılamaya yol açar.

2.1. Sami Paşazade Sezai

Sami Paşazade Sezai, Endülüs'le ilgili "El-Mescidü'l-Camia: Elhamrâ"[9] ve "Gırnata"[10] başlıklı iki yazı yazar. Birinci yazı, dünya savaşının başladığı 1914 yıllarında İspanya'ya yaptığı seyahatin ürünüdür. İkincisi ise, Millî Mücadele yıllarında yazılmıştır.

Sezai, Kurtuba'daki bu dünyanın en büyük cami el-Mescidü'l-Camia'yı tasvirci, tarifçi, bilgilendirici nihayet izlenimci tarzlarda anlatır:

> ... tulû 175, arzı 130 olan, hemen Roma'daki o meşhur Saint Pierre Kilisesi kadar büyük bir camie girdim. İçinde şarka mahsus başka bir âlem, ukbayı düşünür gibi azîm bir sükûnet. Derununda ulûhiyet-savmaaları, maksureleri, Müslüman olmayanların bile secdeye varacağı mihrabı var. Fakat camii kiliseye tahvil etmişler; mihrabı o bulunmaz nadire-i sanatı kaldırarak, yerine Şarlken'in dediği gibi, her kilisede bulunan bir kilise mihrabı yapmışlar. Ben girdiğim zaman yüksele yüksele peyveste-i ulûhiyet olmak isteyen dualar,

[9] *Yeni Kitap*'ta (nr. 7, Teşrinisani 1927) çıkan bu yazı için bkz. *Sami Paşazade Sezai-Bütün Eserleri II*, Haz. Zeynep Kerman, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2003, s. 142-145.

[10] *Vakit*'te (nr. 1416, 19 Teşrinisani 1921) çıkan bu yazı için bkz. *age.*, I. 286-290.

feryatlar, ah ü eninlerin yedi asır aralarında uçuştuğu, beyaz bir ormana benzeyen bu sütunların bir tarafına güneş aksetmiş, diğer kısmı uzaklaştıkça çinilerin mai, yeşil gölgeleri içinde mînadan bir sütunu andırıyordu (s. 142).[11]

Tarihî edebiyatta sık rastlandığı gibi bir nesne (abîde yahut herhangi tarihî eşya), geçmiş zamanın kilitli kapısını açar. Yazar Endülüs'ün kaybolmuş ruhuna, Kurtuba'nın dar sokaklarında ulaştığını sanır.

İnsan kendi kendine gizli gizli diyor ki "Bu dar, bu hafi yollar kim bilir hangi Endülüs melikinin veya melikesinin sera-yı serari, âmizine çıkacak?" Bana bu yollardan asırları geçerek kurun-ı vustaya, Arap İspanya'ya, Afrika'nın âteşin raşeleriyle ürpermiş binlerce meçhul aşk ve sevdalara aşina olacağım hissi geliyordu.

Sami Paşazade Sezai son başkent Gırnata'da tarihî-beşerî bir dram hisseder: "Gözümün altında ufuklara kadar imtidad eden yeşil bir ovada inşâ edilmiş evlerde ve bahçelerde lerzan ve firuzan elektrik ziyaları... bu şuleler, tekrar geleceklerine kani oldukları için el-Beyzain'deki evlerinin anahtarlarını koyunlarında götürenlerin geçmiş zamanın sonsuz karanlığı içinde hicran ve hasretle yanan ruhları zannolunuyordu" (s. 143). Hicrete düşenlerin evlerinin anahtarlarını, tapularını beraberinde götürmeleri, göç edebiyatının dokunaklı motiflerinden biridir.

Gezgin, Elhamrâ sarayını adım adım keşfeder: Dışarıdan koyu kırmızı tuğlalı, yüksek duvarlı ve kuleli görünümüyle bir istihkâma benzeyen saray, avlusundan itibaren onu cezbeder. İki meşhur salonundaki mimari unsurları birer birer saydıktan sonra renklere geçer:

Arabın icat ettiği istilaktikler, kırmızı, koyu mai, altın sarısı renkler, nakışlar o kadar ince, o kadar zarif ve şeffaf ki, onlarda muhtefi olan cevher-i sanatla bu güzelliklerin nebean ettiği eski Arap ruhu görünüyor (s. 144).

Saray duvarlarındaki *Lā-ğalibe illa'llāh* levhalarının çokluğunu yazar küçük bir şehre sıkışmış sultanlığın, zaferden ümit kesmesinin ifadesi olarak görür ve bu pasifizmin şarkın ezelî derdi, İslamiyet'e hiç uymayan derdi olduğunu söyler. Bu dikkat, yazarın içinde bulunduğu 1914 savaş yıllarının tesirinden de ileri gelir.

Sami Paşazade Sezai'nin *İclâl* kitabına (1924) koyduğu "Gırnata" başlıklı yazı, onun aktüel zaman-geçmiş zaman diyaloğunu gösteren ilgi çekici bir metindir. Bu sırada Anadolu'da İstiklal Savaşı'nı yapanlarla, geçmişte Endülüs'te bunu yapamayanlar arasında mukayeseye dayanan, fantezi tarafı ağır basan yorumlarda bulunur. *Endülüs Tarihi*'nde nakledilen,[12] "Arabın ah ettiği mahal",

[11] Muhammed İkbal'in "Kurtuba Camii" isimli şiiri, Endülüs söyleminin en güzel örneklerinden birisidir. Şiirin güzelliğini yapan, soyut söylem (din duygusu, aşk, zaman kavramları) ile somut söylemin (sanat eseri, cami, İslam tarihi) arasındaki ideal beraberliğin yaratılmış olmasıdır.

[12] Ziya Paşa'nın *Endülüs Tarihi* bu konuda şöyle der: "İspanya tarihlerinin hepsinde yazılıdır ki Ebu Abdullahü's-Sagir ol vechle dağ yolunu tutup Padol tepesine çıkmakta elhaletihazihi İspanyollar beyninde Arabın ah ettiği mahal diye meşhur olan mevkiden son defa olmak üzere dönüp Gır-

yani Abdullah ile annesi Ayşe Hatun'u Gırnata'ya son olarak baktıkları ve meşhur diyaloglarını yaptıkları yer, yazarın rüyasına girer. Burada Ayşe Hatun'un hayali aşağıdaki sözleri söyleyerek Sezai'ye bir Kur'an-ı Kerim hediye eder:

> "Ben Endülüs'te edebî veda eylediğimiz bu yeri daima gece yarılarından sonra tavaf ederim. Devletini müdafaa edemeyen oğlum Abdullahü's-Sagir burada ağlamıştı. Beş yüz seneden beri hâlâ ağlıyor. Hıfzına ibraz-ı liyakat edemediği Kur'an-ı Kerim'i elinden alarak, o kitab-ı izzeti samimî, fedakâr, yolunda canlar isar eden, kanlar döken Anadolu'ya vermek için sana tevdi ediyorum," buyurdu (s. 290).

Muhakemeler silsilesi olan tarih, hükümlerini sadece kitap sayfalarında değil, yazarın vicdan ve hayalinde de vermektedir. Sezai rüyasını naklederken, tarihte benzer hâdiselere maruz kalanlar arasındaki açık mukayeseyi dile getirmektedir. 1492'de vatanının son parçasını savaşmadan düşmana bırakıp giden Abdullahü's-Sagir ile 1919-1922'de vatanının son parçası uğruna Anadolu'da savaşanlar, farklı tavırların temsilcileridir. Rüyadaki hayaletin sözleri ve hediyesi, Sezai'nin de Abdülhak Hâmid gibi Endülüs tarihine din aşkı-vatan aşkı çerçevesinde baktığını gösterir.

2.2. Yahya Kemal

Yahya Kemal, 1928-1930 arasında elçi olarak İspanya'da bulunmuş, gözlemlerini mektuplarında anlatmış, sonradan mektuplar *İspanya Hatıraları* adı altında yayımlanmıştır.[13] Sezai gibi o da özellikle iki abideye, Kurtuba'da Emevilerden kalan meşhur cami ile Gırnata'daki Elhamrâ sarayına önem verir. Ancak, Yahya Kemal'in tarihî eser vasıtası ile konuşması daha az kitabî, daha çok yaşantı ürünüdür.

> Kurtuba Camii muazzam bir eserdir, fakat yekpare değil, mürekkep bir eserdir. Bir kapısından girince birdenbire hudutsuz vehmini veren, bir sütun ormanı içinde kaldım. Bu sütunlar ikiz ve incedirler. Hemen hemen mermerin her çeşidinden ve her nevindendirler, başlıkları Endülüskârî kavisli ve her tarafta müsavi inşâ edilmiş başlıklardır (s. 6-7).

Yahya Kemal de camiin katedrale çevrilince maruz kaldığı ilavelerden söz eder. "Agora" fikrinden daima hoşlanan şair şu yorumu katar: "Bu tahribat yapılmasaymış bugün bile gözleri kamaştıran 'genişlik' daha fevkalâde olurmuş."

nata'ya nazar ile Allah-ı Ekber diye bir ah-ı dilsûz çekip gözlerinden eşk-i nedamet ve hüsrân feverân eyledi. Bu keyfiyet validesi Ayşe'nin manzuru oldukta ağla ağla namussuz alçak. Çünkü vatanını ve saltanatını merdâne muhafaza edemedin. Sana avratlar gibi ağlamak yaraşır diye itâb eylemiş ve Ebu Abdullah dahi bu teşnî'den pek müteessir olup ey valide, bu felaketlerin benim başıma ve halkın başına gelmesine birinci sebep sen iken şimdi herkesten evvel beni taayüb ve ta'bîr eden dahi sen oldun... Eğer senin bu sözü söyleyeceğini vakti ile bileydim cesedimi Gırnata toprağında bırakıncaya kadar çarpışır idim demiştir" (İstanbul 1305, III. 389).

[13] *Mektuplar Makaleler,* Yahya Kemal Enstitüsü Yay., İstanbul 1977, s. 3-20.

Yahya Kemal Gırnata şehrinden, özellikle Elhamrâ sarayından, Kurtuba'daki camiden daha ayrıntılı ve izlenimci bir üslûpla söz eder. Arap-Berberî karışık Endülüs medeniyeti, bu topraktan çekilmeden önce son ziyafetini şehrin arkasındaki tepede bu saray ile vermiştir.

> Elhamrâ'ya bir art kapıdan giriliyor. Girerken harikulâde bir muhit içine girileceğinin farkına bile varılmıyor. Girdikten sonra bu küreden başka bir küreye geçmiş, âdeta bir rüyanın ortasına düşmüş gibi gözlerimi kapadım ve açtım, o kadar nadir bir hayret içindeydim. Bu hayret daireden daireye geçtikçe arttı. Nazar değmemiş bir beyazlık içinde, bir sülüs yazı sarmaşığı gülümser bir güzellikle bütün duvarları sarmış; nakşın ve oymanın hudutsuz oyunları, tavanların derinliklerine kadar her tarafı örtmüş, mamafih yine her taraf bembeyaz görünür. Bu mimari kadınlığı bilhassa Şark hareminin kadınlığını hissettiriyor. Sarayın bu kısmı Arap zamanında yazlık dairelermiş. Emîrin kendi haremiyle kapanıp yaz mevsimini geçirdiği yer imiş. Biri Elçiler Salonu namını alan büyük divanhanenin önündeki havuzlu avludan, diğeri de Arslanlar Avlusu namını alan avludan ibaret olan bu saray bakiyesinin etrafında birkaç muhteşem oda var. Bu eser bundan ibarettir. Vaktiyle hiç tahrip edilmemiş ve sonradan hiç restore edilmemiş değil, lakin eğreltilikler göze çarpmayan bir mikyastadır (s. 8).

Alıntıladığımız yukarıdaki metin 'beyaz Türkçe' yazarının mimaride de sade güzelliğe değer verdiğini göstermektedir. Aşağıdaki metin ise onun eşyadan aldığı izlenimi bir tarih bilinciyle yoğurduğunu gösterir:

> Gırnata'da iki tarihî yadigâr ona bu tarihi özetler gibidir. Tarık'ın şehri fethettikten sonra yaptırdığı kale ile son devletler Benî Ahmer'lerden kalan Elhamrâ sarayı. Arap-Berberî karışık Edülüs medeniyeti, İspanya toprağından çekilmeden önce, son ziyafetini bu tepede vermiş. Bu tepedeki mimari hatıraları yıkılsaymış. Arabın hiç in'ikâsi kalmayacaktı. Tarık: Arapların muzafferiyeti ardından inşâ edilen hisar. 700 sene sonra Abdullahü's-Sagir'in, son Arapların Elhamrâ sarayı. İlk fatih son mağlupların eserlerini yan yana görmek, insana mukadderat hakkında çok derin bir murakabe hissi verir. İlk hisar kartal gibi satvetli, çıplak, saf, sade, metin ve vakur. Son saray incelmişliğin, haddeden geçmiş temeddünün ve zevkin gözleri kamaştıran bir nümunesidir. Bu iki bina yan yana duruyor (s. 7-8).

Endülüs tarihinin başı ve sonuyla ilgili değerlendirme, okuyucuya Abdülhak Hâmid'in piyeslerindeki, tarihteki merhaleler vakıasını hatırlatır.

İki yazarın Endülüs'e dair gözlemleri, duyumsama ve duygulanmaları, çağrışım zincirleri birbirine yakın gözükür. Onların diplomat gözüyle Endülüs mirasına bakmalarının bunda payı vardır. Onlar, siyaset biliminde de, hayal güçlerini çalıştırmakta da çok ustadır. Sezai'de geçmiş zaman rüyası daha fazladır. Yahya Kemal, İspanya'da daha uzun ikamet ettiğinden, ülkenin sosyal-siyasi manzarasına daha vâkıftır.

Yahya Kemal 1948'de "Endülüs'te Raks" şiirini yayımlar. Şiirde, yazımızdaki problematiğe uygun Endülüs yok gibidir. Fakat şiirle hatıraları yakın oku-

maya tâbi tutarsak, aradaki ilişkiyi bulabiliriz. Yahya Kemal ve Sezai, Endülüs yadigârlarında beyaz rengin hakimiyetini görmüşlerdir. Ancak şiirdeki

Şevk akşamında Endülüs üç defa kırmızı

mısraı ile aşağıdaki alıntı birbirini tamamlar gibidir:

> Bizim İspanyol addettiğimiz bu şal, gül ve zil mucizesi ve şevk fırtınası hakikatte Arap raksı iken, Arabı hatırlatan çingeneler tarafından idame ettirilmiş ve Avrupa'ya İspanyol raksı olarak yayılmış (s. 7).

3. Yeniden Tarih

Görebildiğimiz kadarıyla Cumhuriyet döneminde Endülüs tarihi eksenli metinlerin sayısı çok değildir. İslami ağırlıklı tarihî edebiyat yerine, Osmanlı-Türk yahut eskiçağ Anadolu tarihlerine önem veren bir edebiyat başlamıştır. Tarihî roman da öteki türlerin yerini almıştır. Zuhurî Danışman'ın *Endülüs'te İslâm Cengâverleri* (1966), Ahmet Yılmaz Boyunağa'nın *Endülüs Şahini* (1990-2. bs.) Yavuz Bahadıroğlu'nun *Endülüs'e Veda* (1981) ve Ahmet Baydar'ın *Endülüs'lü Zidyar* romanları (2003) bu konudaki romanlardır. Bunlar, sonuncusu hariç tarihî zemin, zaman ve ona uygun ideolojiyle çerçevelenen, hareket unsuruna dayanan ve macera romanı olmaktan öteye geçemeyen eserlerdir. Önceden değerlendirdiklerimiz edebiyat tarihlerine girmiş kişilerin eserleriydi. Bunlar popüler roman örnekleridir. *Endülüs'te İslâm Cengâverleri* ve *Endülüs Şahin*'i fetih günlerini, *Endülüs'lü Zidyar* Muvahhidler dönemini, *Endülüs'e Veda* son dönemi ele alır.

Zuhuri Danışman'ın *Endülüs'te İslâm Cengâverleri* Abdülhak Hâmid'in *Tarık* ve *İbn Musa* piyeslerinin birleşerek romana geçmiş, yani ayrıntılarla genişletilmiş şekli gibidir. Eser kahramanları, Hâmid'in kahramanları gibidir. Zuhurî Danışman, Tarık'a Toledo'da Got hazinelerinin önünde gururlanmaması konusunda söylettiği nutku Abdülhak Hâmid'den aldığını belirtir.[14] Tarık'ın gemileri yakarken veya Tuleytula halkına Hz. Ömer'in belirlediği hakları verirken söyledikleri de piyesteki söylenenleri andırır. Tarihte zalimlik örneği olarak geçen kral Rodrik, burada 'budalalık' örneğidir. Kraliçe İlona, kralla birlikte bütün İspanya'nın 'maşuka-i vicdan'ıdır. Ancak, kocası ölüp kendisi yeni fatihlerin eline geçince, 'maşuka-ı vicdan'ı İslam dini ve bu dinin temsilcilerinden Abdulazîz olacaktır. Halife Suleymân, Musa ailesinden İlona vasıtasıyla intikam alır. Zuhuri Danışman'ın Hâmid'in *İbn Musa*'sından farklı çizdiği sahne, Aziz-İlona çifti arasındaki masum bir oyun, ailenin mahvına vesile olacaktır: Endülüs valisi Aziz'in İşbiliye sarayında İspanya krallarından kalan taçları başına giydirerek karısını oyalaması, Şam'daki halife tarafından iktidarı ele geçirme göstergesi kabul edilmiş, Musa ailesinin Endülüs'te bir hanedan kurma niyeti şeklinde yorumlanmış, halifenin bütün aileyi yok etme kararını almasına ve bunu gerçekleştirmesine yol açar. Eserde bundan sonraki Endülüs tarihi, bir roman değil, tarih söylemiyle anlatılır.

[14] *Endülüs'te İslâm Cengâverleri*, Zuhuri Danışman. Zuhuri Danışman Yayınları, İstanbul 1966, s. 143.

Ahmet Yılmaz Boyunağa'nın yine ülkenin fethini işlediği *Endülüs Şahini* romanı[15], Zuhuri Danışman'ınkine göre daha az tarihî, daha çok fiktif şahısların etrafında geçer. Abdullah isimli Berberî genç, esas ordu çıkmadan önce keşif için ülkeye yollanır.

Endülüs Şahini'nde 'yol' önemli bir fonksiyona sahiptir. Rus tenkitçisi Bahtin roman türünde 'yol'un mekân ve zaman değerleri üzerinde durur: Yol; kahramanların birbirleriyle 'karşılaşmalarına' zemin hazırlayan, duygu ve değerlerin tesadüfi karşılaşmalar ile yüksek yoğunluk gösterdikleri bir yerdir. Yol, ana yol olarak düşünüldüğünde, bütün toplumsal sınıf, zümre, din ve milliyet temsilcilerinin kesiştikleri alandır.[16] *Endülüs Şahini* böyle karşılaşmalar üzerine kurulmuştur. Kuzey Afrika'daki İslam kuvvetlerine çok yabancı olan bir ülkeye, ilk keşif harekatı için yollanan Abdullah'ın hayatı büyük ölçüde 'yol'da geçer. Yoldaki karşılaşmaları ile İspanya'yı fanatik papaz, yol kesen haydut, duruma göre ürkek, duruma göre menfaatçi Yahudi, silahına güvenen asker, başıboş çingeneyi tanır, onlarla birer macera geçirir. Abdullah'ın yoldaki karşılaşmaları dostluk da doğurur, düşmanlık da pekiştirir.

İspanya fethinde önemli yer tutan Şiriş ırmağı kenarındaki Tarık-Rodrik arasında geçen, tarihî açıdan çok önemli, savaşın sahneleri başarılıdır. Çeşitli kademelerdeki İspanyol ordusunun yenildiği bu savaşın tasviri ile, 'anayol'daki İspanya resmi geçidi sona erer. Bu savaş ile Müslümanlar, yolda karşılaşılan bütün unsurlara hâkim olacak ve onları yüzyıllar boyunca idare edecektir. Eserde romantizmden gelen hafıza kaybı, çocuk kaçırma gibi edebî motifler, Yahudi tehlikesi, İslam'ın üstünlüğü gibi ideolojik unsurlar bulunur.

Yavuz Bahadıroğlu'nun *Endülüs'e Veda*[17] eseri, tarihî roman dünyasına uyan, kıvamını bulmuş bir dille yazılmıştır. Romanda Abdullahü's-Sagir, babası ve amcası arasındaki çekişmenin, Endülüs'ün yıkılışını hızlandırması söz konusudur. Bu tarihî süreç Malik isimli bir Arap emîri merkez alınarak canlandırılır. Yavuz Bahadıroğlu'nun üç meliğe verdiği kişiliğe göre, Ebu'l-Hasan Ali devlet adamıdır, kardeşi Muhammede'z-Zagal komutandır, en olumsuzları Abdullahü's-Sagir'in dahi bazı hamiyyetli tarafları vardır. Tahtın kanunî vârisi Ebu'l-Hasan Ali'yi Elhamrâ sarayının rahatlığı miskinleştirir, Muhammede'z-Zagal'i kendine kalan bölgelere hâkim olmak isteyen Abdullahü's-Sagir tahrik eder, Abdullah'ın iktidar merakını bir taraftan annesi ve veziri, diğer taraftan kuklalığını yaptığı İspanyollar arttırır.

Romanın kahramanları Malik ve arkadaşları, yıkılma sürecini, bunu son noktasına getiren üç hükümdarın yanında, onlara hizmetle geçirirler. Aralarında bölünmemeye, siyaset arenası yerine savaş meydanlarında kalmaya çalışırlar. Gırnata'nın teslimiyle başlayan felaketten sonra, birçok yakınını kaybeden

[15] Timaş Yayınları, İstanbul 1998, 4. bs., 230 s.

[16] Mikhail Bahtin, *Karnavaldan Romana*, "Romanda Zaman ve Kronotop Biçimlerine İlişkin Sonuç Niteliğinde Kanılar", çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s. 316-319.

[17] Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1981, 272 s.

Malik, kendisini Osmanlı toprağına götürecek bir gemiyle Endülüs'ten ayrılmak zorunda kalır.

Endülüs'e Veda'da ötekilerdeki 'yol' kronotopunun yerini 'kapı' kronotopu almıştır. Tek tük kalan şehirlerin, bilhassa Gırnata'nın kapıları, savunma durumu gereği kapalıdır. Tarihî edebiyatta devletlerin yıkılışı söz konusuysa, genelde savunma savaşlarına ve dar mekâna hapsolma durumuna yer verilir. Burada, Ebu Hasan ve ez-Zagal kardeşler güçlerini birleştirmelerini sağlamak üzere Gırnata'nın kapısından birer haberci yollasalar, Abdullahü's-Sagir aksi yöndeki kapıdan birleşmeyi İspanyollara bildirecek diğer haberciyi çıkartmaktadır. Böylece Ferdinand-İsabella'nın "böl-yok et" politikası gerçekleşecek, vebali masum halka yüklenecek, onlar tarihte gördüğümüz felaketle yüz yüze kalacaktır.

Ahmet Baydar, *Endülüs'lü Zidyar-Son Anka*'da, öteki yazarlardan çok daha zor bir işe girişir. 'Kahraman' gibi deruniliğini, ideallere bağlılık, dışa yönelmesini, hareket teşkil eden insanların hikâyesini bir tarafa bırakır. Tasavvufun en büyük isimlerinden birini, Endülüs düşüncesinin ilk akla gelen isimlerinden Muhammed İbn Arabî'yi romanlaştırır. Bu biyografik ve felsefi romanda, kahraman adından çok 'Endülüslü' lakabıyla anılır. Muvahhidler dönemi Endülüsünden ayrılan gezgin mütefekkir, Kuzey Afrika, Hicaz, Irak, Anadolu, Suriye... gibi yerlerde dolaşır. Romancı Zidyar'ın 'Vahdet-i vücûd'a ulaşması ve bunun çevre (din, tasavvuf, devlet adamı, ilim adamı güruhu) tarafından yadırganması, yargılanması yahut benimsenmesi çeşitli sahnelerle anlatır. Özellikle "namaz, kadın, güzel koku" şeklindeki "gözünün nuru" üçlemesine dair ayrıntılara yer verir. Yazar, Zidyar'ın dolaştığı memleket ve siyaset-kültür çevreleriyle, 12-13. yüzyıl İslam âleminin bir panoramasını çizer. Eser bu tefekkürü ve onu çeviren dünyayı roman bağlamında tam anlamıyla veremiyorsa, bu yazarın amacının büyüklüğünden kaynaklanmaktadır.

4. Çağdaşların Şahitliğinde ve Serbest Çağrışımlarda Endülüs

Endülüs'te son kale düştükten sonra yaşananları anlatan iki metin Türkçeye çevrilir. Birini Ebû'l-Bekâ Sâlih Bin Şerîf yazmış, önce Mehmet Nizameddin "Endülüs Mersiyesi"[18] sonra Sezai Karakoç "Endülüs'e Ağıt"[19] adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Birincinin yayımlanış tarihinin 29 Aralık 1913, yani Balkan felaketi yıllarında olması dikkate değer. Osmanlı Sultanı Bayezid'e sunulan 'anonim kaside' ise Endülüs'ün başına gelenleri anlatır.[20] Eskilerin göremediği bu metinlerin son dönem edebiyatımızdaki Endülüs söylemini etkilediğini sanıyoruz.

[18] 15 Kanun-ı evvel 1329/28 Aralık 1913'de yapılan bu tercüme Zekai Konrapa tarafından "Endülüs Mersiyesi-Nizamî Tercümesi ve Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış" isimli yazıda yayımlanmıştır. *İstanbul Yüksek İslâm Enstitisü Dergisi*, 1964, nr. 2., s. 165-184.

[19] Sezai Karakoç, "Endülüs'e Ağıt", *İslâm'ın Şiir Anıtlarından*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1989[3], s. 86-90. Bu tercüme hakkında künye bilgisi için bkz. Beşir Ayvazoğlu, "Edebiyatımızda Endülüs", *Türk Edebiyatı* dergisi, nr. 224, s. 11-14.

[20] Azmi Yüksel, "Endülüs'ten İkinci Bayezid'e Anonim Bir Şiir", *Belleten*, c. 52, nr. 205, s. 1575-1583. Metin İngilizceden çevrilmiştir.

"Endülüs'e Ağıt", varlıkların periyodik şekilde hüküm sürdüğü, her şeyin bir sonu olduğu teorisiyle başlar. 'Facia bezirgânı' olan zamanın hükmetme alanından hiçbir şey kaçamaz. Metin, şark dünyasının gelmiş geçmiş güç/zenginlik sembollerinin izlerinin hiç kalmadığı yahut harabe hâlinde kaldığı olgusunu dile getirir. Süleyman, Dara, Kisra, Adnan, Kahtan, Sab... bu geçicilikten nasibini alırlar. Zaman Endülüs'te de yıpratıcı gücünü gösterir. Balensiya, Mursiye, Şatibe, Ceyyan, Kurtuba, Hıms... nihayet Gırnata, İslam'ın elinden çıkar. Bu felaket, insanda onu avutacak neşe yahut onu unutturacak korku bırakmaz. İslam ibadetgâhlarının yerini kilise, haç, çan alır ve eşya bu durumda inler. Halktan sağ kalanlar için Endülüs'ten sonra hiçbir ülke vatanın yerini tutmayacak, Endülüslüler hep sürgünde vatansız konumda kalacaklardır. Bu felaket, dünyanın başka yerindeki insanları, –özellikle öteki Müslümanları– fazla ilgilendirmemiştir. Şair uyku, günübirliğin peşindelik, kibir, istiğna içinde yaşayanlara öfke duyar.

Endülüs'ten, Endülüs'ün zavallı halkından var mı haberiniz?
Her yer onların felâketini duydu, sizin kulağınız sağır, gözünüz kör, kalpleriniz mefluç mu?
Yürekli, utanan, alçalmaktan korkan, kardeş için canveren kimse kalmadı mı yeryüzünde?
Ululuğun doruluğundan eziliş uçurumuna yuvarlanan bu halka acıyan yok mu?

Mersiye, masum halka yapılanları tablolar hâlinde saydıktan sonra,

Daha ne anlatayım, yüreklerin erimesi için bir tanesi yeter anlattıklarımın:
Eğer o yüreklerde İslam'dan ve imandan bir eser varsa elbet ey Tanrı dostu[21]

mısraları ile vicdanlara hitap ederek sona erer.

Bayezid'e gönderilen anonim kasidede, anlatı tonu hâkimdir. Metin hükümdara medhiye, ardından yardım talebi, başa gelenler, tekrar yardım talebi şeklinde bir münavebe ile devam etmektedir. Ötekinin aksine Endülüs'ün elden çıkma sürecine daha fazla yer verir. Tarihin bu yakın görgü şahidi teslim kararını sayısı, techizatı, özellikle ateşli silahları çok düşmanın verdiği yılgınlığa bağlar. Teslim sebebi olarak maddi-manevi sahip olduklarını koruma arzusunu gösterir. Teslim pişmanlığı olarak, teslim şartnamesiyle güvenceye aldıkları her hususun düşman tarafından çiğnenmesini gösterir. 700 yıl önce atalarının İspanyollara böyle yapmadıkları belirtir. Anonim şiirdeki temel istek:

... hepimizin mallarımızla birlikte sevdiklerimizin ülkesi olan
Kuzey Afrika'ya gitmemize müsade etsinler
Gönderilmemiz, başka bir inanç sisteminde küfür içinde güçlü olarak kalmamızdan bizim için daha iyidir.

sözleriyle ifade edilir.

[21] Alıntılar Sezai Karakoç'un tercümesinden yapılmıştır.

Halide Edib, *Sinekli Bakkal*'da Endülüs'e uzanan köklere dair bir yorumda bulunur. Peregrini'nin annesi edebiyatımızdaki 'sofu' İspanyol figürünün temsilcisidir. Kahraman, annesinin İspanya ve İtalya'daki 'mutekif' dünyasından bıkar, oraları terk edip Türkiye'ye gelir. Burada İslamiyet vicdanda da, merasim, sanat ve alışkanlıklarda da tabii şekilde, müsamaha anlayışıyla yaşamaktadır. Peregrini'nin İslam dini ve dünyasına bu temayülünü, Mevlevî şeyhi Vehbi Dede aslına dönüş hareketi olarak yorumlar: Dede'ye göre Peregrini, tarihten, özellikle çağdaşların mersiyelerinden bildiğimiz, o zorla Hristiyanlaştırılmış Endülüslüler soyundan gelmiş olabilir. Vehbi Dede'nin sosyal psikolojiye vukufunu gösteren bu yoruma göre, Peregrini ileride tekrar İslam dinine geçmesi, yani aksine dönmesi mümkündür. Peregrini daha sonra, Rabia ile evlenebilmek uğruna İslamiyet'i kabul eder, bir arka sokağa (Aksaray'daki Sinekli Bakkal mahallesine) taşınır. Burada beyin, ruh ve kalbine ait zıt kuvvetleri terkibe ulaştıracak atmosferi bulur. Batı'dan Doğu'ya gelmiş Peregrini'nin Rabia ile evliliği, Hâmid'in Doğu'dan Batı'ya gelmiş kahramanlarının İspanyollarla evliliklerini hatırlatır. Medeniyetler terkibinde birbirinin değerlerini kabul eden evliliklerin rolü bir daha vurgulanmış olur.

Bu konuda üzerinde duracağımız son örnek, Ali Ekrem'in "Endülüs'te Bir Arap Seyyahı" başlıklı şiirdir (1898). Namık Kemal'den dinlediği bir hikâyenin şiirleştirilmiş şeklidir. Metin, Endülüs'teki bir hurma ağacının bu seyyaha geldiği çölleri hatırlatmasına dayanan, sentimentalist bir şiirdir. Sanıyorum Namık Kemal'in gurbette vatan sevgisi, Endülüs'teki Arap seyyahına yüklenmiştir. Ancak metinde Endülüs'e ait mahallî hiçbir özellik yoktur.[22]

Sonuç Yerine

Tarihteki Endülüs'ün edebiyatımıza yansıması, bir şekilde İspanyol imagolojisinin de yansımasıdır. Bu imaj hiç de iç açıcı değildir. Yahya Kemal, siyasi geçimsizlik yaşamadığımız İspanyolları, siyasi geçimsizliği had safhada yaşadığımız Slavlardan daha düşman gördüğümüzü söyler.[23] Bu da Endülüs yarasının Türk halkının kalbine nasıl derinden işlediğini gösterir.

[22] Midhat Cemal, *Nefais-i Edebiye*, 1329, s. 98.

[23] "İspanya'nın Araplar tarafından kaybına bizim kaybımız kadar yandık, İspanyollara düşman olduk, hattâ bize çok fenalık etmiş olan İslav milletlerinden daha fazla düşman olduk. Çünkü Engizisyon mahkemesinin ateşleri gözlerimiz önünden gitmiyordu." "Bir İnkisar-ı Hayal", *Tarih Musahabeleri*, Yahya Kemal Enstitisü Yay., İstanbul 1976, s. 104.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 105-116

Endülüs'te Hisbe ve Muhtesib

MUSTAFA HİZMETLİ
DR.
mustahizmetli@yahoo.com

özet
İslam'ın iyiliği emir, kötülükten sakındırma ilkesi doğrultusunda genel ahlak ve kamu düzenini koruma faaliyeti olarak tanımlayabileceğimiz hisbe faaliyeti Endülüs'te fetihle birlikte başlamıştır. Teşkilatın, I. Abdurrahmân tarafından atılan temelleri daha sonra sağlamlaştırılıp müstakil bir yapıya kavuşturulmuş, III. Abdurrahmân döneminde ise artan ihtiyaçları karşılamak amacıyla ikiye ayrılarak iki ayrı görevlinin sorumluluğuna verilmiştir. Teşkilatta muhtesib ve yardımcılarından başka çeşitli görevliler de yer alırdı. Teşkilatın sorumluları olan muhtesibler, asli görevleri olan denetime ek olarak teftiş ve temsil gibi görevler de yapmaları yüzünden toplumda ayrıcalıklı bir konuma yükselmişlerdi. Teşkilatın başı olan ve fetihten itibaren farklı unvanlar alan muhtesib, hükümdar tarafından kadı niteliğine sahip fakihler arasından atanırdı. Şehirdeki ekonomik, sosyal ve kültürel hayat gibi çok geniş bir alanı kontrol eden ve belli bir kalıba sığdırılması zor olan muhtesibler ortaçağ İslam şehirlerinin en renkli şahsiyetleri olarak nitelenmişlerdir.

anahtar kelimeler
Hisbe, Muhtesib, Sûk (Pazar), Endülüs, Denetim.

Ortaçağda Avrupa'da 8. asır boyunca İslam medeniyetini temsil eden ve hükümdarı I. Abdurrahmân tarafından kurulan Endülüs Devleti idari, askerî ve adlî kurumlar eliyle idare edilmiştir. Bu çalışmamızda, altı adlî kurumdan[1] biri olan 'hisbe teşkilatı'nı tanıtmayı amaçladık. İlk olarak hisbe teşkilatının ne zaman kurulduğu ve nasıl bir tarihî gelişim seyri izlediği sorularına cevap aranacaktır. Daha sonra teşkilatın sorumlusu olan 'muhtesib'in özellikleri, konumu ve statüsünün ne olduğu soruları cevaplanacaktır. Son olarak da muhtesibin görev ve yetki alanı kısaca belirlenecektir.

A. Hisbe Teşkilatının Kuruluşu ve Tarihî Gelişimi

'Hisbe', İslam'ın "iyiliği emir kötülükten sakındırma" ilkesi doğrultusunda genel ahlak ve kamu düzenini koruma faaliyetidir.[2] Bu faaliyet, daha Hz. Peygamber

[1] İbn Sehl (486/1093) bu altı kurumu şöyle sıralamaktadır: Kazâ, şurta, mezâlim, red, medine ve sûk. Bkz. Venşirisî, *el-Mi'yâru'l-mu'reb*, thk. Muhammed Haccî, Rabat 1981, X. 77.

[2] Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 133. Hisbe kavramı konusunda bilgi için ay-

döneminde başlamış olup zamanla Müslüman toplumun büyümesine paralel olarak gelişimini sürdürmüştür. Diğer Müslüman devletlerde olduğu gibi fetihle birlikte Endülüs'te de hisbe faaliyeti başlamıştır.

Hisbe kavramı Endülüs'te, belirlenebildiği kadarıyla Miladî 9. yüzyılın başlarında kullanılmaya başlanmıştır. Bu teşkilatın sorumlusuna verilen 'muhtesib' unvanı, ilk kez fakih İbn Beşkuval (ö.578/1182) tarafından, 397/1006-1007'de vefat eden İbnu'l-Meşat Abdurrahmân er-Ruaynî el-Kurtubî[3] hakkında kullanılmıştır.[4] Bu döneme kadar Endülüslülerin, hisbe kurumu için kullandığı diğer isimler *aḥkāmu's-sūḳ*, *vilāyetu's-sūḳ* ve *ḫuṭṭatu's-sūḳ*'tur. Muhtesib için ise *ṣāḥibu's-sūḳ* ve *vali's-sūḳ*'tur.[5] Çünkü asıl ilgi alanı çarşı-pazarda meydana gelen hile, aldatma, borç, ölçü-tartı kontrolüydü.[6] Chalmeta'ya göre, Endülüs'te bir hisbe teşkilatının kurulması Murabıtlar döneminde gerçekleşmiştir.[7]

Endülüs'te, fetihle birlikte başlayan hisbe faaliyetini valiler döneminde yürüten görevliye dair kaynaklarımızda bilgi bulunmamaktadır. Doğudaki Emevi devletinde baştan beri hisbe kurumu bulunmaktadır. Fetihle birlikte bu devletin bir vilayeti hâline gelen Endülüs'te de tabii olarak benzer bir uygulama sürdürülmüş olmalıdır. Dolayısıyla hisbenin, I. Abdurrahmân'ın şurtaya atadığı, Musara Savaşı'nın komutanı Husayn b. Decn el-Ukaylî'nin[8] görevlerine *vilāyetu's-sūḳ* ve *ṣalāt*[9] da dahil olduğu için, onun döneminde kurumsallaştığı düşünülebilir.[10] Ancak, kaynaklarda yer alan sûkla ilgili ilk atama Emîr Hişâm dönemine

nca bkz. Mustafa Hizmetli, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı* (yayımlanmamış doktora tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002, s. 24-25.

[3] Ebû'l-Mutarrif Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed er-Ru'aynî (ö. 396-397), Kurtubalıdır. Çeşitli görevlerde bulundu. Kâdî Ebû Bekr b. Zerb döneminde şûrâ kurulu başkanıydı. İbn Ebû Âmir tarafından *huttatu'l-vesā'ik*le birlikte İstice, Lisbon, Carmona, Maurur ve Takarona kadılığı görevlerine ilave olarak şurta sorumlusu olarak atandı. Daha sonra bunlardan alınıp vilâyetu's-sûk dediğimiz hisbeye nakledildi ve aynı zamanda Ceyyan kadılığı yaptı. Sonra da Belensiye ve nahiyeleri (*a'mâl*) kadılığına atandı. İbn Ebû Âmir tarafından dönemin tarihini yazmakla görevlendirildi ve onun için *Kitābu'l-baḫir*'i topladı. Ancak eser Benî Âmir'in çöküşüyle kaybolmuştur. 397/1006-1007'de Abdulmelik b. Ebû Âmir döneminde vefat etti. Bkz. Kâdî Iyâz, *Tertību'l-medārik ve takrību'l-mesālik li-ma'rifeti a'lām meẕhebi Mālik* (3 cilt), Beyrut t.y., II. 679; İbn Beşkuval, *eṣ-Ṣıla* (2 cilt), Kahire 1966, I. 296.

[4] İbn Beşkuval, I. 296.

[5] İbnu'l-Faradî, *Tārīḫu 'ulemā'i'l-Endelus* (2 cilt), Kahire 1954-1966, I. 16.

[6] Venşirisî, X. 77.

[7] Chalmeta, "La hisba en ıfriqiya et al-Andalus", *Les Chaiers de Tunusie*, XVIII 69-70 (1970), s. 90-92.

[8] el-Husayn b. ed-Decn b. Abdullâh b. Muhammed b. Amr b. Yahyâ b. Âmir b. Melik b. Huveylid b. Sem'an b. Haface b. Amr b. Ubeydullâh el-Ukaylî, I. Abdurrahmân'ın çağrısına olumlu cevap verenlerdendir. Onun Kahtanlı ve Yemenli taraftarları arasına katılmış, mücadelesinde aktif rol oynamıştır. Musara Savaşı'nda I. Abdurrahmân'ın yanında yer aldı. Şamlıların güçlü ve seçkin süvarilerinden biriydi. Aynı zamanda şairdi. İbnu'l-Ebbâr, 139/756'da I. Abdurrahmân ile son Endülüs valisi Yûsuf el-Fihrî arasında İlbire'de yapılan eman anlaşmasının şahitleri arasında Husayn'ın ismini gördüğünü zikretmekte, ancak vefatıyla ilgili bilgi vermemektedir. Bkz. İbnu'l-Ebbâr, *el-Hulletu's-siyerā* (2 cilt), thk. Huseyn Mûnis, Kahire 1963, II. 354-355.

[9] *Ṣalāt*: Endülüs'te büyük camilerde cemaate beş vakit namaz, Cuma, bayram ile güneş ve ay tutulması namazlarını kıldırmak ve yağmur duasına çıkmakla yükümlü görevliye verilen unvandır.

[10] Manuela Marin, "Şurta", *EI² (new edition)*, Leiden 1996, IX. 511.

aittir. Hişâm göreve gelince Futays b. Suleymân'ı[11] (198/813-814) önce sûka ve Kabre[12] valiliğine, daha sonra da vezirliğe atamıştır. Hişâm'ın oğlu Hakem, Futays b. Suleymân'ı mevcut görevlerine ek olarak özel kâtipliğine atamıştır.[13]

Endülüs hisbe teşkilatında II. Abdurrahmân döneminde (822-852) bir görevli tarafından ifa edilen şurta ve sûk görevleri mustakil hâle getirilmiş ve her birinin maaşları da belirlenmiştir.[14] Ancak, bu ayırım daimi bir kabul görmemiştir. Nitekim, Emîr Muhammed döneminde (852-886) kıtlık dolayısıyla başlatılan, şurta ve sûk görevlerinin birleştirilmesi uygulamasına sık sık başvurulmuştur.[15]

İbrâhîm b. Huseyn b. Hâlid b. Mertenil (ö. 249/863),[16] II. Abdurrahmân döneminde sûk görevini şurta ve salâtla birlikte yürütmüştü. Özellikle *tağyiri'l-munker* (münkerin değiştirilmesi) ile ilgili kararlarını, sultanın adamlarını da kapsayacak şekilde hiç kimseyi istisna etmeden uygulama kararlılığını göstermiştir.[17] İbrâhîm, 232/846-847 yılında *ḳaḍī'l-cemā'a*[18] Mu'âz b. Osmân eş-Şa'bânî[19] zamanında, dönemin fakihlerinin karşı çıkmasına rağmen Benî Kuteybe'ye ait dükkânların yıktırılması kararını almıştır. Ancak Yahyâ b. Yahyâ,[20] Abdulmelik b. Habîb[21] ve Zûnan b. el-Hasen isimli fakihler, sâhibu's-sûka karşı açıkça tavır almış

[11] Futays b. Suleymân b. Abdulmelik b. Zeyyân (Ebû Suleymân el-Kâtib), Futaysoğulları vezir ailesinin kurucusudur. Endülüs'e Emîr Abdurrahmân b. Mu'âviye döneminde geldi. Emîr onu oğlu Hişâm'ın kâtibi olarak atadı. Hişâm hilafet görevini üstlenince onu önce sûka, sonra Kabre valiliğine, ardından da vezirliğe atadı. Emîr Hakem, babası Hişâm'ın vefatından sonra da onu görevinde bıraktı. Ayrıca kendi kâtibi olarak atadı. Ebû Bekr er-Râzî, Emîr Hakem'in divanında Futays'ın ismini ilk isim olarak "Ebû Suleymân Futays, 500 dinar" ibaresiyle gördüğünü ve Emîr Hakem'in hilafetinin son günlerinde vefat ettiğini kaydetmektedir. Bkz. İbnu'l-Ebbâr, *el-Hulle*, II. 365.

[12] Kabre, Güney Endülüs'te yer alan vilayetlerden biridir. Kurtuba'nın güneyinde İlbire'nin kuzeyinde yer almaktaydı. Kabre, Endülüs'ün dağlık bölgesinde, Kurtuba'nın güneydoğusunda Kabre sıradağlarının eteklerinde 448 m. yükseklikte kurulu bir kasabadır. Bkz. Yakut, *Mu'cemu'l-buldān*, IV. 347; R. Arie, "Kabra", *EI²*, IV. 355.

[13] İbn Hayyân, *el-Muktebes fī't-tārīḫi ricāli'l-Endelus*, s. II, thk. Mahmûd Alî Mekkî, s. 318.

[14] İbn Sa'îd, *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib* (2 cilt), thk. Şevki Dayf, Kahire 1964, I. 46; Huşenî, *Ḳuḍatu Ḳurṭubâ*, thk. Julian Ribera, Kahire 1966, s. 99, 178-179.

[15] Marin, "Şurta", *EI²*, IX. 511.

[16] Muhammed b. Hâlid b. Mertenil (I. Abdurrahmân'ın mevlası), Kurtuba'nın seçkinlerindendir. İbnu'l-Kâsım, Eşheb ve İbn Nafi' gibi Medineli ve Mısırlılardan ilim tahsili için seyahate çıktı. Fıkıh bilgisinde temayüz etmiş olup hadis bilgisi zayıftır. Döndükten sonra Kurtuba'da şurta, salât ve sûk sorumlusu olarak görev yapmıştır. Bkz. İbn Hayyân, (Mekkî), s. 216.

[17] İbnul-Faradî, II. 7; Kâdî Iyâz, III. 26.

[18] *Ḳāḍī'l-cemā'a*: Endülüs'te başkent Kurtuba'daki başkâdıya verilen unvan.

[19] Mu'âz b. Osmân eş-Şa'bânî, aslen Ceyyanlıdır. Abid bir şahsiyettir. 232/846-847'de Kurtuba kadılığına atanmış ve bu görevde üç yıl kalmıştır. 234/849'da vefat etmiştir. Bkz. İbn Hayyân, (Mekkî), s. 204.

[20] Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, aslen Berberi Masmûde kabilesinden olup Benî Leys'in mevlası olduğundan 'Leysî' diye çağrılırdı. İlim tahsili için doğuya gitmiş ve Mâlik b. Enes, Sufyân b. Uyeyne, Leys b. Sa'd, Abdurrahmân b. el-Kâsım, Abdullâh b. Vehb'den ders almıştır. Bir süre İmam Mâlik'in sohbetinde bulunduktan sonra Medineli ve Mısırlı ileri gelen Maliki âlimlerinden bilgisini derinleştirme imkânı bulmuştur. Endülüs'te fıkıh ilminin zirvesi sayılan Yahyâ sayesinde Maliki mezhebi yayılmıştır. Emîrler nezdindeki konumu kadılarınkinden daha yüksekti. Ona danışmadan kâdı atamazlardı. 234/848-849'te vefat etmiştir. Bkz. İbnu'l-Faradî, II. 176-178; İbn Sa'îd, I. 163-164.

[21] Abdulmelik b. Habîb b. Suleymân b. Hârûn b. Câheme b. Abbâs b. Merdas es-Sulemî, Ebû

ve hatasını açıklamışlardı. Emîr Muhammed'in de fakihlerin görüşünü isabetli bulması üzerine Kâdî Mu'âz, İbrâhîm'in dükkânlarla ilgili kararını feshetmiştir.[22]

Endülüs'te 929 yılında hilafetin ilanıyla hisbe faaliyetleri, bu dönemde yeni bir işbölümünü gerektirecek kadar yoğunlaşmıştı. Bu ihtiyaca binaen halife Nâsır, teşkilatın görev alanını yeniden düzenlemiş, pazar (*sūḳ*) görevleriyle diğer hisbe faaliyetlerini (*tağyiri'l-munker*) birbirinden ayırmıştır. Bu ayırım, Provençal tarafından, haklı olarak, hisbe faaliyetlerinin sahasının daraltıldığı bir dönem olarak nitelenmiştir. Böylelikle muhtesibin faaliyet alanı, büyük ölçüde, pazarın denetimiyle sınırlandırılmaktaydı.[23] Teşkilatın bu yapılanması sırasında, muhtesibin görev alanı, çarşı-pazarın denetimi ile sınırlandırıldığına göre, tağyiri'l-munker sorumlusu da, bu alanın dışındaki diğer görevleri ifa etmeye başlamış olmalıdır.

Bu yapılanma sonucunda muhtesibin görev alanının sûk ile sınırlı hâle gelmesi, bu dönemde, pazardaki faaliyet alanının genişlemesinin bir sonucu ve göstergesi olarak kabul edilebilir. Öte yandan sûkun yanında tağyiri'l-munker adıyla yeni bir görev ihdas edilip başına bir görevli atanmış olması da, hisbe teşkilatında bir ihtisaslaşmaya gidildiğini göstermektedir.

Emevi halifeliğinin son dönemlerinde teşkilatın itibarı artmış, bu dönemde teşkilatın toplumda denetlediği alan da genişlemiştir. Sözgelimi sâhibu's-sûkun, Halife II. Hakem'in yardımlarının muhtaç, yoksul ve yolda kalmışlara dağıtılmasını üstlendiği bilinmektedir.[24] İlk dönemden itibaren emîrlerin bu göreve özel önem vermelerinin diğer bir göstergesi de, sûk sorumlusunu atama işini kadıya bırakmayıp bizzat üstlenmeleridir.

Sûk sorumluları hukuku iyi bilen fakihler arasından seçilmekteydi. Çünkü İbn Abdun'a göre hisbe, "kazânın kardeşi", muhtesib de "kadı'nın dili, hacibi, veziri ve vekili" olarak kabul edilmekteydi. Ayrıca kadı'nın mazereti olması durumunda onun yerine davalara bakması söz konusu olduğundan, muhtesibin, örnek şahsiyetler arasından seçilmesi gerekmekteydi.[25]

Makkarî, bize Endülüslülerin tıpkı fıkıh hükümleri gibi öğretip uygulayageldikleri ihtisap kuralları bulunduğunu bildirmesine rağmen, bu kurallardan sa-

Mervân. İlbirelidir. Kurtuba'da oturdu. Benî Suleym'in mevlası olduğu söylenmiştir. Sa'sa'a b. Selâm, el-Gâzî b. Kays ve Ziyâd b. Abdurrahmân'dan rivayette bulundu. Çıktığı ilim seyahatinde Abdulmelik b. el-Macişun, Mutarrif b. Abdurrahmân, İbrâhîm b. el-Munzir el-Cuzamî, Esbağ b. el-Ferec, Esved b. Mûsâ ve daha birçoklarından ilim tahsil etti. Endülüs'e döndüğünde muazzam bilgiye sahipti. Yahyâ b. Yahyâ ve Sa'îd b. Hassan'la birlikte müşavir fakih olarak görev yaptı. Medinelilerin mezhebine göre fıkhı ezberlemiş olup, bu konuda seçkin bir konumu vardı. Fıkıh, tarih ve edebiyat konusunda eserler yazdı. 238/852'de 64 yaşındayken vefat etti. Bkz. İbnu'l-Faradî, I. 312-315.

[22] Kâdî Iyâz, III. 136-137; Huşenî, s. 56-57.

[23] Provençal, *L'Espagne Musulmane Xeme Siecle*, Paris 1932, s. 185-186.

[24] İbn Hayyân, *el-Muktebes fî't-târîḫi ricâli'l-Endelus*, s. IV, thk. Abdurrahmân Alî el-Haccî, Beyrut 1965 , s. 77.

[25] İbn Abdun, "Risâle fî'l-ḳāḍā' ve'l-ḥisbe", *Selâşu resâ'il Endelusiyye fî âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib* thk. E. Levi Provençal, Kahire 1955, s. 20.

dece birini telaffuz etmektedir. O da Endülüs'te ekmeğin gramaj ve fiyatının belli olmasıdır.[26]

Tabakat kitaplarında yer alan bazı kayıtlardan, faaliyetleri itibarıyla, hisbe teşkilatı kapsamına girebilen bazı kişilerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar yaptıkları danışmanlık ve hakemlik gibi faaliyetleriyle hisbe görevinin uygulanmasında muhtesibe yardım etmişlerdir. Ancak, bunların muhtesib tarafından bu işle görevlendirildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bunların bir kısmının görevi pazar halkına fetva vermekten ibaretti. Sözgelimi Muhammed b. Yahyâ b. Halîl el-Habbâb,[27] Kurtuba pazarında reyiyle fetva vermekte, künyesindeki *el-ḥabbāb* kelimesinden anlaşıldığı üzere, ayrıca hububat işiyle de uğraşmaktaydı.

Daha tecrübeli ve bilgili olarak nitelenebilecek ikinci grup, pazar halkına fetva vermelerinin yanı sıra, hisbe kurallarının öğretilmesi ve sorunlarının çözümü konusunda da uzmanlaşmıştı. Sözgelimi, Muhammed b. Faysal b. Huzeyl el-Haddad (ö.327/938-939)[28] Kurtuba pazar halkına, sorunlarına dair fetva verdiği gibi, hisbe kurallarıyla ilgili dersler de vermekte, geçimini ise demir ticaretinden sağlamaktaydı.

Bu bilgilerden hareketle, pazarda ticaretle uğraşan bazı kimselerin hisbe kuralları konusunda uzmanlaştıklarını söylemek mümkündür. Onlar, bu bilgi ve tecrübeleriyle, hisbe görevlileri ve pazarcılara yardımcı olmakta ve kılavuzluk etmekteydi. Hatta kaynaklarda *mufti's-sūḳ*[29] diye adlandırılan bu kişilerin muhtesibin yokluğunda pazardaki anlaşmazlıklarda hakemlik yaptıkları ve muhtesibin yardımcılarına danışmanlık yaptıkları da söylenebilir.

Hisbe teşkilatı, Endülüs Emevi devletinin yıkılışından sonra kurulan *mulūku't-tavā'if* ve sonraki dönemlerde de varlığını muhafaza etmiştir. Teşkilatın devamlılığını vurgulamak bakımından söz konusu dönemde bu göreve atananlardan birkaçına burada yer vermemiz uygun olacaktır. Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'îd el-Kaysî (ö. 432/1040), aslen Kurtubalı olup Medînet-i Sâlim kadılığından sonra Kurtuba şurta ve sûk görevi yapmıştır.[30] Kurtubalı Abdurrahmân b. Mahled (ö. 437/1045-1046)[31] iki kez Tuleytula kadılığı yaptık-

[26] Makkarî. *Nefhu't-ṭīb min ġusni'l-Endelus er-Raṭīb* (9 cilt), thk. M. Abdulhamîd, Kahire 1949, I. 203-204.

[27] Muhammed b. Yahyâ b. Halîl el-Lahmî, künyesi Ebû Abdullâh'tır. Kâsım b. Esbağ ve İbn Ebû Duleym gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Anlaşmazlıklar konusunda uzmanlaşmıştı. Kurtuba'daki Ulu Camide münazaralar düzenlerdi. 363/973 veya 364/974'te vefat etmiştir. Bu konuda bkz. İbnu'l-Faradî, II. 76-77.

[28] Muhammed b. Faysal b. Huzeyl el-Haddad, künyesi Ebû Abdullâh olup aslen Kurtubalıdır. Anlaşmazlıklar ve sözleşmelerdeki uzmanlığı ve bunları reyiyle çözümlemesiyle tanınmıştı. 327/938'deki Hendek Savaşı'nda şehit olmuştur. Kâdî Iyâz ismini Muhammed b. Fudayl b. Huzeyl el-Haddad olarak vermekte, ancak hayatı hakkında benzer bilgileri aktarmaktadır. Bkz. Kâdî Iyâz, II. 418-419; İbnu'l-Faradî, II. 49.

[29] Kâdî Iyâz, II. 560, 564; İbnu'l-Faradî, II. 49, 58-59, 76.

[30] İbn Beşkuval, II. 494.

[31] Abdurrahmân b. Mahled b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Bâkî b. Mahled b. Yezîd, Ebû'l-Hasen Kurtubalıdır. Dedesi Abdurrahmân ve babası Abdurrahmân b. Mahled başta olmak üzere çeşit-

tan sonra Ebû'l-Velîd Muhammed b. Cehver tarafından Kurtuba şurta ve sûkuna atanmış, görevi sırasında öldürülmüştür.[32]

Sonuç olarak, Endülüs hisbe teşkilatının I. Abdurrahmân (756-788) tarafından atılan temellerinin II. Abdurrahmân döneminde (822-852) sağlamlaştırılıp istikrarlı bir yapıya kavuşturulduğunu söylememiz mümkündür. Söz konusu emîr, o zamana kadar ahkâmu'ş-şurta ile birlikte yürütülen sûk görevini müstakil bir yapıya kavuşturmuş, yetki alanını ve maaşını da belirlemiştir.

Teşkilat, gelişen toplumun artan ihtiyaçlarına cevap vermesi için Halife Nâsır (912-961) tarafından, sûk ve tağyiri'l-munker adıyla ikiye ayrılmış ve başına da iki ayrı görevli atanmıştır. Hisbe görevinin, kıtlık ve fitne durumları gibi olağanüstü dönemlerde süratli karar alınmasını sağlamak üzere şurta ile birleştirilerek aynı kişiye verildiğini de görmekteyiz.

Hisbe sorumlularının bazılarının sûk ve tağyiri'l-munker gibi asli görevlerine ilave olarak teftiş ve temsil gibi görevler de yaptığını görmekteyiz. Teşkilatta muhtesib ve yardımcılarının yanı sıra, mufti's-sûk adı verilen görevliler de çalışmaktaydı. Mufti's-sûklar, özellikle, pazar halkının anlaşmazlıklarının çözümü, aralarında hakemlik, danışmanlık ve kılavuzluk gibi konularda etkin olmuşlardır.

Hisbe teşkilatıyla ilgili bazı önemli tarihleri tekrar vurgulamamız, teşkilatın kronolojisini ortaya çıkarması bakımından önemlidir. Bu konuda muhtemel başlangıç tarihlerine dayalı farklı yorumlarda da bulunacağız. Endülüs'te hisbe teşkilatının başlangıcını fetihten itibaren başlatırsak, 711'den 1147'deki Murabıtlar döneminin sonuna kadar, teşkilat 436 yıllık bir ömre sahip olmuş olur. Eğer hisbe teşkilatını I. Abdurrahmân döneminden başlatırsak, bu takdirde, 756'dan 1147'ye kadar 391 yıl faaliyet göstermiş olur. En son ihtimal ise, hisbenin, I. Hişâm'ın 788'de Futays b. Suleymân'ı bu göreve atamasıyla başladığını kabul etmek olacaktır. Bu takdirde de teşkilat, 356 yıl varlığını korumuş olur. Bu tarihlerden hangisini başlangıç kabul edersek edelim, neticede teşkilatın yaklaşık dört asır devam ettiğini tespit etmiş bulunmaktayız. Endülüs hisbe teşkilatı 1147'de Murabıtların yıkılışından, 1492'de Gırnata'nın düşmesine kadar da faaliyetini sürdürmüştür. Ancak, bu dönem bizim konumuzun dışında kalmaktadır.

Hisbe teşkilatının kuruluşunu ve tarihî gelişimini böylece ortaya koyduktan sonra, bu teşkilatın başında bulunan muhtesib ve yardımcılarından söz etmemiz yerinde olacaktır.

li hocalardan ilim tahsil etti. İki kez Tuleytula kadılığı yaptı. İlkinde İbn Ebû Âmir tarafından, ikincisinde İsmâ'îl b. Zunnûn tarafından atandı. Kadılık görevinden alındıktan sonra memleketi Kurtuba'ya döndü. Orada Ebû'l-Velîd b. Cehver tarafından Kurtuba ahkâmu'ş-şurta ve's-sûkuna atandı. Bu görevdeyken yolu kesilerek öldürüldü. Bkz. İbn Beşkuval, I. 315-316.

[32] İbn Beşkuval, I. 316.

B. Muhtesib

1. Muhtesibde Aranan Özellikler

Muhtesib olarak atanacak kişide birtakım nitelikler aranmaktaydı. Buna göre, muhtesibin Müslüman, sorumlu, âdil, erkek, hür, dinde fakih, tavizsiz, Allah için kınayıcının kınamasından korkmayan, halkın işlerini ve tabakalarını bilen Endülüslü bir kimse olması gerekmekteydi.[33]

Endülüs'te bu görevi yapanların biyografilerinin incelenmesinden, gerek ahkâmu's-sûka, gerekse tağyiri'l-munker görevine atananların kadılık tecrübesine sahip ve fukahanın ileri gelenlerinden olması şeklinde bir geleneğin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Abdun'un muhtesibin, kadı'nın vekili olduğunu ve gerektiğinde ona vekalet ettiğini zikretmesi, bu iki makamın kadılar ve muhtesibler arasında el değiştirdiğini göstermektedir.[34] Muhtesiblerin dinde kavrayışlı olmalarının yanı sıra, ülkenin sosyal hayatı ve kamu politikaları konusunda da tecrübe sahibi olmaları gerekmekteydi. Aksi takdirde problemleri çözmeleri mümkün olmazdı.[35]

Muhtesibin, okuması yazması iyi, zeki kimseler arasından seçilmesi de ileri sürülen şartlar arasındaydı. Kendi ismiyle babasının isminden başka bir şey yazamayan aptal kimselerin bu görevi yapması uygun görülmemekteydi.[36] Strayer, muhtesibi hukuk ve din konusunda yeterli, ticaret alanları ve meslekler konusunda bilgi ve tecrübe sahibi, kılık kıyafeti düzgün, dürüst ve saygın bir Müslüman olarak nitelemektedir.[37]

2. Muhtesibin Tayini ve Azli

İbn Haldûn, muhtesib tayinini, devlet başkanının yerine getirmesi gereken görevler arasında saymakta ve uygulamada muhtesiblerin ehil kişiler arasından seçilmesine dikkat edildiğini belirtmektedir.[38] Muceylidî ve Ukbânî de, devlet başkanının gerekli gördüğü kimseler arasından, Müslümanların işlerine bakacak, sorunlarıyla ilgilenecek, yasaklara uymayanları cezalandıracak bir muhtesib ataması gerektiği görüşündedir.[39]

Halife bu atamayı yaparken, bir yandan dirayet ve kifayet şartlarını aramak, bir yandan da Müslümanların din ve dünya menfaatini gözetmek duru-

[33] İbn Abdun, s. 16; Ukbânî, "Tuḥfetu'n-nāẓır ve ğunyetu'ẕ-ẓākir fî ḥıfẓı'ş-şe'ā'ir ve tağyiri'l-menakir", thk. Alî eş-Şennufî, *BEO* XIX (1967), s. 177; Muceylidî, *et-Teysir fî aḥkāmi't-tes'ir*, thk. Musa Lakbal, Cezayir 1970, s. 42-43; Fâsî, *Ḫuṭṭatu'l-ḥisbe fî'n-naẓar ve't-tatbîḳ ve't-tedvîn*, Fas 1984, s. 72-73; Dureyviş, *Aḥkāmu's-sūḳ fî'l-islām ve eṣeruhā fî'l-iḳtiṣādi'l-islāmī*, Riyad 1409/1989, s. 442-457

[34] İbn Abdun, s. 20.

[35] İbn Abdun, s. 20, Fâsî, s. 46; Dureyviş, s. 442 vd.; Strayer, "Muhtasib", *Dictionary of Middle Ages*, Newyork 1989, VIII. 526-528, 527.

[36] Venşirisî, X. 124-125.

[37] Strayer, s. 527.

[38] İbn Haldûn, *el-Muḳaddime*, Abulkerîm ve Hasen ez-Zeyn, Beyrut 1979, I. 398.

[39] Muceylidî, s. 105; Ukbânî, s. 176.

mundaydı.[40] Aktaracağımız olay, bu esasın uygulanabilirliğini ve muhtesibe verilen değeri açıkça göstermektedir.

Muhammed b. Hâlid b. Mertenil (ö.220/835), sûk sorumlusu iken yetkilerini tavizsiz bir şekilde kullanmasıyla bilinirdi. İbn Mertenil, görev esnasında, hükümdarın adamlarından birini dövüp hapsettirir, bunun üzerine kendisini emîre şikâyet ederler. Emîr, sâhibu's-sûku çağırtıp "Bunu niçin yaptın?" diye sorduğunda, İbn Mertenil şu cevabı verir:

> Bunu ben yapmadım, emîr yaptı. Çünkü emîr beni bu göreve getirdi. Haklar konusunda adaleti gözetmemi ve bütün insanlardaki münkerleri değiştirmemi emretti. Bunu veya öbürünü istisna etmedi. Eğer istisna etmemi emretmiş olsaydı, verilen emri uygulardım.[41]

Muhtesibin görev süresi icraatına bağlı olup onaylandığı sürece görevde kalmakta,[42] gerektiğinde, yine hükümdar tarafından azledilmekteydi.

3. Muhtesibin Ücreti

Muhtesibin, nitelikli bir görevli olarak, hem görevini rüşvet ve tarafgirlikten uzak bir şekilde hakkıyla yapabilmesi, hem de geçim kaygısı duymaması bakımından beytülmâldan ücret alması kabul edilen bir hususdur. İbn Abdun, muhtesibe, miktarı kadı tarafından belirlenecek bir ücret ödenmesi gerektiğini kaydetmektedir.[43] Endülüs'te muhtesibe ödenecek ücret konusunda gerek hisbe risalelerinde, gerekse modern araştırıcıların eserlerinde bir rakam verilmemekte, geçimine yetecek kadar ücret aldığı, ancak miktarının bilinmediği kaydedilmektedir.[44] Oysa biz, II. Abdurrahmân döneminde sâhibu's-sûka ayda 30 dinar maaş ödendiğini tespit ettik.[45]

4. Muhtesibin Yardımcıları

Muhtesibin, yetki alanına giren çeşitli konularla tek başına ilgilenmesi son derece zordu. Bu nedenle de görevini ifa ederken kendisine, doğrudan emri altında çalışan bir görevliler topluluğu yardım etmekteydi. Muhtesibin kararlarının uygulanması ve verdiği cezaların infazı da bu görevlilere aitti.[46] Muhtesibin, yardımcılarını, pazarda Müslümanların nasihatine güvendiği, kendisinin de emin ve güvenilir bulduğu kişiler arasından seçmesi gerekirdi.[47]

[40] İbn Sehl, *Veşâ'ik fî şu'ûni'l-ḥisbe fi'l-Endelus*, thk. M. Abdulvehhâb Hallâf, Kahire 1985, s. 23, 61.
[41] Kâdî Iyâz, II. 26-27.
[42] Strayer, s. 527.
[43] İbn Abdun, s. 20.
[44] İbn Ömer, "Aḥkâmu's-sûk", thk. Mahmûd Alî Mekkî, *Şahîfetu ma'hedi'l-miṣri li'd-dirâsati'l-islâmiyye*, Madrid 1956, s. 59-151, 131-32; İbn Abdun, s. 20; Hallâf, *Târîḫu'l-ḳaḍâ fi'l-endelus*, Kahire 1992, s. 384; Cahen-Talbi, "Hisbah", *EI²*, III. 487; Kallek, "Hisbe", *DİA*, 137; Strayer, s. 527.
[45] İbn Sa'id, I. 46.
[46] Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islâm* (2 cilt), Paris 1938, s. 43, 627; Muceylidî, s. 45.
[47] Muceylidî, s. 45.

Muhtesibin ayrıca özel ve nitelikli yardımcıları da vardı. 'Emin' ve 'arif' unvanlı bu kişiler, dindarlık, dürüstlük, bilgi ve tecrübesiyle mensubu bulunduğu loncayı temsil niteliğine sahip kimseler arasından seçilirdi.[48] Emin ve arifler in görevi, esas olarak, kendi meslek gruplarında, muhtesibin yetki alanına giren konularda onu bilgilendirmenin yanı sıra, özdenetim yoluyla kendi loncalarında kurallara uygunluğun sağlanmasından ibarettir.[49] Emin ve arifler, hileleri araştırırken kendilerine yardımcılar da eşlik ederdi.[50]

5. Muhtesibin İdari Hiyerarşideki Konumu

İbn Abdun'un, kazâ teşkilatının kardeşi olarak nitelediği hisbe, Endülüs'te en önemli görevlerden biridir. Bu yüzden de muhtesib, ülkenin en itibarlı kişileri arasından seçilirdi.[51] Makkarî de, *ḫuṭṭatu'l-iḥtisāb* adıyla zikrettiği hisbenin, bilgin ve kıvrak zekâya sahip kişiler eliyle yürütüldüğünü ve muhtesibin sanki bir kadı konumunda olduğunu ifade etmektedir.[52] Gerektiğinde olağanüstü yetkilerle donatılması ve kararlarına hükümdarın bile müdahale etmemesi muhtesibin yüksek konumunun göstergeleridir.

Sözgelimi, II. Hakem döneminde muhtesib olan Ahmed b. Nasr b. Hâlid'in (ö. 370/980-981) konumu ve üstlendiği görevler oldukça dikkate değerdir. Kendisi veliaht Hişâm'ın hocası olup şurta ve Ceyyan kadılığı görevlerini de birlikte yürütmekteydi.[53] Pazar görevinden başka, halifenin yardımlarının halka ulaştırılması,[54] vilayet yöneticileriyle ilgili şikâyetleri yerinde inceleme[55] ve donanma için malzeme tedariki hazırlıklarını denetleme gibi çok farklı görevler üstlenmişti. Saray kabullerinde protokolde *a'yānu'l-ḫāṣṣa* (seçkinler) arasında yer alması da dikkate değerdir.[56] Söz konusu muhtesibin, büyük Kurtuba pazarını ziyareti sırasında, pazarın ileri gelenlerinin başında halifeyi karşılayıp selamladığı da kaydedilmektedir[57]

6. Muhtesibin Toplumdaki Yeri

Muhtesiblik daha çok kadılar, fakihler ve şurta sorumlularının üstlendiği bir görevdi. Kaynaklarda yer alan muhtesiblerle ilgili bilgiler de bunu desteklemektedir. Bu görev, nadiren kâtip, vezir gibi kalem erbabı tarafından da ifa edilmekteydi. Emîr Hişâm (788-796) tarafından bu göreve atanan Futays b. Suleymân (ö.198/813-814), daha sonra vezirliğe atanmıştı.[58] Yine Sa'îd b. Muham-

[48] Muceylidî, s. 45, 117-118; Cahen-Talbi, "Hisbah", *EI²*, III. 488; Strayer, s. 527-528.
[49] Muceylidî, s. 117-118; Tyan, s. 627-628.
[50] Muceylidî, s. 117-118.
[51] İbn Abdun, s. 20; Tyan, s. 626.
[52] Makkarî, I. 203-204.
[53] İbnu'l-Faradî, I. 62
[54] İbn Hayyân, (Haccî), s. 76-77.
[55] İbn Hayyân, (Haccî), s. 100.
[56] Marin, "Şurta", *EI²*, IX. 511.
[57] İbn Hayyân, (Haccî), s. 212-213.
[58] İbn Hayyân, (Mekkî), s. 211.

med b. Selîm (ö.302/914-915), emîrlik döneminde çeşitli kurumlarda görev yaptıktan sonra muhtesib olarak atanmıştı. Daha sonra ise önce vezirlik, ardından da haciplik görevlerine getirilmişti.[59]

Endülüs hisbe teşkilatının başı konumunda bulunan muhtesibin, hükümdar tarafından kadılar veya kadı olabilecek niteliklere sahip fakihler arasından atandığını, gerektiğinde azlinin de aynı makam tarafından gerçekleştirildiğini belirledik. Yine muhtesibin görevine karşılık beytülmâldan maaş aldığını, II. Abdurrahmân dönemindeki maaşının ayda 30 dinar olduğunu tespit ettik. Muhtesibe görevi sırasında yardım eden görevlilerin yanı sıra, 'emin' ve 'arif' unvanlı özel nitelikli yardımcıları da bulunmaktaydı. 'Emin' ve 'arifler' bulundukları loncayı temsil niteliğine sahip kişiler arasından muhtesib tarafından seçilir ve meslekleri̇nde bir tür özdenetim işlevi görürlerdi. Bilgin ve kıvrak zekâya sahip kişiler arasından atanan muhtesib, itibarlı konumu dolayısıyla idari hiyerarşide sanki bir kadı gibi kabul edilir, saray protokollerinde seçkinler arasında yer alır, gerektiğinde olağanüstü yetkilerle donatılır ve kararlarına hükümdar bile müdahale etmezdi. Bu itibarlı konumu ve vezirlik, haciplik gibi üst düzey görevlere atanabilmesi, muhtesibin toplumsal konumunu da güçlendirmişti.

Böylece muhtesibi tanıttıktan sonra, yukarıda yapısını ortaya koyduğumuz teşkilatın işleyişi hakkında bir fikir vermesi bakımından muhtesibin görev ve sorumluluk alanını kısaca belirlememiz yerinde olacaktır.

C. Muhtesibin Görev ve Sorumluluk Alanı

Muhtesibin görev ve sorumluluk alanını üç ana başlık altında incelemek mümkündür: Pazarların düzen ve kontrolü, belediye hizmetlerinin düzen ve kontrolü, genel ahlak kurallarına riayetin sağlanması. Şimdi bunları kısaca açıklayalım.

Endülüs'te muhtesibin başta gelen görevi, pazarın denetimi idi.[60] Hatta bu yüzden daha çok *ṣāḥibu's-sūḳ*[61] diye bilinirdi. Muhtesibin pazardaki görevlerinin[62] başında düzen ve temizliğin sağlanması ve pazar dışında alışverişin önlenmesi gelirdi. Muhtesib, pazardaki malları üretimden satışa kadar çeşitli aşamalarda denetlerdi. Sözgelimi ekmeği, un hâlinden ekmek hâline gelinceye kadar, bütün üretim aşamasında denetlediği gibi, satış esnasında da eksik gramajlı olup olmadığını ve uygun ortamda satışa arz edilip edilmediğini kontrol ederdi. Ayrıca alışverişte hile ve aldatmayı önleme, kusurlu malın iadesini sağlama, para ve fiyatlarla ölçü ve tartının denetimi, ticari yasakları uygulama da muhtesibin pazarla ilgili diğer görev ve sorumluluklarını oluşturmaktadır.

[59] İbn Hayyân, (Mekkî), s. 143; İbn Sehl, *Vesā'ik fî şu'ûni'l-ḥisbe*, s. 143.
[60] Venşirisî, X. 77.
[61] İbnu'l-Faradî, I. 16.
[62] Hizmetli, s. 72-118.

Muhtesibin ikinci ana görevi ise belediye hizmetlerinin denetimidir.[63] Muhtesib bu hizmetlerin gereğince yapılmasını kontrol ettiği gibi, imar ve iskânla ilgili mülkiyete tecavüz, irtifak hakkı vb. konulardaki anlaşmazlıkların çözümü de görev alanına dahildi. Bu alandaki görevlerinin incelenmesinden şehrin neredeyse bütün belli başlı hizmetlerinin denetiminin onun yetki alanına girdiği görülmektedir. Şehrin temizlik ve düzeninden imar ve iskân faaliyetlerine, su ve kanalizasyon hizmetlerinden ulaşım faaliyetlerine kadar her alanda kontrolü elinde bulunduran muhtesib, haklı olarak şehrin tek mahallî yetkilisi gibi algılanmıştır.

Muhtesibin üçüncü ana görevi olan genel ahlak kurallarına riayetin sağlanmasıyla[64] ilgili denetimi ise, uzman olmayanın meslek icra etmesini engelleme, zararlı alışkanlıklarla mücadele, kadın erkek ilişkilerini, dinî görevleri ve hamam ve eğlence yerlerini denetleme gibi konularda yoğunlaşmaktaydı.

Sonuç olarak muhtesibin görev alanının pazarların ve oralardaki her türlü ticari faaliyetin denetiminden, belediye hizmetlerinin denetimine ve genel ahlak kurallarına uygunluğun sağlanmasına kadar çok geniş bir alanı kapsadığını söylememiz mümkündür.

D. Sonuç

Endülüs'te fetihle birlikte başlayan hisbe faaliyetinin teşkilatlanmaya başlamasının I. Abdurrahmân dönemine rastladığını söyleyebiliriz. Onun attığı temeller II. Abdurrahmân tarafından sağlamlaştırılmış, o zamana kadar şurta ile birlikte yürütülen sûk teşkilatı ayrılarak yetki alanı belirlenmiş ve müstakil bir yapıya kavuşturulmuştur. Fitne ve kıtlık gibi olağanüstü hâllerde gerektiğinde sûk ile şurta faaliyetinin tek elden yürütülmesi uygulamasına sıkça başvurulmuştur. Toplumun artan ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla Halife III. Abdurrahmân döneminde bu teşkilat, sûk ve tağyiri'l-munker adıyla ikiye ayrılarak iki ayrı görevlinin sorumluluğuna verilmiştir.

Bu teşkilatın sorumluları, asli görevleri olan denetime ilave olarak teftiş ve temsil gibi görevler de yapmaktaydılar. Hisbe teşkilatında muhtesib ve yardımcılarından başka görevliler de yer almaktaydı. Mufti's-sûk unvanlı bu kişiler, özellikle pazar halkının anlaşmazlıklarının çözümü, aralarında hakemlik, danışmanlık ve kılavuzluk gibi konularda etkindiler. Endülüs'te hisbe faaliyeti 711 yılındaki fetihten 1492 yılında Gırnata'nın düşüşüne kadar sürdürülmüş olmalıdır.

Endülüs hisbe teşkilatının başı konumunda bulunan muhtesib, hükümdar tarafından, kadılar veya kadı olabilecek niteliklere sahip fakihler arasından atanır, gerektiğinde azli de aynı makam tarafından gerçekleştirilirdi. Kaynaklarda görevine karşılık beytülmâldan geçimine yetecek bir ücret aldığı belirti-

[63] Hizmetli, s. 119-131.
[64] Hizmetli, s. 132-155.

len muhtesibin, II. Abdurrahmân dönemindeki maaşının, ayda 30 dinar olduğunu tespit ettik. Oysa bu konuda diğer araştırıcılar bir rakam verememişlerdi. Muhtesibin asli yardımcılarından başka, 'emin' ve 'arif' unvanlı özel nitelikli yardımcıları da bulunmaktaydı. 'Emin' ve 'arifler' bulundukları loncayı temsil niteliğine sahip kişiler arasından muhtesib tarafından seçilir ve mesleklerinde bir tür özdenetim işlevi görürlerdi. Bilgin ve kıvrak zekâya sahip kişiler arasından atanan muhtesib, itibarlı konumu dolayısıyla idari hiyerarşide sanki bir kadı gibi kabul edilir, saray protokollerinde seçkinler arasında yer alır, gerektiğinde olağanüstü yetkilerle donatılır ve kararlarına hükümdar bile müdahale etmezdi. Bu itibarlı konumu ve vezirlik, haciplik gibi üst düzey görevlere atanabilmesi muhtesibe toplumda seçkin bir konum kazandırmıştı.

İslam'ın "iyiliği emir kötülükten sakındırma" ilkesi doğrultusunda genel ahlak ve kamu düzenini koruma faaliyeti yapan muhtesibin görev alanını kısaca, pazarlar ve oralardaki her türlü faaliyetler ile belediye hizmetlerinin denetimi ve genel ahlak kurallarına riayetin sağlanması olarak tanımladık. Buradan şehirdeki ekonomik, sosyal ve kültürel hayat gibi çok geniş bir alanı kontrol ettiği anlaşılan muhtesib, kimi yazarlarca ortaçağ İslam şehirlerinin en renkli şahsiyeti olarak nitelenmiştir. Endülüs'te tek bir kurum eliyle yürütülen bu muazzam faaliyetlerin denetimi için günümüzde çok sayıda kurum ve kuruluşun görevlendirildiğini dikkate aldığımızda, muhtesibin görevinin önemini anlamamız daha da kolaylaşır. Görev alanının genişliği ve ilgilendiği konuların çeşitliliği muhtesibin bir kalıba sığdırılması zor, farklı ve seçkin bir görevli olduğunu düşündürmektedir.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 117-131

Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği
Bir Arada Yaşama Tecrübesinin Endülüs Örneklemi

MUHARREM KILIÇ
DR., SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
muharremkl@hotmail.com

özet
İslam medeniyeti tarihi, farklı dinî unsurların barış içinde bir arada yaşama deneyimlerine tanıklık etmiştir. Bunlardan Endülüs, farklı dinî, kültürel ve etnik kimliklere sahip olan sosyal sınıfların bir arada yaşama tecrübesinin gerçekleştiği bir medeniyet havzası olmuştur. Bu yüzden çoğulcu toplumsal yapının tarihsel örneklerinden en ilgi çekici olanlardan birini Endülüs medeniyeti oluşturur. Bu tarihsel deneyime olanak tanıyan teorik çerçeve, plüralizm terimi ile genel kavramsal ifadesine kavuşur. Daha özelde hukuki plüralizm kavramı bu çoğulcu paradigmanın temel unsurunu oluşturur. Biz bu çalışmamızda, tarihsel bir bakış açısı eşliğinde hukuki plüralizmin öncelikle teorik imkânını ve Endülüs'teki tarihsel pratiğini ortaya koymaya çalıştık.

anahtar kelimeler
Endülüs, Hukuki Plüralizm, Hukuki Çok Merkezcilik, Çoğulculuk, Bir Arada Yaşama Tecrübesi.

I. Giriş

Doğu ile Batı kültür ve medeniyetlerinin motiflerini harmanlayan sekiz yüzyıllık bir tarihsel serüvene beşiklik eden Endülüs tarihi, araştırmaya konu edilmesi gereken oldukça zengin bir tarihsel miras bırakmıştır. Bu tarihsel birikim; dinî, kültürel, toplumsal ve etnik düzeylerdeki farklılıkların doğurabileceği olası toplumsal uyuşmazlık ve çatışmaların ortaya çıkmasını engelleyici bir toplumsal yapıyı üreten medeniyet örneğini bize sunmaktadır. Çoğulcu bir toplumsal yapı öngören bu medeniyet, bir arada yaşama tecrübesinin en önemli tarihsel örneklemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle farklı medeniyet havzalarından beslenen toplumsal unsurların bir arada yaşayabilmelerini olanaklı kılan bu toplum tasarımının, hukuki temellerinin ve dinamiklerinin belirlenmesi büyük önem arz etmektedir. Dinin temel kaynaklarından kuramsal dü-

zeyde böyle bir toplum tasarımı üretmenin önemi yadsınmamakla birlikte, bu çabanın tarihsel pratiklerin esas alınarak yapılmasının daha anlamlı olacağında kuşku bulunmamaktadır.

Mutlak doğruluğun monopolizasyonunu öngören ve bunu benimsetmeyi amaç edinen entegrizm, diyalog karşıtı bir tutumu ifade eden ve tüm medeniyetleri tehdit eden 'manevi bir kanser' niteliğindedir.[1] Başta dinî, toplumsal ve siyasal alanlarda entegrist bir tutumun egemen olmadığı bu tarihsel örneklem, diyalog merkezli bir toplumsal yapıya dönüşmüştür. Farklı etnik ve dinî unsurlar arasında canlı ve dinamik bir toplumsal ilişkinin var olduğu bu tarihsel tecrübe, bir arada yaşayabilme tasarımı üretebilmenin teorik imkânlarını bize sunmaktadır. Ötekinin temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alan bu tarihsel pratiğin bütün yönleriyle irdelenmesi, tüm insanlığa bir gelecek vizyonu sunabilecek niteliktedir.

Bu çalışmada, Endülüs'te belirli bir tarihsel dönemdeki kurumsal yapılar ve yargısal pratikler düzeyinde, diğer dinî unsurlara tanınan özerkliğin çerçevesini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak, öncelikle diğer dinî unsurlara tanınan bu özerkliğin hukuk teorisi düzleminde karşılık geldiği teorik çerçeveyi belirlemeyi amaçlamaktayız. Bu teorik çerçeveyi, genelde plüralizm/çoğulculuk ve özelde ise hukuki plüralizm kavramı oluşturmaktadır. Batı'da oldukça kısa bir tarihsel geçmişe sahip olan bu kavramın, teorik çerçevesinin ve pratiğinin İslam medeniyeti tarihinde bu tarihsel örneklem özelinde varlığını vurgulamayı amaçlamaktayız. Konunun işlenişi, tarihsel olayların değerlendirilmesinde aydınlanmacı tarih anlayışının öngördüğü objektiflik iddiasının imkânsızlığına ilişkin bilinç düzeyi ile sürdürülmüştür. Gadamer'in deyişi ile tarihi, "geleceğimizin olanaklarını" yönlendiren[2] bir potansiyel olarak algılayan bakış açısı eşliğinde, Endülüs'ün tarihsel tecrübesinden bir gelecek vizyonu çıkarmaya yöneleceğiz.

Konumuzun temelini oluşturan hukuksal alandaki bu çoğulcu tarihsel pratiğin irdelenmesinde dönemin yargısal pratiklerini temel referans olarak alacağız. Bu çoğulcu tarihsel pratiği, Endülüs tarihinin 5./11. yüzyıla kadar olan tarihsel kesitinde yer bulan birtakım yargısal kararları içeren materyalleri esas alarak ortaya koymaya çalışacağız. Bu noktada, Endülüslü (Ceyyânlı) Maliki fıkıh bilgini ve kadısı olan Ebû'l-Esbağ Îsâ b. Sehl'in (öl. 486/1093)[3] kaynaklarda *el-İlâm bi nevâzili'l-aḥkâm*, *en-Nevâzil* ve *el-aḥkâm* adları ile de anılan *el-Aḥkâmu'l-kubrâ*'sından seçilerek tahkik edilmiş metinlere başvuracağız.[4]

[1] Roger Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev. K. Bilgin, Çileçöp, İstanbul 1993, s. 9-11.

[2] Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1996, s. 179.

[3] Kurtuba'da yetişen ve Endülüs Maliki hukuk geleneğinin önde gelen isimlerinden birisi olan Îsâ b. Sehl'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû'l-Hasan Nubâhî, *Târîḫu Ḳuḍâti Endelus*, Beyrut 1983, s. 96-97. Ahmet, Özel, "Îsâ b. Sehl" mad., *DİA*, XXII. 485-486.

[4] Bkz. Îsâ b. Sehl Ebû'l-Esbağ, *Veṣâ'iḳ fî aḥkâmi'l-ḳaḍâ'i ehli'z-zimme fi'l-Endelus*, thk. M. Abdulvehab Hallaf, Kahire 1980. *Veṣâ'iḳ fî aḥkâmi'l-ḳaḍâ'i'l-cinâ'i fi'l-Endelus*, thk. M. Abdulvehhab Hallaf, Kahire 1980. *Veṣâ'iḳ fî şu'ûni'l-ḥisbe fi'l-Endelus*, thk. M. Abdulvehhab Hallaf, Kahire 1985.

Bu çalışmamızda, yöntemsel açıdan realist bir açıklama şemasına dayalı olarak tarihsel veriler –yargı kararları– temelinde bir yaklaşım biçimi benimsenecektir. Böylesi bir tarihsel malzemenin –yargı kararları– esas alınmasının temel nedeni, toplumsal ilişkileri düzenleyen dinamik bir organizmayı ifade eden hukuk uygulamalarının, ilgili toplumsal yapıya ilişkin en sahici bilgiyi verebilecek nitelikte olmasıdır. Îsâ b. Sehl ve onun eseri, bu amaca uygunluk sağlayan tarihsel birikimi bize sunmaktadır. Zira kadılık, hukuk müşavirliği ve kâtiplik görevlerinde bulunan Îsâ b. Sehl'in, bu görevleri nedeniyle yeni ortaya çıkan meseleler ve hukuki uyuşmazlıklar konusunda derin bir bilgiye sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca yargılama hukuku alanındaki birikimini ortaya koyduğu bu eser –*el-Aḥkāmu'l-kubrā*'– Endülüs Maliki hukuk geleneğinde önemli bir yere sahip olmuştur.[5]

Bazı oryantalistlerin güçlü dayanakları olmaksızın öne sürdükleri iddiaların tersine,[6] bu tarihsel veriler, toplumsal çoğulculuğa ve hukuki plüralizme dayalı bir toplum tasarımına imkân tanıyan bir tarihsel tecrübenin varlığını ortaya koyar niteliktedir. Ancak, teorik düzeyde çoğulcu yapının temel unsurunu oluşturan din özgürlüğüne ilişkin vahyî bildirimin yorumlanması konusunda farklı bir bakış açısının varlığı söz konusudur. Endülüslü fakih, muhaddis ve tefsir bilginlerinden olan İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148), din özgürlüğünün temel düzenleyici normu olan "Dinde zorlama yoktur," ayetini; 'bâtıl olana zorlama yoktur' biçiminde yorumlamaktadır. Diğer yanda, hakka ya da doğru olana zorlamanın dinin kendisinden olduğunu öne sürmektedir.[7] Ancak bu çalışmamızı dayandıracağımız teorik çerçevede, ilgili ayetin iniş sebeplerine (*esbāb-i nuzūl*) ilişkin rivayetler[8] ve bu doğrultuda genel kabul gören "bir dini benimsetme" konusunda zorlamayı reddeden yorum tarzını esas alacağız. Nitekim, Endülüs özelinde görüleceği üzere tarihsel pratik, din özgürlüğü temelinde bir çoğulculuğun varlığını ortaya koymaktadır. Bu tarihsel pratiği ortaya koyar nitelikte olan, Müslü-

[5] Bkz. Özel, "Îsâ b. Sehl", mad. *DİA*, XXII. 485.

[6] Özellikle Endülüs'te fetih sürecinde Müslümanların, gayrimüslimlerle yapmış oldukları anlaşmalarda ve fetih sonrası siyasal tutum ve uygulamalarında, onların dinî yaşamlarına ve özgürlüklerine müdahale etmedikleri görülmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, "Gayrimüslimlerin Dinî Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'teki Uygulamaları", *AÜİFD*, XXXIII (1992), s. 203-238.

[7] İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1974, I. 232-234.

[8] Bir rivayete göre, ensardan çocukları yaşamayan kadınlar çocuklarının yaşaması durumunda onları Yahudi yapacaklarına dair adakta bulunuyorlar ve doğan çocuklarını Yahudi ailelere veriyorlardı. Bu nedenle Yahudi olan Nadiroğullarında ensardan bazı ailelerin Yahudileşmiş çocukları bulunuyordu. Bunlar Peygamberimiz tarafından Medine'den uzaklaştırılırken, ensar çocuklarını bırakmayıp onları Müslüman yapmak istemişlerdir. Bunun üzerine ayet inmiş ve 'Ehl-i Kitap' olarak onların İslam'a zorlanmaları yasaklanmıştır. Yine bir başka rivayette, ensardan Müslüman olan bir kişinin Peygamberimizden, kendi istekleriyle Müslüman olmayan iki Hıristiyan oğlunun, zorla Müslüman edilmeleri talebi üzerine bu ayet nazil olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *el-Cāmi'u'l-beyān 'an te'vili āyā'l-ḳur'ān*, Beyrut 1984, III. 14-20. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cāmi' li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1985, III. 279-282.

man olmayan unsurların yasal statülerini ve adli yargılama alanında onlara tanınan yargısal özerkliğin alanını ve sınırlarını konu edineceğiz. Öncelikle ele aldığımız konunun, sosyal, kültürel ve kurumsal yönlerini içeren tarihsel niteliği gereği, ilgili tarihsel dönemin panoramik bir sunumu gerekmektedir.

II. Tarihsel Panorama

Endülüs ya da İberya Yarımadası'nın –İspanya– fethi öncesinde,[9] yaklaşık olarak üç yüzyıllık (409-712) bir dönemde İspanya, Hıristiyan Vizigotların egemenliği altında kalmıştır. Yönetici sınıfı oluşturan kral, soylular ve rahipler ile yönetilenler sınıfını oluşturan köylüler, köleler ve Yahudiler arasında katı bir sosyal sınıfsal ayırımın egemen olduğu görülmektedir. Yönetici sınıf içerisinde yer alan Kilise mensuplarının politik etkinliği, Hıristiyan Vizigot yönetiminin katı dinî bir politika yürütmesinde etkin bir role sahip olmuştur. Böylece, siyasal iktidarın yönetim anlayışını ve pratiğini karakterize eden başat aktörü, din oluşturmuştur. Başlangıçta Hıristiyanlık dininin Arian mezhebi, daha sonra da (587) Katoliklik, siyasal hegemonyanın inşâ edildiği devletin resmî mezhebi olarak benimsenmiştir.[10]

Devletin dinî/mezhebî tercihi temelinde varlık kazanan siyasal hegemonya, bu tercihini bir dayatma aracı olarak kullanmıştır. Dinî ya da mezhebî tercihlere/özgürlüklere olanak tanımayan ya da tolerans göstermeyen katı bir politika egemen olmuştur. Din ekseninde oluşturulan bu siyasal despotizmin boyutu, diğer din mensuplarına –Yahudiler– dinî inanışlarının gereği olan ritüelleri yerine getirmelerini engellemenin ötesinde zorla din değiştirmeye ve göçe zorlamaya kadar ulaşmıştır. Hatta bu siyasal dayatma, diğer din mensuplarına sosyal yaşam alanlarının tümüyle daraltılması ya da kapatılmasına kadar vardırılmıştır. Bu yüzden siyasi ve dinî despotizme maruz kalan Yahudi topluluk, fetih sürecinde Müslümanların yanında yer almıştır. Öyle ki, fetih sürecini başlatan temel etken, Vizigot yönetiminin siyasi ve dinî despotizmi nedeniyle mağdur edilen İspanyolların Müslümanları daveti olarak değerlendirilebilir. Nitekim, fetih sürecinde ciddi bir mukavemet söz konusu olmamıştır.[11]

Fethedilen bölgelerde yapılan anlaşmalarla bölge halkının fetih öncesi dönemde yaşadığı mağduriyeti giderir bir biçimde inanç ve ibadet özgürlükleri ve

[9] İslam tarihinin ilk dönem fetihlerinin sonuncusunu oluşturan Endülüs'ün fethi süreci, Emevi hanedanlığının Kuzey Afrika valisi olan Mûsâ b. Nusayr'ın, 710 yılında yarımadaya gönderdiği keşif birliği ile başlamıştır. Daha sonra Berberi kökenli bir azatlı olan Târık b. Ziyâd'ın komutasında gönderilen askerî birlikle birlikte İspanya'nın fethi gerçekleşmiş ve yaklaşık sekiz yüzyıllık bir medeniyetin temeli atılmıştır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahmân el-Hacci, *et-Târîḫu'l-Endelusî*, Beyrut 1987, s. 43-128. Abdulazîz Sâlim Seyyid, *Târîḫu'l-muslimîn ve âṯâruhum fi'l-Endelus*, Beyrut 1988, s. 66-116. Abdulmecîd Na'nâî, *Târîḫu'd-devleti'l-emeviyye fi'l-Endelus*, Beyrut 1986, s. 47-79.

[10] Ayrıntılı bilgi için bkz. Dozy, Reinhart, *Spanish Islam, Arabs in Spain*, London 1913, s. 223 vd. Seyyid, Abdülaziz Salim, *age.*, s. 62-65. Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları 1*, Ankara 1994, s. 1-7. S. Muhammed İmamuddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, çev. Yusuf Yazar, Ankara 1990, s. 17-26.

[11] Özdemir, agnı., s. 208-209.

mal güvenliklerinin korunacağı, taahhüt altına alınmıştır.[12] Yapılan bu anlaşmaların bir gereği olarak, fetih sonrası dönemde İspanyol vatandaşlar –Hıristiyanlar ve Yahudiler– temel hak ve özgürlüklerini yaşayabilecekleri bir toplumsal hoşgörü ortamında yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bunun yanı sıra, dinî ya da etnik temelli bir ayırımcılığa uğramaksızın üst düzey sosyal statüler –vezirlik görevlerine getirilmeleri gibi– elde etmişlerdir.[13] Öyle ki, hanedanlığa özgü olan devlet başkanlığı dışında tüm üst düzey makamlara, toplumsal sınıflar arasında herhangi bir ayırım olmaksızın herkes getirilebilmekte ya da yükselebilmekteydi.[14]

İnsanlık tarihinde farklı dinî, kültürel ve etnik unsurların bilim, felsefe, tıp ve edebiyat gibi alanlarda oldukça verimli bir işbirliği oluşturmalarına imkân tanıyan ilk medeniyet olan İslam medeniyeti, her bir dinî topluluğun katkıda bulunduğu bir düşünce kültürü oluşturmayı başarmıştır.[15] Öyle ki, benzerine pek az rastlanan bir dinsel ve düşünsel hoşgörü ve özgürlükler ülkesi olarak Endülüs, 10. yüzyılda dünyanın en seçkin uygarlık merkezi olmuştur. Dönemin bilim, kültür ve sanat merkezi olmasının yanı sıra, ekonomi, tarım ve birçok endüstri alanlarında da ilgi merkezi hâline gelmiştir.[16]

Bu uygarlık merkezi, farklı medeniyet önderlerinin düşüncelerinde varlık bulan düşünce geleneklerinin harmanlandığı bir vasat olmuştur. Bunlardan İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi Müslüman İspanyol düşünürlerle, İbn Meymun (Maimonides) gibi dönemin Musevi düşünürleri, rasyonalist felsefeyi Batı düşünce dünyasına kazandırdıkları gibi Batı düşüncesinin antik felsefi gelenekle yeniden tanışmalarını sağlamışlardır. Bunun yanında, dönemin bilim ve kültür dili olan Arapçayla eserler yazan Katolik din bilginleri de, bu çokkültürlü düşünsel ve kültürel yaşamın merkezinde yer almışlardır. Dönemin bilim ve kültür merkezi olarak ünlenen kentlerdeki –Kurtuba, İşbiliye, Mursiye ve Gırnata gibi– eğitim kurumları da Hıristiyan Avrupa'nın aydınlarının ilgisini çekmiştir. Öyle ki, dönemin Hıristiyan kralları veliahtlarını eğitim için Müslüman eğitim kurumlarına göndermişlerdir.[17]

Oldukça açık ve esnek bir sosyal dokuya sahip olan Endülüs toplumu,[18] tarihte farklı medeniyet ya da kültürel unsurların etkileşimini doğuran bir sosyal iletişimin varlığını ortaya koymaktadır. Din özgürlüğü güvence altına alınan ve kendi örf ve âdetlerini yaşama imkânı tanınan gayrimüslimlerin zaman içeri-

[12] Özdemir, agm., s. 210-212.

[13] Bkz. İmamuddin, *age.*, s. 21-23. S. Muhammed Imamuddin, *Muslim Spain A Sociological Study*, Karachi 1985, s. 26-29. Ebû'l-Esbağ, *Veşâ'ik fî aḥkâmi'l-ḳaḍâ'i ehli'z-zimme fî'l-Endelus*, s. 12.

[14] Bkz. Özdemir, "Endülüs" mad., *DİA*, XI. 217.

[15] Daha sonra, İslam medeniyetinin katkısına benzer biçimde, düşünsel alanda çoğulcu toplumsal bir yapıyı oluşturma konusunda seküler bir zeminde modern Batı medeniyetinin katkısının varlığını görmekteyiz. Bkz. Fazlur Rahman, "Müslüman Toplumda Gayrimüslim Azınlıklar", *İslami Yenilenme Makaleler II* içinde, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1999, s. 106.

[16] Bkz. Cemal Bali Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı*, Ankara 2003, s. 44-45.

[17] Akal, *age.*, s. 46-47.

[18] Anwar G. Chejne, *Muslim Spain Its History and Culture*, Minneapolis, t.y., s. 133.

sinde, İslam kültürünün etkisi altında kaldıkları görülmektedir. Sosyal ve kültürel etkileşim sonucu İspanyollar, Müslüman toplumun yaşam biçimini benimseyerek taklit etmeleri ve kendi anadilleri yanında Arapçayı kullanmaları nedeniyle, *musta'rib* (Araplaşmış) olarak adlandırılmışlardır.[19]

Yine bu çerçevede olmak üzere, kavramsal ve kurumsal düzeyde hukuk sistemleri arasında da bir etkileşimin varlığı göze çarpmaktadır. Bu bağlamda, fetih öncesinde Hıristiyan İspanya'nın önemli bir hukuksal kurumu olan ve yargısal adalet (*tribunal justice/lex fori*) anlamına gelen *Fuero*'dan söz edebiliriz. Müslüman yönetimi döneminde İslam hukukundan etkilendiği görülen *Fuero* hukuk sistemi, hukukun doğal düzenleyici normlarının yanı sıra hasta ziyareti, kabir ziyareti ve dalalet –*heretics*– gibi, etik ve dinî içerikli alanlara ilişkin normatif düzenlemeler de içermekteydi. Endülüs Müslüman yönetimi altında varlığını sürdüren bu hukuk sisteminin 13. ve 14. yüzyıllarda İspanya'da Roma hukuku rönesansına karşı bir direniş kalesi olarak varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz.[20] Benzer biçimde, iki medeniyet arasında tarihsel süreçte varlık kazanan bu kültürel etkileşimin göstergesi niteliğindeki bir başka örnek de, hukuk terimlerindeki benzerliklerdir. Örneğin, Gotlar döneminde yarımadada yargıçlar *judex* olarak isimlendirilirken, fetih sonrasında yargıç ya da hâkim kelimesinin karşılığı olarak Arapçada kullanılan *el-ḳāḍī* sözcüğü, *alkalde* biçiminde günümüze kadar kullanılır olmuştur.[21]

Hukuk teorisi ve felsefesi alanında ortak metodik ve pratik sorunlara sahip olunması ve cevap aranmasında da, bu kültürel etkileşim ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, genel hukuk teorisindeki metodik eğilimin bir gereği olarak, 13. yüzyıl İspanya'sında, devletin siyasal bütünlüğünü tehdit edici nitelikte olan kanunlar ayrılığının (*diversity of laws*) varlığı görülmektedir. Bu durum, Endülüs Maliki hukuk ekolünün, farklı yerel uygulamaları hukukun bir kaynağı olarak benimsemesinden kaynaklanmıştır. Diğer yanda, İspanya *Fuero* hukuk sisteminin öngördüğü teorik yaklaşım da, birçok farklı norm sisteminin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Öyle ki, dönemin *Fuero* hukuk sisteminin savunucuları ile hukukun birliğini ya da hukuksal monizmi savunan reformistler arasında ciddi bir tartışmanın varlığı dikkat çekmektedir.[22] Yine bu etkileşimin çarpıcı örneklerinden birini de, hukuk felsefesi alanındaki birikimin, bu iki medeniyetin önde gelen bilginlerince paylaşılıyor olması oluşturur. Nitekim aralarında yaklaşık olarak iki yüzyıllık bir zamansal farklılık olmasına rağmen, ünlü İspanyol –Gırnatalı– hukuk bilgini ve filozofu Francisco Suarez (ö. 1617),[23] Şâ-

[19] Özdemir, "Endülüs" mad., *DİA*, XI, 217.

[20] Bkz. M. Halid Masud, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul 1997, s. 88-89.

[21] M. Abdulvahhab Hallaf, *Târîḫu'l-ḥaḍâ fî'l-Endelus*, Kahire 1992, s. 189.

[22] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Masud, *age.*, 88-89.

[23] İnsan hakları, uluslararası hukuk ve siyaset kuramına ilişkin bir düşünce sistemi oluşturan Suarez, modern Batı siyaset kuramının öncüsü olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Akal, *age.*, s. 202-209.

tibî'nin (ö. 790/1388) yaklaşımına benzer biçimde hukukta 'gaye problemi'ni toplumun/insanlığın genel yararı (*maṣāliḥ*) olarak formüle etmiştir.[24]

III. Çoğulcu Tarihsel Pratiğin Teorik Temellendirimi: Hukuki Plüralizm

Çoğulcu tarihsel pratiğin veya toplumsal tasarımın teorik imkânını ortaya koymada temel hareket noktasını din olgusu oluşturmaktadır. İslam dini özelinde bu teorik temellendirimde, temel referanslar –Kur'an ve Sünnet– genel teorik çerçeveyi belirleyen bildirimler ve uygulama örnekleri içermektedir. Çoğulcu tarihsel pratiğe, bireysel ve toplu eylem özgürlüklerini[25] güvence altına alan bu bildirimler/normatif düzenlemeler yön vermektedir. Bireysel özgürlüklerin önde gelen alanını oluşturan din özgürlüğünü normatif düzeyde güvence altına alan temel ilkenin vahyî bildirimde, "Dinde zorlama yoktur,"[26] biçiminde formüle edildiğini görmekteyiz. Din özgürlüğünü en temel insan hakkı olarak belirleyen başka birçok ayet,[27] bu çoğulcu tarihsel pratiğin teorik zeminini inşâ etmiştir. Din özgürlüğünü güvence altına alan vahiy merkezli tutum, nübüvvet görevini salt bildirme ile sınırlı tutmuş ve din özgürlüğünü yok edecek olan zorlamanın kesin bir biçimde reddini şöylece formüle etmiştir; "Ey Muhammed sen öğüt ver, çünkü sen ancak öğüt verensin. Onların üzerinde zorlayıcı değilsin."[28] Bu teorik çerçevenin, Peygamber'in uygulamalarına temel oluşturduğunun önemli kanıtlarından birini oluşturan Medine Vesikası'nda,[29] Yahudi topluluğa tanınan din özgürlüğü "Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir," biçiminde ifadelendirilmiştir.[30]

Böylece toplumsal yapıların hukuksal düzeyde çoğulcu karakteristiğinin belirlenmesinde din olgusu normatif düzlemde öncülük etmiştir. Bu normatif çerçeve, oluşan tarihsel uygulamalarda belirleyici olmuştur. Öyle ki, Batı'da çoğulcu paradigmanın doktrinasyonuna ancak son bir yüzyıllık tarihsel kesitte rastlanmakla birlikte, Müslüman toplulukların tarihsel tecrübesi ve İslam'ın çoğul-

[24] Bkz. Masud, *age.*, s. 91.

[25] Özgürlük kavramı, bireyin toplum içerisinde sahip olduğu özel bağımsızlık ve mahremiyet alanını ifade etmektedir. Bkz. İbrahim Ö. Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku*, İstanbul 1998, s. 11.

[26] 2. Bakara, 256. Ayette geçen din terimi, inanç ilkeleri ve bunların pratik yansımalarını içerir. Bu kavramsal çerçevede, dine ilişkin konularda zorlama kesin bir biçimde yasaklanmıştır. Bu yasaklama doğrultusunda da tüm İslam hukukçuları, zorla din değiştirmenin geçersiz olduğunu ve bu konuda yapılan zorlamanın da büyük bir günah oluşturduğunu öne sürmüşlerdir. Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak; A. Ertürk, İstanbul 1996, I. 78.

[27] "De ki: Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen inansın, dileyen inkâr etsin..." 18. Kehf, 29; 10. Yûnus, 99. vb.

[28] 88. Ğâşiye, 21-22. Yine bir başka ayette, "sana düşen sadece duyurmaktır," buyurulmaktadır. 42. Şûrâ, 48.

[29] Medine'de oluşturulan ilk siyasal organizasyonun temelini oluşturan Medine sözleşmesi ile tarafların iç egemenlikleri ve din özgürlükleri güvence altına alınmıştır. Bkz. Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul 1988, s. 46-47.

[30] Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991, I. 208. Peygamberimizin hayatı, gayrimüslim topluluğa karşı hoşgörülü siyasal tutum ve uygulama örnekleriyle doludur. Bkz. Hamidullah, *age.*, I. 570-589, 617 vd.; II. 894-896.

cu paradigmaya imkân tanıyan teorik öngörüsü, İslami dinî geleneğin bu alandaki öncü konumunu ortaya koyucu niteliktedir. Ancak, ilk dönemden itibaren çoğulculuk sorununa, Müslüman bilginlerden daha çok hukuk teorisyenlerinin ilgi gösterdikleri ifade edilebilir. Müslüman olmayan dinî toplulukların hukuksal ve siyasal statülerinin belirlenmesinde, pratik bir sorun olarak çoğulculuk konusu ortaya çıkmıştır. Gerçek hakikat ya da kurtuluş öğretisine kimin sahip olduğu konusunun yalnızca Tanrı'nın bilgisinde olduğu kanısıyla hareket eden hukuk bilginleri, konuyu bir inanç sorunu olarak değerlendirmemişlerdir.[31]

Modern dinî araştırmalar alanında sunulan çerçeveyle dinî çoğulculuk sorunu,[32] teorik düzeyde klasik İslami literatürde pek fazla ilgi görmemiştir. Ancak, pratik düzeyde sosyal ve siyasal açıdan bir arada yaşama bağlamında çoğulculuk sorunu, hukuk literatüründe zimmet sözleşmesi, gayrimüslimlerin hukuki statüleri ve hakları çerçevesinde konu edilmiştir. Bu yüzden konu edindiğimiz çoğulcu tarihsel tecrübede bir arada yaşama sorununu, daha çok geçmişte ve günümüzde birçok hukuk kültüründe farklı unsurları ile varlık kazanan[33] hukuki plüralizm[34] ve hukuki çok merkezcilik kavramları düzleminde değerlendireceğiz.

Hukuki plüralizmin genel anlamda tanımlanmasında güçlük bulunmakla birlikte bu kavram, tek bir coğrafi bölgede farklı hukuk sistemlerinin veya düzenlerinin bir arada varlığı anlamında kullanılabilir. Burada hukuk sistemi, kendi normları, yorumlama kuralları ve yaptırım sistemleri olan hukuksal düzeni ifade etmektedir. Diğer yandan, bir ülkede tek bir genel yargı sistemi olmasına karşın, hukuk sisteminin birden fazla yorumlama, uygulama ve zorlama merkezine sahip olması olarak tanımlanabilecek olan hukuki çok merkezcilik,[35] bir hukuk sistemi içerisinde hukuki değerlerin evrensel olmayışı olgu-

[31] Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy, The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Curzon 1998, s. 186.

[32] Modern dinî araştırmalarda çoğulculuk sorunu, çoğulculuk, dışlayıcılık ve kapsayıcılık olmak üzere üç temel paradigma çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bunlardan dinî çoğulculuk, büyük dünya dinlerinin tek ve nihai olan tanrısal gerçekliğe ilişkin farklı yaklaşımlar oluşturduklarını öne sürer. Büyük dinî geleneklerden tarihsel Hıristiyanlık, hakikat ve kurtuluş öğretisinin biricik temsilcisi olma iddiasıyla dışlayıcı paradigmayı öngörmektedir. Benzer biçimde Yahudi dinî geleneğin ulusalcı ve seçkinci karakteristiği, dinî çoğulculuğu teorik ve pratik anlamda imkânsız kılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. John Hick, "Religious Pluralism", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, XII. 331. C. Sadık Yaran, *İslam ve Öteki*, İstanbul 2001.

[33] Murat Yüksel, *Hukuki Plüralizm*, İstanbul 2003, s. 2, 224.

[34] Batı'da yoğun bir biçimde 1990'lı yıllarda hukuk teorisyenlerinin gündemine giren hukuki plüralizm kavramı, Batılı sosyal bilimcilerin –antropologlar– Avrupalı sömürgeci ülkelerin egemen oldukları toplumlar üzerine yaptıkları toplumsal düzene ilişkin araştırmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Oryantalistik meraklarını gidermek amacıyla çalışmalar yapan antropologlar bu süreçte hukuksal düzenlerin çoğulculuğunun farkına varmışlardır. Bkz. Surya Prakash Sinha, "Legal Polycentricity", *Legal Polycentricity, Consequence of Pluralism in Law*, ed. H. Petersen ve H. Zahle, USA 1995, s. 47.

[35] Bkz. Inger-Johanne Sand, "From the Distinction Between Public Law and Private Law- to Legal Categories of Social and Institutional Differentiation in a Pluralistic Legal Context", *age.*, s. 87-88.

sundan hareket eder ve bu hukuk sistemini aksiyolojik plüralizme yanıt verir bir niteliğe büründürmeyi amaçlar.[36]

İnsanlığın oluşturduğu medeniyetlerin tarihsel özgüllüğü, bu farklılaşmanın kanıtı olmanın yanında, hukukun evrensel bir ilke olarak kurulmasının teorik imkânsızlığını da ortaya koyar niteliktedir. Değerler merkezinde yapılan bir betimleme, hukuk sistemlerinin plüralistik doğasını tebarüz ettirir bir biçimde hukuki değerlerin mutlakçı bir perspektifle değerlendirilmesinin yanlışlığını vurgular.[37] Bu bağlamda, değişmez evrensel bir niteliğe sahip olan din kavramı ile tarihsel süreç içerisinde sürekli olarak değişime açık, dinamik bir olgu olan hukuk arasında bir ayırımın benimsenmesi,[38] hukuki çok merkezci bir tutumun tarihsel pratikte gerçekleşme imkânını yaratan teorik aracı oluşturmuştur. Bir arada yaşama tecrübesinin en gözde tarihsel örneklerinden birini oluşturan Endülüs'te, bu çerçevede değişen alanda değer plüralizmini benimseyen bir hukuki çok merkezci anlayışın varlık kazandığını ifade edebiliriz. Kanıtlayıcı bir çerçevede konunun ele alınması amacıyla, hukuk uygulamaları bağlamında sorunun irdelenmesi zorunludur.

IV. Endülüs'te Hukuk Uygulamaları Bağlamında Hukuki Plüralizm

Devletin hükümranlık hak ve yetkisinin bir gereği olarak çerçevesini belirlediği vatandaşlık (*tābi'iyet*) kavramı, bireyi devlete bağlayan hukuksal ve siyasal bağı ifade etmektedir.[39] Bireyin vatandaşlık statüsünü kazanma yolları ve vatandaşlığın kaybına ilişkin konuları ele alan vatandaşlık hukuku[40] bağlamında Endülüs hukuk uygulamasının, hukuki plüralizmi ya da hukuki çok merkezciliği doğuran teorik bir zemine dayandığı görülmektedir. Yukarıda değinildiği üzere, bu teorik zemini besleyen temel ilkenin dayanağını din özgürlüğü temelinde çoğulculuğa olanak tanıyan vahyî bildirimlerin oluşturduğu söylenebilir. Yine vahyî bildirimler doğrultusunda oluşan milletlerarası topluluk düşüncesi, ilk dönemden itibaren toplumlararası ilişkilerin hukuki temellere dayandırılmasına yol açmıştır.[41] Bu çerçevede, disipliner anlamda hukuki plüralizm sorununun temel parametreleri İslam hukuk doktrininde oldukça zengin bir içerikle ele alınmıştır.[42]

[36] Sinha, agm., s. 43.

[37] Bkz. Yüksel, *age.*, s. 1-3.

[38] Bkz. İlhami Güler, "Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar, Tarihî Dönüşümler", *İslâmiyât*, I (1998), sayı: 4, s. 63 vd.

[39] Aysel Çelikel, *Yabancılar Hukuku*, İstanbul 1998, s. 9-10.

[40] Ayrıntılı bilgi için bkz. Nihal Uluocak, *Türk Vatandaşlık Hukuku*, İstanbul 1986. Ergin Nomer, *Devletler Hususi Hukuku*, İstanbul 1984.

[41] Özel, "Gayrimüslim" mad., *DİA*, XIII. 419.

[42] Konuya ilişkin teorik çerçeve İslam hukuk doktrininin klasik literatürlerinde oldukça geniş bir biçimde ele alınmıştır. İlk dönemden itibaren devletler hukukuna ilişkin konuların –yabancılar hukuku ve cizye gibi– doktrinde ele alındığı ve bu konuların *siyer* adı altında özel bir isimlendirmeyle literatürde yer aldığı görülmektedir. Bu alanda öncü isim, *es-Siyeru'l-kebîr*'in müellifi olan İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998, s. 32-44.

Bireysel ve toplumsal düzeydeki ayrışmaların ya da farklılaşmaların varlığı, hukuki çok merkezcilik kuramının temelini oluşturmaktadır. Bu ayrışmaların bir gereği olarak hukuki çok merkezcilik, moral değerlerin plüralizmini benimsemiştir.[43] Moral ve dinî değerlerin plüralizmini benimseyen hukuki çok merkezci yaklaşıma uygun bir toplumsal sınıflamanın teorik ve pratik düzeyde var olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda vatandaşlık hukukunda yerleşik sınıflamanın temelini dinî kimlik –müslim ve gayrimüslim– oluşturmaktadır.[44] Ancak İslam kamu hukuku anlayışına özgü biçimde, Müslüman olmayan vatandaşların zimmet sözleşmesiyle, bir anlamda vatandaşlık statüsü kazanmalarından ötürü, vatandaşlık anlayışının hukuki bir temele dayandığı ifade edilebilir.[45] Sözleşmeyle oluşan bu hukuksal ve siyasal bağın bir gereği olarak, zimmilerin[46] –gayrimüslim vatandaşların– temel hak ve özgürlüklerinin devlet tarafından güvence altına alındığı görülmektedir.[47] Bu sözleşme, Müslüman olmayan vatandaşlara terminolojide cizye terimi ile ifade edilen bir mali yükümlülük ya da vergi yükü getirmektedir.[48] Endülüs tarihsel tecrübesinde bu mali yükümlülüğün, zimmi vatandaşların can ve mal güvenliklerinin devlet tarafından korunma ve askerlik hizmetlerinden muaf tutulmalarının karşılığı olarak mali güçleri oranında yerine getirilmesinin istendiği kaynaklarda yer almaktadır.[49]

Yahudi ve Hıristiyan vatandaşlar arasında bir ayırım yapmaksızın, onların dinî ve hukuki kimliklerini eşit düzeyde tanımış ve güvence altına almış olan Endülüs devlet yapısının temel karakteristiğini, din özgürlüğünün oluşturduğu söylenebilir.[50] Yukarıda da ifade edildiği üzere, gayrimüslim vatandaşların inanç ve ibadet özgürlükleri fetih sürecinde yapılan anlaşmalarla belgelenerek kayıt ve güvence altına alınmıştır. Günümüze kadar ulaşan bu anlaşma metinlerinden biri olan *Tudmir* bölgesi için yapılan sözleşme, Hıristiyan vatandaşların can ve mal güvenliklerinin korunması, dinî ibadet ve ayinlerin özgürce gerçekleştirilmesi ve ibadet yerlerinin muhafazası gibi konuları içermiştir. Bunun yanı sıra, kendilerine 'eman' verilenlere zarar verilmemesini şart koşan sözleşmeyle, Yahudi

[43] Yüksel, *age.*, s. 223.

[44] Bkz. Çelikel, *age.*, s. 35.

[45] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara 2001, s. 67-69.

[46] Zimmi terimi Kur'an'da yer almamaktadır. Ancak, Müslüman olmayan vatandaşlardan alınacak olan vergiyi ya da mali yükümlülüğü ifade eden cizyeye ilişkin bir ayet (2. Bakara, 256) bulunmaktadır. Bu ayet çerçevesinde siyasal ve hukuksal uygulamaların, zimmilik ya da vatandaşlık sözleşmeleri biçiminde gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Bkz. M. A. B. Abdulkebir el-Kettânî, *Hz. Peygamberin Yönetimi*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1991, II. 146, 151; III. 106.

[47] Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulkerîm Zeydan, *Aḥkāmu'ẕ-ẕimmiyyīn ve'l-musteminīn fī dāri'l-islām*, Bağdat 1963, s. 70 vd.

[48] Literatürde cizye terimi, gayrimüslim tebaadan olanların, can, mal ve inanç güvenliğinin teminatı karşılığında kendilerinden alınan başvergisini ifade eder. Bkz. Mehmet Erkal, "Cizye" mad., *DİA*, VIII. 42.

[49] Bkz. Ebû'l-Esbağ, *Veṣā'iḳ fī aḥkāmi'l-ḳaḍā'i ehli'z-zimme fi'l-Endelus*, s. 13. Hallaf, *age.*, s. 407.

[50] Bkz. Ebû'l-Esbağ, *age.*, s. 6, 11.

vatandaşların da can, mal ve din özgürlükleri güvence altına alınmıştır.[51] Bu doğrultuda devletin güvence altına aldığı din özgürlüğünün en önemli göstergelerinden birini, birbiri ile kaynaşan bir toplumsal yapıya sahip bu iki farklı dinî topluluk üyelerinin ibadethanelerinin açık olması ve bunların korunması oluşturur.[52] Yapılan bu sözleşmeyle, farklı unsurlar arasındaki ilişkiler, hukuki bir zemine oturtulmuştur. Ortaya çıkan hukuk uygulamaları da dinî unsurlar arasında toplumsal kaynaşmayı inşâ edici bir faktör olmuş ve bu da siyasal ve hukuksal düzenin meşruluğunu en üst düzeye çeken temel etkeni oluşturmuştur.

Belirli bir sosyal alanda farklı hukuk düzenlerinin var olması durumunda ortaya çıkan hukuki plüralizm[53] anlayışına uygun biçimde, yargısal alanda tanınan özerklik gereğince Hıristiyan İspanyol vatandaşlar, kendi aralarındaki hukuki uyuşmazlıkların çözümünde kendi din adamlarına ya da yargıçlarına gidebiliyorlardı. Bu özerk kurumun başında ise *Ḳāḍı'n-nasārā* veya *Ḳāḍı'l-'acem* olarak isimlendirilen din adamları ya da yargıçlar bulunmaktaydı. Böylece fetih öncesinde olduğu gibi Hıristiyanlara, yargılama hukuku alanında Got kanunlarını uygulama ve kiliselerle olan ilişkilerini sürdürme konusunda geniş bir özgürlük alanı açılmıştır.[54] Endülüs toplum yapısının bir diğer dinî unsurunu oluşturan Yahudi topluluğa da dinî özerkliğin ve özel yargısal bağımsızlığın tanındığını görmekteyiz. Zimmet ehli kategorisinde yer alan bu iki topluluğun aynı özgürlüklere sahip oldukları görülmektedir. Nitekim, Yahudi İspanyol vatandaşların önderleri konumunda olan kişilere, topluluk içinde ortaya çıkan uyuşmazlıklarda kendi yasalarını uygulama ve yargılama yetkisi verilmiştir.[55] Ancak, çok merkezli bir hukuk kuramına dayanan ve hukuki plüralizmin gereği olan bu yargısal özerklik, özel hukuk alanıyla sınırlandırılmıştır.

Özel hukuk alanında tanınan bu yargısal özerkliği, 'tek' değerli ya da monistik bir tutum olarak değil, hukuki çok merkezci bir yaklaşımın gerçekleşmesi olarak değerlendirebiliriz. Hukuki çok merkezciliğin plüralist yaklaşımı, hukuk düzeninin meşruluk düzeyini maksimize edici niteliktedir. Bir hukuk düzeninin meşruluğu ise, o hukuk düzeninin toplumun özgürlük ve sosyal adalete ilişkin taleplerine uygunluk düzeyine bağlıdır. Bu taleplerin yerine getirilmesi ise bireyin hukuk düzenine bağlılığına imkân tanır. Toplumsal farklılıklar konusundaki tolerans ve hoşgörü de hukuk düzeninin meşruluğuna katkıda bulunur.[56] Yuka-

[51] Özdemir, agm., s. 210-211.

[52] Bkz. Ebû'l-Esbağ, *age.*, s. 11.

[53] Roel de Lange, "Divergence, Fragmentation and Pluralism", *Legal Polycentricity, Consequence of Pluralism in Law*, s. 105.

[54] Bkz. Ebû'l-Esbağ, *Veṣā'iḳ fī aḥkāmi'l-ḳaḍā'i ehli'z-zimme fi'l-Endelus*, s. 5. Kaynaklarda bu yargıçlardan bazılarının isimlerine yer verildiğini görmekteyiz. Örneğin, Hafs b. Elber, Velîd b. el-Hayzeran ve Esbağ b. Abdullâh b. Nebîl gibi. Hallaf, *age.*, s. 190.

[55] Bkz. Ebû'l-Esbağ, *age.*, s. 6, 12. Mazharul Hak, *A Short History of Muslim Spain*, Lahore 1991, s. 201. Hallaf, *age.*, s. 190. Ancak, bu konuya ilişkin tarihsel kaynaklardaki bilgiler oldukça yetersiz düzeydedir.

[56] Sinha, agm., s. 48.

rıda da değinildiği üzere, yapılan sözleşmelerle kayıt altına alınan temel özgürlükler ve buna bağlı olarak gelişen hoşgörünün gerçekleşme zeminini, hukuki çok merkezcilik oluşturmuştur. Çok merkezci yaklaşımın öngördüğü hukuki plüralizm de Endülüs toplumunda tüm toplumsal dinî unsurlar nezdinde hukuk düzeninin meşruluğunun güvencesini oluşturmuştur.

Bu yargısal özerkliğe getirilen, hukuk alanıyla ilgili sınırlamanın dışında bir diğer sınırlama da dava taraflarına ilişkindir. Bu çerçevede, hukuki uyuşmazlıklarda, taraflardan birini Müslüman diğerini gayrimüslim bir vatandaş oluşturması durumunda, görevli yargısal organın devletin resmî yargı kurumları ya da Müslüman yargıçların görev yaptıkları mahkemelerin olduğu görülmektedir.[57] Nitekim bu durumu ortaya koyan konuya ilişkin bir yargısal karar şöyledir: Müslüman bir vatandaş menkul bir eşyasının iki Hıristiyan vatandaş tarafından gasp edildiğini öne sürerek yargı yoluna gider. Davalı taraflar dava konusu malı daha önce satın almış olup, kendilerine ait olduğunu ileri sürerlerken, davacı gasp edilen mal üzerindeki mülkiyetini iki tanıkla ispat eder. Bunun üzerine yargıç, davayı davacı lehine hükme bağlayarak söz konusu malın davacıya iadesine karar verir.[58] Dava taraflarını iki ayrı dine mensup vatandaşların oluşturduğu buna benzer birçok yargısal karar söz konusudur. Yine bunlardan birinde Müslüman ile Yahudi bir vatandaş arasında bir gayri menkulün mülkiyetinin tespitine ilişkin olarak doğan hukuki bir uyuşmazlığın, resmî yargı kurumunda Müslüman bir yargıç tarafından hükme bağlandığına ilişkin bir yargı kararı söz konusudur.[59]

Ancak tarafların dinî kimliğindeki farklılaşmanın herhangi bir ayırımcılık nedeni olmadığı, bilakis yargılamada "kanun önünde eşitlik" ilkesinin benimsendiği, yargısal pratiklerde görülmektedir. Nitekim Endülüslü yargıçların biyografilerini ve vermiş oldukları yargı kararlarını içeren klasik kaynaklardan birinde konuya ilişkin bir yargısal kararda, baş yargıç (*ḳāḍi'l-cemā'a*) olan Suleymân b. Esved el-Gâfikî'nin, Yahudi bir vatandaş ile Müslüman vatandaş arasında ortaya çıkan bir uyuşmazlığı Yahudi lehine hükme bağladığı ve hükmün tenfizini istediği zikredilmektedir.[60] Yine buna benzer yargısal kararlardan birinde, anne ve babaları Müslüman olan iki çocuğun, annelerinin ölümünden sonra bakımlarının Hıristiyan olan anneanneye mi yoksa Müslüman olan babaanneye mi kalacağına ilişkin bir davada mahkeme, çocuğun bakımının babaanne Müslüman da olsa anneanneye kalacağı yolunda hüküm vermiştir.[61]

[57] Bkz. Ebû'l-Esbağ, *age.*, s. 6, 12. Muhammed b. Hâris Huşenî, *Uṣûlu'l-futyā fi'l-fıḳhi 'alā meẕhebi'l-imām Mālik*, Libya 1985, s. 431.

[58] Bkz. Ebû'l-Esbağ, *Veṣā'iḳ fî aḥkāmi'l-ḳaḍā'i ehli'z-zimme fi'l-Endelus*, s. 56-57.

[59] Bkz. Ebû'l-Esbağ, *age.*, s. 60-65.

[60] Bkz. Nubâhî, *age.*, s. 56-57.

[61] Ebû'l-Esbağ Maliki hukuk doktrininde konuya ilişkin farklı görüşleri de zikretmektedir. Çocuğun bakımının Müslüman olan babaya verilmesinin daha doğru olacağı bazı hukuk müşavirlerince dile getirilmiştir. Bkz. Ebû'l-Esbağ, *age.*, s. 86.

Ayrıca uyuşmazlık konusuna ilişkin zimmi vatandaşların hukuklarında bir yasal boşluğun olması ve dava taraflarının –zimmi vatandaşların– rızalarının bulunması durumunda, devletin resmî yargı kurumları görevli olmuştur. Özel hukuk alanına ilişkin davalar dışında kalan gasp, hakkın ihlali, zulüm gibi kamu hukukuna ilişkin davalarda ise devletin resmî yargı organları tek görevli yargısal mercii oluşturmuştur.[62] Nitekim kamu hukukuna ilişkin konularda yetkili yargı organının devletin resmî yargı organları olduğuna dair dönemin yargı kararlarından birinde, Müslüman olma isteğini ifade eden Hıristiyan bir çocuğu sınayan yargıç, onun bu konuda istekli olduğu kanısına ulaşır. Ancak, birkaç gün sonra yargıcın huzuruna gelen çocuk yeniden Hıristiyanlığa dönme –irtidat– isteğini ifade eder. Bunun üzerine konuya ilişkin olarak yargıç, hukuk müşaviri olan Ubeydullâh b. Yahyâ'nın görüşüne başvurur. Dönemin hukuk bilginlerinden olan İbn Lubâbe ile aynı görüşü paylaşan hukuk müşaviri, çocuğun cezai ehliyetinin olmamasından ötürü, din değiştirme isteğinin cezai bir müeyyideyi gerektirmediğini, yalnızca uyarılmasının gerekliliğini belirtir.[63] Yine benzer bir yargı kararında, cezai ehliyeti olmayan bir çocuk Müslüman olma isteğini yargıç huzurunda bildirir ve yargıç çocuğu Müslüman bir ailenin himayesine verir. Ancak, daha sonra çocuğun ailesinin yargıca gelerek çocuğun eski dinine dönme isteğini belirtmesi üzerine, yargıç konuya ilişkin görüşünü almak için hukuk müşaviri olan İbn Lubâbe ile yazışır. Çocuğun temyiz kudretine sahip olması durumunda uyarılmasını ve bu düşüncesinde ısrarlı ise ailesine geri iade edilmesinin gereğini ifade eder.[64]

Modern anayasa hukukunda devletin var olma koşullarını ya da temel unsurlarını, ülke, millet (insan topluluğu), egemenlik ve hukuki teşkilat oluşturmaktadır.[65] Müslüman toplumların siyasal-tarihsel tecrübelerinde var olan devletlerin de bu temel unsurlarla birlikte varlık kazandığı ifade edilebilir. Devletin egemenlik unsurundan kaynaklanan bir yetkiyi oluşturan yargılama erkinin, toplumsal yapıyı oluşturan unsurlar ya da topluluklar arasında paylaşımı söz konusu değildir. Medine Vesikası ekseninde türetilen çokhukuklu bir devlet tasarımı, devlet yapısını olanaksız kılan ve pratik bir gerçekliği olmayan bir ütopya niteliğindedir.[66]

Devletin güvence ve koruma altına aldığı ve ortak toplumsal değerlerin varlık kazandığı kamu hukuku alanı, siyasal erkin ve toplumsal düzenin kurumsallaşmasındaki temel aracı oluşturur. Nitekim bu alanın bir dalı olan ceza huku-

[62] Huşenî, *Uṣûlu'l-futyâ fîl-fıkhi 'alâ meẕhebi'l-imâm Mâlik*, s. 327.
[63] Bkz. Ebû'l-Esbağ, *age.*, s. 43-46.
[64] Bkz. Ebû'l-Esbağ, *age.*, s. 46-47.
[65] Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, İstanbul 1991, s. 110-115.
[66] Medine Vesikası ekseninde ortaya atılan bu çokhukuklu devlet tasarımlarının eleştirisi konusunda bkz. Ahmet Yaman, "Hukukun Üstünlüğü Bağlamında Çok Hukukluluk Tartışmalarına Fıkhi Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar*, 14 (2001), sayı: 2, s. 285-290.

ku, toplumu korumayı amaçlayan bir sosyal düzen ve disiplin aracı olmanın yanında, bireyin korunmasını ya da himayesini sağlayan bir hukuk dalıdır.[67] İslam ceza hukukunun amacı da, toplumun genel maslahatını muhafaza etmek, genel ahlakı ve kamu düzenini korumaktır.[68] Genel toplumsal maslahatın, genel ahlakın ve kamu düzeninin muhafazası evrensel ortak etik ilkeler ya da normlar alanına işaret eder. Nitekim toplumsal düzeyde ayrışmaların yanı sıra, benzerliklerin ya da ortak yönlerin varlığı, benimsenen ortak etik ilkelerin ya da kodların varlığının temel kaynağını oluşturur.[69] Diğer yanda, hoşgörünün gelişimine olanak tanıyan hukuki çok merkezcilik, birbiriyle çelişir nitelikte olabilecek olan daha özel değerlerin çokluğunu öngörür. Bu plüralist yaklaşım, özel hukuk alanında farklılıkları hoşgörüyle karşılamanın imkânını yaratır.[70]

Endülüs'te yargı sistemi çerçevesinde benimsenen bu yapılanmada kamu hukukuna ilişkin olan alanın, tüm toplumsal unsurlar açısından ortak etik ve hukuksal normların egemen olduğu alan olarak benimsendiği görülmektedir. Bu noktada zikredeceğimiz şu örnek ilgi çekicidir. Dönemin Kurtuba yargıcı olan Ahmed b. Muhammed ve yanındakilerin huzuruna gelerek İsa'nın ilah olduğunu ve Muhammed'in peygamber olmadığını ileri süren Hıristiyan bir kadına ilişkin davada hukuk bilginleri, sanığın ölüm cezasına çarptırılması yönünde görüş bildirir. Yargıç, Hıristiyan veya Yahudi bir vatandaşın Muhammed'in peygamberliğini inkâr ederek, İsa ya da Musa'nın peygamberliğini kabul etmelerinin cezai bir müeyyidesi olmadığını ifade eder. Ancak, Hz. Muhammed'in gönderilen bir nebi olmadığını ve Kur'an'ın ona inmediğini söylemesi durumunda o şahsın ölüm cezasına çarptırılması gerektiğini belirtir. Müslüman vatandaşın da benzer bir ifade beyanında bulunmasının da aynı cezai müeyyideyi gerektireceğini öne sürer.[71]

İlkesel olarak İslam'ın dinî ve moral alanda plüralist yaklaşımı olanaklı kılan bir teorik zemine sahip oluşu, İslam medeniyeti tarihinde çoğulcu toplumsal yapıların oluşmasına imkân tanımıştır. Bu çoğulcu toplumsal yapının temel özelliğini oluşturan hukuki plüralizmin, devletin varlık koşullarını oluşturan temel unsurlarla birlikte var olduğu görülmektedir. Bunun en temel göstergesini, bu plüralist yapılanmanın özel hukuk alanında ortaya çıkması oluşturur. Ortak etik ve hukuksal değerlerin belirleyici olduğu kamu hukuku alanı ise devletin egemenlik unsuru gereği plüralist alanın dışında yer almıştır. Endülüs tarihsel tecrübesi, hoşgörüyle bir arada yaşama imkânını yaratan çoğulcu hukuki yapının en gözde örneklerinden birisini oluşturmuştur.

[67] Sulhi Dönmezer, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul 1994, I. 15.
[68] Abdulkâdir Udeh, *Teşrī'u'l-cinā'i'l-islāmī*, Beyrut 1985, I. 69-70.
[69] Yüksel, *age.*, s. 223.
[70] Sinha, agm., s. 49.
[71] Ebû'l-Esbağ, *Veşā'iḳ fī aḥkāmi'l-ḳaḍā'i ehli'z-zimme fi'l-Endelus*, s. 70-73.

Sonuç Yerine

İnsanlık tarihi özellikle dinî ve mezhebî farklılaşmaların doğurduğu oldukça yıkıcı sosyal ve siyasal çatışmalara tanık olmuştur. Dinî, kültürel ve etnik ayrışmanın sosyal bir çatışma ve karmaşaya imkân tanımayacağı bir medeniyetin varlığı, o medeniyete bu karakteristiği sağlayacak olan iç dinamiklere bağlıdır. Farklı dinî, kültürel ve etnik kimliklere sahip olan toplumların bir arada barış içinde yaşamalarını olanaklı kılan bu medeniyetin en temel iç dinamiğini, din tasavvuru oluşturur. Ancak çoğulcu bir toplumsal yapıyı öngören din tasavvuru, bu ideal medeniyet vizyonunu gerçekleşebilir kılar.

Endülüs İslam medeniyeti, dinî, kültürel ve etnik çoğulcu bir toplumsal yapı içerisinde bir arada yaşama tecrübesini gerçekleştirebilen özgün bir tarihsel örneklem olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir tarihsel deneyime olanak tanıyan bu medeniyeti karakterize eden temel nitelik, çoğulculuk kavramıdır. Başta, medeniyetin en temel iç dinamiğini oluşturan din tasavvurunun çoğulcu bir söylem ve pratiğe olanak tanıması, bu tarihsel tecrübenin temel varlık koşulunu oluşturur. Yine çoğulcu söylemin egemen olduğu hukukun teori ve uygulama alanlarındaki bakış açısı, bu medeniyete temel karakteristiğini veren unsurlardan birini oluşturmuştur.

Batı'da plüralizm çerçevesinde doktrine edilen çoğulcu paradigmanın tarihsel geçmişi oldukça yenidir. Diğer yanda İslam tarihinde, öteki ile bir arada yaşama konusunda birçok deneyimin varlığına tanık olmaktayız. Bu meyanda Endülüs, gayrimüslim vatandaşlara tanınan yargısal özerklik ile çok merkezli bir hukuk kuramına dayanan hukuki plüralizmin gerçekleştiği gözde bir medeniyet merkezi olmuştur. Ancak, tanınan bu yargısal özerkliğin özel hukuk alanıyla sınırlı oluşu, ayrışmaların dışında insanlık için ortak etik ve hukuksal değerlerin varlığı olgusuna ya da gerçeğine dayanmaktadır. Özellikle toplumun kamusal yararına ilişkin olan bu ortak değerler alanında devlet erkinin siyasal ve hukuksal otoritesi söz konusudur. Çok merkezci hukuk anlayışına bağlı olarak dinî, moral ve özel hukuksal alanda değerlerin çokluğu ilkesi esas alınmıştır. Bu ilke gereğince de dinî ve moral alanın özerkliğine dayanan bir yargısal sistem kurulmuştur.

Endülüs'te Raks

YAHYA KEMAL BEYATLI

Zil, şal ve gül. Bu bahçede raksın bütün hızı...
Şevk akşamında Endülüs üç def' kırmızı...

Aşkın sihirli şarkısı yüzlerce dildedir.
İspanya neşesiyle bu akşam bu zildedir.

Yelpâze çevrilir gibi birden dönüşleri,
İşveyle devriliş, saçılış, örtünüşleri...

Her rengi istemez gözümüz şimdi aldadır;
İspanya dalga dalga bu akşam bu şaldadır.

Alnında halka halkadır âşüfte kâkülü,
Göğsünde yosma Gırnata'nın en güzel gülü...

Altın kadeh her elde, güneş her gönüldedir;
İspanya varlığıyle bu akşam bu güldedir.

Raks ortasında bir durup oynar, yürür gibi;
Bir baş çevirmesiyle bakar öldürür gibi...

Gül tenli, kor dudaklı, kömür gözlü, sürmeli...
Şeytan diyor ki sarmalı, yüz kerre öpmeli...

Gözler kamaştıran şala, meftûm eden güle,
Her kalbi dolduran zile, her sîneden: 'Ole!'

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 133-148

İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek

Felsefi Mirasımız ve Biz Üzerine Eleştirel Notlar

RECEP ALPYAĞIL
ARŞ.GÖR., İSTANBUL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
recepalpyagil@yahoo.com

özet
Bu makalede, Câbirî'nin, "Doğu/İbn Sînâ, Batı/Endülüs/İbn Ruşd" biçiminde kurduğu çatının felsefi dayanaklarını kritik etmeye çalıştık. Ana sav olarak ise, her iki geleneğin bu biçimde ayrılamayacağını, 'felsefi proje' olarak vaat eden yaklaşımın, bu her ikisini de eleştiri süzgecinden geçirme başarısı gösteren yaklaşım olacağını ileri sürdük.

anahtar kelimeler
Câbirî, Yapısalcılık, Endülüs, Derrida.

Kişi, ancak filozoflardan daha da sapıkça düşünebiliyorsa çözebilir onların sorunlarını.[1]

Câbirî'nin en temel çalışmaları çeşitli aralıklarla dilimize kazandırılmış oldu. Maalesef geçen zaman dilimi içinde, bu çalışmalar hakkında olumlu ya da olumsuz bir değerlendirmeye rastlayamadık.[2] Söz konusu çalışmalara 'mutlaka' bir değerlendirme yazılması gerekiyor mu(ydu)? Bize göre, gerekiyordu ve hâlen gerekmektedir de. Bunun en önemli gerekçesi, Câbirî'nin son derece ilginç iddialarda bulunuyor oluşudur. İlginçlik sadece iddialarla ilgili değil elbette, onların temellendirilişi de aynı ölçüde ilginç ve de provakatiftir. Sözgelimi, "İslam dünyasındaki düşünsel çöküşün İbn Sînâ ile başladığı, bu süreçte Gazâlî'nin yaptığı şeyin, onun sönük bir taklidi olmaktan öte bir şey olmadığı, diğer taraftan Endülüs'te, –ideolojik– gnostisizm olmadığından, doğudan çok farklı bir düşünsel seyir olduğu, bu seyrin ana motifinin dinin ve felsefenin ayrışması oldu-

[1] Ludwig Wittgenstein, *Yan Değiniler*, çev. Oruç Aruoba, Altıkırkbeş Yay., İstanbul 1999, s. 55.
[2] Burada şu kıymetli çalışmayı istisna tutmak durumundayım. Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Kütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *Toplum ve Bilim*, 82 (1999).

ğu; bu durumu iyi kavrayan Batılıların rönesans gerçekleştirdikleri, İslam dünyasının da bu tecrübeyi dikkate almış olması hâlinde benzer bir rönesansın İslam dünyasında da gerçekleşebileceği" şeklindeki iddiaların her biriyle ayrı ayrı hesaplaşılması gerekir. Câbirî'nin savlarında haklı olması demek İslam düşünce tarihinin sil-baştan yeniden yazılması ve de geleceğe tutulacak olan projeksiyonda bu yeni haritanın dikkate alınması demektir. Şayet birileri, Câbirî'yi ciddiye almadıklarını söyleyecek olurlarsa, bu tavır, onun savlarındaki güçten bir şey eksiltmeyecektir. Ta ki, ona eşdeğer ve de onu aşabilecek retrospektif bir okuma üretebilene kadar... Bunun yolu da, onun iddialarını 'bi-hakkın' ele almaktan geçer. Takdir edileceği üzere biz bu çalışmada böyle bir şeyi başarmayı hedeflemiş değiliz. Zira böyle bir şeyi gerçekleştirmek, çok daha kapsamlı çalışmaların sonucunda olabilir; bizim yapmaya çalışacağımız şey ise, bir dizi yazı[3] etrafında, Câbirî'nin iddialarıyla bir tür iç-söyleşiye girmek, onların iç-tutarlılıklarını sorgulamak, oturmakta oldukları teorik sistemin ne ölçüde dayanıklı olduğunu test edebilmek için çeşitli felsefi temrinlerde bulunmaktan ibarettir.

Okuma Sorunu

Câbirî'nin analizlerindeki özgünlük ile bu analizlerdeki zaaf arasında bir paralellik bulunmaktadır. Özgünlük onun, İslam düşüncesini seleflerinden farklı bir 'yapı' içinde okumasıdır. Zaaf ise, bu yapının 'kuruluşu' ile ilgilidir. Şimdi bizim yapmaya çalışacağımız şey, onun yapıyı tesis ederken beslendiği felsefi art alanı sorgulamak, bu suretle söz konusu yapıda bir yarık/ayrım (differance-ayram) oluşturmaktır.

Câbirî, analizlerinin nasıl bir temel üzerinde yükseldiğini anlatmakta son derece cömert davranmıştır. Bu sebeple bize sadece, onun yürümekte olduğu izleği, kendi ifadeleriyle özetlemek düşmektedir. Ona göre, sağlıklı bir düşünce tarihi okuması ancak okurun nesnel olmasıyla gerçekleşebilir. Nesnellik ise, nesnenin özneden ayrılmasıdır (*FMB*, 25).[4] O, çok açık bir biçimde, bu nokta üzerinde vurgu yapar.

> Özne nesneden, nesne özneden müstakil olmalı, özne nesnenin oluşumuna ve yapısına müdahale etmemeli, nesne öznenin yapısının etkilememelidir. O hâlde iş öznenin (=zatın) bir parçası olan nesneyle ilgiliyse, yöntem sorunu; zatı (=özneyi) mevzûdan (=nesneden) mevzûu da zattan ayırma yolunu bulma sorunudur (*FMB*, 25).

Zira 'böylece okuyucu bilincinin, okunan mirastan ayrılması' mümkün olabilecektir:

> [K]ültürel mirasımızdan gelen önyargıların veya şimdiki amaç ve emellerimizin oluşturacağı 'anlama tarzından' âzât olmalıyız. Ön inancımızı ve şimdiy-

[3] Recep Alpyağıl, "Kur'an Yorumlarındaki Meşruiyyet Krizi Karşısında Ebû Zeyd ve Câbirî", *İslâmiyât* 4 (2003), sayı: 2.

[4] Muhammed A. el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2000 (bu çalışmaya metin içinde *FMB* şeklinde atıf yapılacaktır).

> le ilgili hedeflerimizi parantez içine alıp tek bir işe yönelmeliyiz. (...) Okuyan beni, geçmiş zaman metninden âzât etmek, o metni ince ve derin bir ameliyatın yapılacağı masaya yatırmakla olur; bu sayede metin, öznenin nesnesi hâline gelir; bir 'okuma maddesine' dönüşür (*FMB*, 27).

Gadamer'in terminolojisine alışık olan Türk okuru yukarıdaki ifadelerde yer alan sorunun hemen farkına varacaktır. 'Önyargılardan bütünüyle azad olmak mümkün müdür? Önyargısız bir okuma var mıdır? Ve yine bu iki soruyla bağlantılı olan bir diğer soru: Gelenekten böyle, istenildiği ânda soyutlanıp, onu tekrar okuma maddemize dönüştürebilir miyiz?' Gadamer'le tanışık olan okurların bu sorulara vereceği yanıtlar bütünüyle olumsuzdur. Bunun hangi sebeple böyle olduğunu, ondan sıkça yapılan bir alıntıya yer vermek suretiyle gösterelim:

> Demek ki, bilgimizin iradesi önyargılara kölelikten kurtulmaya ne kadar yönelmiş olursa olsun, tüm önyargılardan bağımsız bir anlam şüphesiz ki yoktur. Araştırmamız boyunca, bilimsel yöntemleri kullanmak suretiyle elde dilen kesinliğin hakikati garanti etmeye yetmediği ortaya çıkmıştır. Bu, özellikle insan bilimleri için geçerlidir (...) Bu tür bilgide bilenin bizatihi kendi varlığının işe karışması olgusu, bilimin değil de yöntemin sınırını gösterir.[5]

Alıntıda, insan bilimlerinde hangi nedenden ötürü önyargılardan azade olamayacağımız gayet açıktır: Çünkü, araştırmacı, araştırılan nesne ile sıyrılamayacağı bir ilişki içindedir. Elbette, Câbirî gibi bir araştırmacının böyle bir şey olmuyor-*muş* gibi davranması mümkündür. Ama, bunun bedeli de ağır olacaktır. Böyle bir şey, ancak 'araştırmacının kendini unutması pahasına'[6] gerçekleşebilir. Câbirî'nin kendisine sormaktan kaçındığı soru da budur: Düşünce tarihinden çıkarmakta olduğu sonuçlarda kendi kişisel ilgileri ne ölçüde devrededir? Yapısalcılıkla alıp vermediğimiz husus bu noktadır. Çünkü yapısalcılık, araştırmacıya böyle bir soru sormaktan istiğna edebileceği vehmini verir.

Bilimsel bir yöntem olmaya aday olan yapısalcılık, kelimenin tam anlamıyla fulu bir yöntemdir. Zira incelenen konuda neyin asıl yapı, çatı, olduğunu tayin edebileceğimiz nesnel kriterler bulunmamaktadır. O nedenle de yapısalcılığın gerçekten ne olduğu, nasıl uygulanacağı, araştırılan konu hakkında ne tür neticeler intac ettireceği gibi hususlar tamamen, kişisel performansla ilgilidir. Elbette, Câbirî bu konuda böyle düşünmemektedir. O, bilimsellik ve nesnellik havasına tutulmuştur ve yönteminin kendisine, 'toplumun maddî ve manevî denetimlerinden âzât olmayı, diğer bir deyişle dilin ve mantığın sınırlarını aşmasını sağlayacağı' (FMB, 29) gibi son derece tartışmalı bir kanısı vardır. Câbirî, işte bütün bunları mümkün kılabilecek olan, bir nevi yapısalcığın 'muharriki ûlâsı' olan bir şeyden, 'sezgi'den söz eder:

> Okuyan ve yorumlayan özneyi, okunanla kucaklaştırarak onun problem ve uğraşıları ile yüz yüze getiren; okunanın öngörü ve dileklerine ışık tutabi-

[5] Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer-Donald Marshall, 2nd rev. ed., Crossroad, New York 1989, s. 490-491.

[6] Gadamer, *age.*, s. 231.

> len tek şey sezgidir. (...) Bu, keşfedici ve öngörü niteliği taşıyan dolaysız bir bakıştır. Bir yanda yöntemimizin ilk merhalesinde elde edilen objektif veriler tartışılıp, diğer yanda okuyan özne ile okunan özne arasındaki diyalog devam ediyorken yolun nereye varacağını keşfetmeye ve sonuçları önceden farketmeye çalışan bir bakıştır bu (*FMB*, 29).

Bu noktada ilk ve temel çatlak kendini ele verir hemen. Zira, bir ilke olarak benimsenen özne-nesne ayırımının aslında bir izlenimden ibaret olduğu anlaşılır. Araştırmacının nesnesi üzerinde 'sezgi' temeline dayalı bir operasyonda bulunması demek aslında, ulaşılan sonuçların son derece öznel olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Burada hemen şunu da belirtmeliyiz ki Câbirî, sözünü etmekte olduğu sezginin tasavvufi ve Bergsoncu bir sezgi olmadığını belirtir. Peki, nasıl bir sezgidir bu? Onun sezgiden anladığı şey, bir tür 'maharet/mahiranelik'tir. Hadi, diyelim, dedektif sezgisidir bu. Nasıl ki dedektif, olayı, elde ettiği izlere göre yeniden kurar, aynı şekilde yapısalcı düşünür de, saf olduğunu varsaydığı verilerden hareketle bir çatı, yapay bir konstrüksiyon oluşturur. Geride kalanlar ise, bu çatının *ek*-lentileri olmaktan öte bir şey değildir.

Peki, niçin yapısalcılık? Câbirî'ye göre, "yapısalcı yaklaşım karmaşık olanı net bir şekilde ortaya koymaya yarar" (*FMB*, 264). Bu ifade, bizim Câbirî'den ima yollu çıkarmakta olduğumuz bir şey değildir; tam tamına o böyle söylemektedir. Geçmişteki olaylar yığınını düşünelim bir kere! Onlar kendi hâllerinde, son derece karmaşık bir ilişkiler yumağını andırırlar. Câbirî'nin yapmaya çalıştığı şey, bu kompleksi netleştirmekten ibarettir. Ona bu kadar net bir tablo sağlayacak olan yöntem ise, yapısalcılıktan başkası değildir. O, yapısalcılık sayesinde, öyle bir şablon (yapı) çıkarır ki, o şablonda her bir olayın bir yeri vardır ve o yere göre aydınlatılır. Gözümüze bulanık gelen birçok mesele, bu optik sayesinde netleşir; tabi ki, önceden net olarak algılamakta olduklarımız da silikleşir. Peki, bu nasıl gerçekleşir? Câbirî bu konuda da açık açık konuşur: Etrafta dağınık hâlde duran bilgileri bir mihver etrafında toparlamak, yani hariçteki malzemelerle bir yapı oluşturmak. O, yapısal incelemeyi şu biçimde özetler: *Metin yazarının düşüncesini, birtakım temel değişmezlerin egemen olduğu bir bütün olarak ele almak*. "Bu düşünce tek mihver çevresinde vuku bulan değişimlerle beslenmektedir. Mesele metin yazarının, açık bir problematik etrafında dönen fikir mihveriyle ilgilidir. Bu mihver, yazarın düşüncesinin oluşmasına aracı olan bütün değişimleri kapsayacak güçtedir. Öyle ki, yazarın tüm düşünceleri bu bütün içerisinde doğal yerini bulmaktadır" (*FMB*, 28). Yazara ilişkin bu tasavvurun aynısı metne ve de onun okunuşuna da yansır. Câbirî, 'dolaylı okuyuş' olarak adlandırdığı çabasını, çeşitli unsurları sentetik ve yapısal bir üslûpla toplamak şeklinde tanımlar. Buna göre, mesele, parçaların tek bir ana unsur çerçevesinde odaklanmasını sağlamaktır. Bu noktada araştırmacıya düşen görev, tıpkı 'ana bina' gibi ona 'denk' bir yapı bulmaktır. "Bu çabamızda bize rehberlik edecek kavram; 'merkezî unsurdur' –diğer unsurları kendi mihverinde toplayan kavram" (*FMB*, 151). Hâl böyle olunca, Câbirî'nin kendi ifadesiyle, 'metni fonksiyonel hâle getirip, onu kendisinden meyve alınacak bir kıvama

ulaştırmak' (*FMB*, 54) hiç de zor değildir. Hele de metinler noktasında seçici davrandıktan sonra: "Bizi ilgilendirenler, dile getirilmeye ve konuşturulmaya elverişli metinlerdir" (*FMB*, 108). Amaç "okumak, konuşturmak, söyletmek" olduğundan, Câbirî, metinlerle olan bu diyaloğu konusunda fazla acımasız görünür:

> Metinler bizim için sadece aracıdırlar, amaç değildirler. Biz bunları belli bir işlevi yerine getirdikleri için kullanmaktayız (*FMB*, 108).

Câbirî'nin üçlemeleri bu noktada ortaya çıkar. Beyan, burhan ve irfan yahut akîde, kabile ve ganimet. Bu üç kavram, onun araştırmasının mihveridir. Her şey bu mihverde aldığı yer oranında önemlidir; yoksa geri kalanlar bir detaydan başka bir anlam taşımaz. Bunlar, âdeta her olayı yansıtabilme gücü olan mega aynalardır. Tarih sahnesinde yer alan her şey, irfan, burhan ve de beyan üçlüsünden biri olmak durumundadır. İşte sorun da buradadır; şimdi bunu açmaya çalışalım.

Derrida, "İnsanbilimleri'nin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun" adlı bildiride, yukarıdaki perspektifi eleştirebileceğimiz içgörüler sunar. O, sözü edilen bu çalışmasında, Câbirî'nin de bir şekilde kendisinden etkilenmiş olduğu Levi Strauss'un yapısalcılığını eleştirir. Strauss, bir yapısalcı klasiği olan *Yaban Düşünce*'de 'mühendis mantığı' olarak adlandırdığı bir fikri brikolaj'a karşıt olarak sunar. Buna göre, 'mühendis mantığına' sahip olan kişi, tüm bilginin makinaların bilgisinden geldiğine inanır. Ona göre, her şey bilinilebilen ve doğru bulgular üretmek için sadece doğru biçimde uygulanmaları gereken sıkı evrensel kurallara göre çalışır.[7] Strauss'un brikolaj'ı ise, mühendis mantığı olmayan şeydir. Diğer bir deyişle Strauss, mühendis mantığına sahip olan kişiyi, beceriksiz, hayal gücü belirtisi olmayan, akılcı avanak olarak sunmakla, kendi brikolaj fikrinin mantıksal temelini hazırlamış olur. Derrida'ya göre, Strauss'un, 'mühendis mantığı' tamamıyla bir kurmacadır, bir karikatürdür. Böyle bir kurmacaya, mite başvurulur; çünkü yapısalcılık ancak böylesi bir mit sayesinde brikolajını yapabilir. Bu açıdan mitin yeri, sözü edilen brikolaja yaptığı hizmet kadardır. Eş deyişle, mühendis bu kadar hayalgücü kıt ve sıkıcı olmasaydı, *bricoleur** bu kadar heyecan verici ve yaratıcı olmazdı. Bu perspektiften baktığımızda şöyle bir gerçekle karşılaşırız: "Böyle bir mühendisin varlığına inanmayı bıraktığımız ve her sonlu söylemin belirli bir brikolaja mecbur olduğunu anladığımız anda brikolaj fikrinin kendisi tehdit altına girmiş olur."[8] Derrida açısından, yapısalcılığın farkına varamadığı şey de budur. Ona göre, yapısalcı girişim 'bir disiplin olarak yapabileceğini ya da bilebileceğini iddia ettiği şeyleri de tehlikeye atan yanlış bir kavramsallaştırma hamlesine dayanır. Bu ise, 'bütünselleştirici red'dir.[9] Bütünselleştirici reddi sağlayan şey ise, az önce anılan brikolaj fikrinden başka bir şey

[7] Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, YKY, İstanbul 1993, s. 42, 61, 185; daha ileri eleştiriler için bkz. Edmund Leach, *Levi-Strauss*, çev. Ayla Ortaç, Afa Yay., İstanbul 1985.

* Her türlü işi yapan işsiz. Her işe giren, belli bir işi olmayan.

[8] J. Derrida, "İnsan Bilimlerinde Yapı, Gösterge ve Oyun", *Toplumbilim*, 10 (1999), s. 169.

[9] Naill Lucy, *Postmodern Edebiyat Kuramı*, çev. Aslıhan Aksoy, Ayrıntı Yay., İstanbul 2003, s. 147.

değildir. Buna göre, bütünselleştirici yapı, biri diğerinden bütünüyle farklı iki çift üreterek, 'ayrıcalıklı terim miti' sağlar. "Her durumda karşıt terim, ayrıcalıklı terimin sahip olduğu özelliklerden kesinlikle hiçbirine sahip değildir."[10]

Bu açıklamayı, Câbirî'nin yapısalcı sisteminin nasıl işlediğini gözler önüne serebilmek amacıyla açtık. Câbirî'nin çalışmalarında yapılan şey yukarıda anlatılanlardan hiç de farklı değildir. Câbirî, önce beyan, irfan ve burhandan oluşan bir yapı inşâ eder. Bu yapı içersinde burhan ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İrfan ise, gerçekte burhan olmayandır. O nedenle de Strauss'un mühendisi gibi, düşünce adına kabul dilebilir olmayan her şeyi temsil etme rolü düşer irfana. Beyan ise, sadece bu geçişi sağlayan ara unsurdur. Bir nevi atlama taşıdır, burhandan irfana ya da tersi. Câbirî'nin kurduğu çatının bütün anlamı buradadır. Nostik akımların bütünü, irfan şeklinde tanımlanan tek bir kavram altında toplanıp, ardından bütün enerji bu yapının imha edilmesine kanalize edilir. Böylelikle okur, irfanın ne kadar kötü olduğuna şartlandırılarak, 'gelsin o güzelim burhan' dedirtilir. Oysa Câbirî'nin görmek istemediği şey, esneme payı olmayan hiçbir yapının bulunmadığı gerçeğidir. Derrida'nın deyişi ile, sabit ve düzenli yapının kendisi de mittir. İrfan, beyan ve burhan arasındaki ilişki Câbirî'nin göstermeye çalıştığı biçimde kurulu değildir. Dolayısıyla, şu sorular kendiliğinden geliverir akla: Gnostisizme neden bu kadar düşman olalım ki? Onun da kendine göre bir haklılığı, rasyonelliğe olan bir eleştirisi yok mudur? Bu demek değil ki, Câbirî bütünüyle yanlıştır; hayır. Câbirî, meselenin bu boyutunu da dikkate alan esnek bir yapı kurmuş olsaydı, analizleri çok daha verimli olacaktı, demeye gelir, bizim eleştirilerimiz.

Câbirî'nin İslam düşünce tarihini okuma biçiminde sorunsal olan bir diğer husus ise, onun 'ideolojik okuma' yöntemidir. Kendi deyişi ile 'ideolojik teşrih'. Hatta biz ona bir katkıda bulunup *ideolojik teşhir* desek daha aydınlatıcı olur sanırım. Önce, onun ne yapmak istediğini, söz konusu kavramla neyi kastettiğini anlamaya çalışalım; ardından da kendimizce sorun olarak gördüğümüz noktalara değinelim. İdeolojik teşrih, metnin mensup olduğu, düşüncenin yerine getirdiği sosyal ve siyasal fonksiyonun (*FMB*, 28) teşhir edilmesidir. Câbirî, diğer bütün okuyuş biçimlerinin tek tip (*FMB*, 13) olduğunu söyler. Oysa Câbirî açısından ideolojik okuma dışındaki temrinler hem anlamsızdır, hem de böyle bir şey yapmak imkânsızdır.

> –Çağdaş Araplar olarak– kendimizden sudûr eden okuma biçimlerinin ideolojik eğilim ve yönlendirmelerden âzâde olduğunu iddia etmek mümkün müdür? (...) Burada bir kere daha vurguluyoruz ki kültür mirasımızı okurken, 'bilinçli olmak talebinde bulunan ideolojik bir okuma tarzı' üzerinde çalışmamız, ideolojik ama bilinçsiz, sulandırılmış ve ters yüz edilmiş bir okuma biçiminden binlerce kez daha iyidir (*FMB*, 10).

Câbirî, ideolojik perspektifi esas aldığından, düşünce tarihindeki olayların bütünü de ideolojik bir perspektife dahil olmuş olur. Sözgelimi, onun açısından Fârâbî'nin felsefe ve din arasında bir uyum arama çabası, bütünüyle için-

[10] Derrida, agm., s. 170.

de bulunduğu siyasal atmosferle ilgilidir. Buna göre onun yaşadığı çağda siyasal bir kaos olduğundan, Fârâbî, siyasal düzenin tesisi için, düşüncenin ve de aklın birliğini kurmaya çalışmıştır (*FMB*, 43). Daha sonra göreceğimiz üzere İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün felsefesi de kendi siyasal gayeleri doğrultusunda gelişmiştir. Burada, İslam felsefecilerince ayrıca tartışılması gereken iki iddia söz konusudur. İlk olarak, Câbirî, en sıkıntılı ve tartışmalı mevzulardan biri olan İslam felsefesinin özgünlüğü konusuna yaklaşımı ilginçtir. Ona göre, İslam felsefesinin yapısı, bilgi malzemesi açısından Yunan felsefisiyle aynıdır. O nedenle de orijinallik bilgisel malzemede değil, kullanılan ideolojik gayededir (*FMB*, 9). Zaten ona göre, "İslam filozoflarını ilgilendiren şey, yeni temeller üzerine yeni tasarı ve düşünceler inşa etmek değil"dir (*FMB*, 38). Peki, nedir o ideolojik gaye? "Gnostik düşüncenin hücumlarına karşı duracak bir silaha sahip olmak" (*FMB*, 41). Az önce anılan savla ilgili bir diğer sav ise, İslam dünyasında felsefenin müstakil olarak gelişememesinin, felsefe ve filozoflara biçilen ideolojik rolle bağlantılı görülmesidir. O nedenledir ki, sürekli yinelenen ve yenilen okumalar olarak karşımıza çıkar İslam felsefesi (*FMB*, 36).

Biz bu iddiaların bütünlüklü bir eleştirisini, konunun uzmanlarına bırakarak birkaç okuma notumuzla ilerleyelim. Öncelikli olarak, Câbirî'yi, İslam düşüncesini bir de siyasal bir zeminde ele alma başarısından ötürü kutlamak gerekmektedir. Zira şu âna kadar yapılan çalışmaların çoğunluğunda meselenin siyasal ufku dikkate alınmamakta, sadece bilgisel içerikle yetinilmekteydi. Oysa biz, Foucault'dan bu yana bilmekteyiz ki, yorum ile iktidar arasında sıkı bir bağ vardır. O nedenle de, yazar ve buna bağlı olarak da metin kendi başına bütünlükler değildir. Bu her ikisinin de güçlü bir biçimde haricî bağlantıları vardır. Bu noktaya kadar Câbirî ile hemfikiriz; ancak o, ne zaman ki metni ve de yazarını tamamıyla siyasal bir ufka indirger işte o ânda bizim kendisiyle olan fikri ayrılığımız başlar. Ne yazık ki, Câbirî de böyle bir tutumun izlerini görmekteyiz. Câbirî'nin yaklaşımındaki bazı açmazları görünür kılabilmek için, Foucault'yla Derrida arasında metnin nasıl tanımlanması gerektiği noktasında yaşanan, kısa ama oldukça önemli bir tartışmaya atıfta bulunmak istiyoruz. Bu tartışmanın ayrıntısını bir başka yerde ele aldığımızdan[11] burada, söz konusu tartışmanın mantıksal uzantıları üzerinde, özellikle de E. Said'te aldığı biçim üzerinde fikir yürüteceğiz.

E. Said'in *Oryantalizm* çalışması, belli bir ölçüde Foucaultcu metin perspektifine dayalıdır. Foucaultcu metin anlayışının, Said'de 'metnin bağlantılılığı ya da dünyeviliği' adı altında özel ve özgün bir kavramsallaştırmaya dönüştüğünü görürüz. Metnin bağlantılılığı, "metnin kendini bir metin olarak korumasını sağlayan şeydir. Buna yazarın statüsü, tarihsel ân, yayımlama, yayılma ve alımlama koşulları, beslenilen değerler, üstlenilmiş değer ve fikirler, herkesçe paylaşılan örtük varsayımlardan oluşan bir çerçeve, varsayımsal arka plan gibi bir dizi koşul eşlik eder." Bu anlamda bağlantılılığı incelemek,

[11] Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik?*, Ağaç Yay., İstanbul 2003, s. 148 vd.; ayrıca geniş bilgi için bkz. Bernard Flynn, "Derrida and Foucoult: Madness and Writing", *Derrida and Deconstruction*, ed. H. J. Silverman, Routledge, New York-London, s. 201-218.

> metinler ile dünya arasındaki bağları, uzmanlaşmanın ve edebiyat kurumlarının tamamen sildiği bağları incelemek ve yeniden yaratmak demektir. Bağlantı ağını yeniden yaratmak demek, metni topluma, yazara, ve kültüre bağlayan ipleri görünür kılmak, onlara maddiliklerini geri vermek demektir. Son olarak bağlantılık metni tecrit edilmişliğinden kurtarır ve metnin kaynaklandığı imkânları tarihsel olarak yeniden yaratma ve yeniden inşa etme şeklinde birer sunuş sorununu yükler araştırmacının ya da eleştirmenin omuzlarına.[12]

Yukarıdaki alıntıda da açıkça görüldüğü üzere, bağlantılılık nosyonu, bütünüyle tecrit edilmiş bir metin tasavvurunun yanlış olduğunu ima etmektedir. Zira metin olarak adlandırılan bütün, "bir yanda biçimler, önermeler ve diğer estetik işlemler ile öte yanda kurumlar, failler, sınıflar, sınıflar ve şekilsiz toplumsal güçler arasındaki kültürel ilişkilerden oluşan örtük ağdır." Kültürel ya da estetik faaliyetin imkânları ve koşulları, otoritelerini bu örtük ağa borçludur.

Bu noktaya kadar her şey yolundadır. Fakat, Said sonrasında oryantalizm üzerine yapılan bir dizi çalışmada, Said'in, Derrida'ya karşı Foucault'nun yanında yer almasının ortaya çıkardığı bir dizi sorunun olduğu vurgulanmıştır. Bunların en önemlisi şudur: Oryantalizmin gücü, 'sadece iktidar ilişkilerinden kaynaklanmaz'; aynı zamanda Batı metafiziğinin mantığından da kaynaklanır. Buna göre oryantalizm Batı'nın kimliğini kurma ve pekiştirme aracıdır. 'Oryantalizm problemi ötekine bırakılan mekân sorunudur.'[13] Bu açıdan Said'in "*Oryantalizm*'de incelediği özel tarihsel güç yapılarının dışında oryantalizmin işlevlerini nasıl sürdürdüğünü açıklamada" sorunları vardır.[14] Ayrıca, Said'in tanımladığı baskı yapılarından 'kendisini' nasıl ayrı tuttuğu sorunu da bir o kadar önemlidir. "O, nesnesini tahlil etmek için kendi eleştirisinin diline tâbi olmayacak hangi yöntemi kullanabilir?" Açıkçası, bu türden bir yöntemin olmayışı Said'in kitabının önemli bir eksikliğidir. "Bunun bir sonucu olarak birçok durumda Said kendisini tam da kınadığı yapıları tekrar eder bulur."[15]

Yine konumuzdan sapma olarak algılanabilecek bir başka konuya girmiş olduk. Hatta, bu yoğun tartışma atmosferine giren okur, metinsel bir kayma olduğu yanılsamasına kapılmışsa haklıdır. Ama az sonraki değerlendirmeler dikkate alındığında, hangi nedenden ötürü bu sapmaya yer verdiğimiz noktasında okur da bize hak verecektir.

E. Said'in beslendiği felsefi art alan ile Câbirî'nin beslendiği art alan arasında birçok ortak yön vardır. Dolayısıyla, bizim hareket noktamız şu: Bir araştırmacının içine düştüğü bazı açmazlar, bir diğerini değerlendirebilme olanağı

[12] E. Said, "Amerika'daki 'Sol' Edebiyat Eleştirisi Üzerine", *Kış Ruhu*, çev. ve der. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul 2000, s. 186.

[13] Ötekinin yeri için bkz. James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other*, State Univesity of New York Press, 1997.

[14] S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, çev. Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz, Vadi Yay., Ankara 2000, s. 56; krş. Akbar Ahmed, *Postmodernizm ve İslam*, çev. Osman Deniz Tekin, Cep Kit., İstanbul 1993, s. 207-208.

[15] Robert Young, *Beyaz Mitolojiler: Tarih Yazımı ve Batı*, çev. Can Yıldız, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s. 203.

sağlar. O hâlde Said'le ilgili yapılan eleştirileri akılda tutarak, gözümüzü Câbirî'ye çevirelim. Manzara şudur: İslam düşüncesi ve de daha özelde eleştiriye konu olan irfani düşünce sadece iktidar ilişkilerinden kaynaklanan bir yapı değildir. İrfani düşüncenin de kendine özgü dinamikleri, hem beyandan (bizzat Kur'ani dünya görüşünden) hem de burhandan neşet eden referansları vardır. İşte Câbirî'nin ele almakta isteksiz davrandığı husus, söz konusu bu yapının iktidar ilişkilerinin dışında nasıl gelişmiş olduğudur. Şayet Câbirî, "şu âna kadar zaten bu türden şeyler yapıldığını, asıl önemli olanın iktidar ağı bağlamında bir şeyler yapmak olduğu" şekliden bir itirazda bulunursa haklıdır. Ama şunun da bilincinde olunmalıdır ki, bunun tek taraflı bir biçimde yapılması hâlinde, ortaya bir diğer türden indirgemecilik çıkacaktır.

Bizce Câbirî'nin asıl yanıtlaması gereken soru, nesnesini tahlil etmek için kendi eleştirisinin diline tâbi olmayacak hangi yöntemi kullanmış olduğudur. Diğer bir deyişle o, hangi iktidar ağının ideolojik işlevi bağlamında düşünmektedir. Bu, Câbirî'nin kullandığı yöntemin uzantısı olan en doğal bir sorudur. Ne yazık ki, böyle bir yöntem yoktur, bunun bir sonucu olarak da birçok durumda Câbirî'yi kendisini tam da kınadığı yapıları tekrar ederken görürüz. Yukarıda da gördüğümüz üzere metinleri seçerek kullandığını belirten Câbirî, "yazılı tarihin değil reel tarihin vereceği bir hükme" (FBM, 45) ulaşmak için, "teorik ictihatlara değil" (*FMB*, 12), "metinlerin hakemliğine başvurulması" gereğinden söz eder. Biz de haklı olarak sormaktan kendimizi alamıyoruz: Hangi ictihad, hangi metin, hangi hüküm? Câbirî'nin bakış açısından bakıldığında ideolojik beklentilerin dışında metin denilen, ictihad olan ve de bunları hükme bağlayabileceğimiz ayrı bir zemin mi var? İşte, Câbirî'nin eleştirdiği yapıyı tekrar etmesiyle kastettiğimiz husus budur.

Binanın Tahribi: İbn Sînâ

Câbirî'nin yapısalcı sistemi, beyan, burhan ve irfan şeklinde bir üçlü üzerinde yükselir. O, bu üçlü sayesinde ana hatlarıyla şöyle bir yapı kurar: Kur'ani dünya görüşü *beyani* dünya görüşüdür. Diğer bir deyişle Kur'an, *beyani* bir yapı içinde yer alır ve de beyani bir yapı tesis etmeyi amaçlar. Bu yapının ana özelliği, netlik ve ayrımdır. İşleyiş biçimi ise aklidir –çünkü "Kur'an söylemi akıl söylemidir" (*FMB*, 57). Fakat bu arı duru 'beyan', zamanla diğer yapılarla karşılaşmıştır. O, karşılaşılan bu yapıları, irfan ve burhan olarak adlandırır. İlk karşılaşılan, irfani dünya görüşü olmuştur. İrfan, bütün bir Ortadoğu'nun içinde yer aldığı gnostik havzanın (Harranilik, Sabiilik, İskenderiye ekolü ve sonrasında, Şiilik, İsmaililik, Bâtınilik, tasavvuf vb.) adıdır. Câbirî'ye göre bu yapının ana özelliği, atıl akıl olmasıdır. Diğer bir deyişle, irfan, beyanın işleyiş biçimini askıya almakta, onu atıl hâle getirmektedir. Beyan taraftarları, bu bozulmadan kaçınmak amacıyla, burhana, bir diğer deyişle felsefeye müracaat etmişler; fakat, irfan bu sefer de burhanı ifsat etmiştir. Bu kombinasyon, doğuya özgüdür. Batıda (Endülüs'te) ise bundan tamamıyla farklı olan bir yapı ortaya çıkmıştır;[16] ki bunu bir sonraki bölümde ele alacağız.

[16] Burada sunmakta olduğumuz özet, tamamıyla şu iki kitabın çatısından alınmadır: Muhammed A. el-

Câbirî'ye göre, beyani ve burhani sistemin iç işleyişini bozan, bu ikisini birbirine katarak her iki bilgi sistemini de kötürümleştiren kişi İbn Sînâ'dır. Bütün olup bitenin sorumlusu İbn Sînâ olduğundan, o çok açık bir biçimde hedef gösterilir. O, şedit bir tavır alınması, savaş açılması gereken bir kişidir. Şimdi, Câbirî'nin bu yöndeki suçlamalarını (belki de analizlerini demeliydim) ele alabiliriz.

İbn Sînâ, İslam düşüncesindeki gerileme döneminin hakiki başlatıcısı olarak sunulur (*FMB*, 173). Câbirî'ye göre, onun felsefesi, sadece Aristo rasyonalizminden değil, Kur'an'ın getirdiği dinî gerçekçilikten de uzaktır (*FMB*, 176). 'İbn Sînâ, meşrıkî felsefesi ile, Mutezilenin ve Fârâbî gibilerin bayraktarlığını yaptığı rasyonalizme öldürücü bir irrasyonalizm' darbesini indirmiş, İslam düşüncesine 'karanlığı' getirmiştir (*FMB*, 45). Durum böyle olunca klasik İslam düşüncesine yönelik tutumlarda da bir değişiklik olacağı kendiliğinden aşikârdır. Buna göre, "*felsefeye ve İslâm akılcığına indirilen gerçek darbe; Tehafütü'l-Felâsife kitabını yazdığı için Gazâlî'den gelmemiş, İslâm'ın en büyük filozofu sayılan büyük üstad İbn Sînâ'dan gelmiştir*" (*FMB*, 179 –vurgular yazara ait). Câbirî bu noktada şunları kaydeder:

> *İbn Sînâ, zannedildiği üzere İslâm rasyonalizminin zirve noktasına varmış biri gibi gözükmüyor; aksine mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında Arap-İslâm düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmin temellendirilebilmesi için çalışmış, (eserlerini) bunun için yığmış bir olarak beliriyor.* O hâlde birkaç asırdan beri ilim çevrelerine egemen olan yanlış düşünceden, İbn Sînâ'nın ortaya çıktığı dönemden beri her yerde revaç bulan şu yanlış bakıştan âzât olmalıyız: Güya İslâm felsefî düşünce tarihi, gittikçe yükselen doğrusal bir çizgide seyretmiş, İbn Sînâ bunun zirvesinde yer almış ve yarım asır sonra Gazâlî gelerek 'öldürücü darbeyi' bu düşüncenin köküne indirmiş! *Hayır, hayır, Gazâlî bu sahnede İbn Sînâ'nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır* (*FMB*, 120 –vurgular yazara ait).

Ona göre İbn Sînâ, "*Arap İslam düşüncesinin gerilemesinde en büyük katkı sahibi olan gnostik-ruhçu eğilimi destekleyen, okutan, kesin bir öğreti hâline getiren adamdır*" (*FMB*, 190 –vurgular yazara ait). Bu hâliyle filozofumuz bütün suçların atası görünümündedir (*FMB*, 182-83). Câbirî, bu iddialarındaki büyüklüğün farkındadır; Şeyhi reis unvanını almış bir filozofa bu türden vasıflar yakıştırmanın ne derece sorunlu olduğunun bilincindedir. O nedenle okuru, söylediklerinin ancak ideolojik bir okuyuşla yapıldığında anlaşılacağı konusunda uyarır.

Câbirî'nin yukarıdaki iddialarına kaynaklık eden birkaç temel sorun vardır. Şimdi bunların bir bölümünü ele alıp, onun, eleştirilerinde ne ölçüde haklı olduğunu değerlendirmeye çalışalım:

- İslam düşüncesinde, gök cisimlerinin özellikle de dokuz gezegenin konumu son derece problematiktir. Batlamyus'un insan merkezli evren anlayışına,

Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997; Muhammed A. el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İ. Parla-M. Ş. Çıkar, Kitâbiyât, Ankara 2001. Bundan sonra Türkçe çeviriye *AAO* kısaltmasıyla metin içinde referansta bulunulacaktır.

bir de Plotinuscu sudur nazariyesi eklenince, ortaya günümüz okuru açısından anlaşılması son derece güç bir şema çıkmaktadır. Bu, birçok düşünürün sistemine sirayet etmiş müşkil bir durumdur. İşte bu noktada Câbirî'nin son derece spekülatif yorumlarıyla karşılaşırız. Ona göre İbn Sinacı çizgiyi ayırt eden en önemli vasıf, onun semavi cisimlerin akletme özelliklerinin yanı sıra, onların hayal etme ya da his yeteneğine de sahip olduklarına inanmış olmasıdır (*FMB*, 130). İlk bakışta son derece basit bir ayrıntı olarak görülebilecek olan bu nokta Câbirî açısından son derece önemlidir. Birazdan da göreceğimiz üzere o, buradan hareketle dahice (!) çıkarımlarda bulunur.

Câbirî'ye göre, İbn Sînâ'nın gök cisimlerinin tahayyül etme özelliklerinin olduğunu söylemekte gizli bir maksadı vardı: "Bu taksimi ortaya atmaktan gaye, 'his, tahayyül ve akletme vasıflarına sahip, kendine özgü cevheri bulunan ruh sahibi varlıklar' olma itibarıyla gök cisimlerinin tanrısal tabiatına inandırabilmek, böyle bir itikadı inşa etmektir" (*FMB*, 132; krş. 139). Hâl böyle olunca Câbirî açısından sonuç da gayet açıktır:

> *O hâlde şu hükme varabiliriz ki İbn Sînâ'yı ilgilendiren husus, ne kelâmcıların anlattığı tarzda âlemin hâdisliği sözünden, ne de Fârâbî'nin dile getirdiği tarzda kıdemden doğan mantıkî bir problemi halletme kaygısıdır. Onu ilgilendiren mesele; muayyen bir inancın, daha doğrusu gezegenlerin tanrısal ve ruhânî niteliklerde olduğu temeline dayanan dinî bir felsefenin savunulması ve teyit edilmesidir* (*FMB*, 142 –vurgular yazara ait).

Mesele burada kalmaz daha ileri bir noktaya taşınır. Ona göre, İbn Sînâ'nın sistemi nübüvvete gereksinim bırakmaz. Daha net bir şekilde söyleyelim, İbn Sînâ sistemi için nübüvvetin bir anlamı yoktur:

> İbn Sînâ, Fârâbî'nin yaptığını yapmamış, felsefi sitemi için peygamberlik düşüncesinden temel bir unsur çıkarmamıştır. Başka bir ifadeyle nübüvvet meselesi, İbn Sînâ'nın, Fârâbî sistemini sunduğu kalıp içinde tamamen gölgede bıraktığı unsurlardan olmuştur. Kısa ve açık söylemek gerekirse nübüvvet; İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesinin temel unsurlarından değildi (*FMB*, 145).

Bu yorum-sa-mayı okuyan bir kimsenin hayretten hayrete düşmemesi elde değildir. Elbette, biz de safdillik edip, 'vay be, biz İbn Sînâ'yı böyle bilmezdik!' demeyeceğiz. İbn Sînâ'yı nasıl tanımışsak, onu öyle tanımamıza kaynaklık eden kaynakları bir kere daha gözler önüne sereceğiz. Başta da belirttiğimiz üzere, İbn Sînâ'nın gök cisimleriyle olan bağı sorunludur. Bu sorunları üzerimize alıp savunmayacağız; ama şunu belirtelim ki, İbn Sînâ'nın malul olduğu hususa diğer filozoflar da duçar olmuşlardır. Câbirî'nin ideolojik kurgusu bir yana bırakılırsa, Fârâbî'yi farklı görmenin bir yolu yoktur. Ne fark eder ki, akleden olmakla hisseden olmak. Burada asıl farkına varılması gereken şey, her iki tarafın da gezegenlere son derece spekülatif yorumlar atfetmiş olmalarıdır. Bizim anlamakta zorlandığımız husus, nübüvvetin entelektüel arka planını derinleştirmedeki mahareti, bütün bir felsefe tarihince onaylanmış olan bir filozofu, tam aksi istikamette yorumlamanın gayesidir. Doğrusu bu konuda daha

fazla bir şey söylemek istemiyoruz. Hatta, bu konudaki külliyata referansta bile bulunmayı zait görmekteyiz.

• Câbirî'nin, İbn Sînâ eleştirisinde odaklandığı bir başka nokta ise, onun ariflerin makamına, kabir ziyaretine dair söylediklerdir. Sözgelimi, Câbirî, İbn Sînâ'nın şu sözlerini sıklıkla alıntılamaktan yorulmaz:

> Sana ariflerden âdetleri altüst ediyormuş gibi görünen haberler ulaştığında bunları hemen yalanlama. Örneğin onlar hakkında şu tür olaylar anlatılabilir: Bir arif halk için su talep etti ve hepsi susuzluklarını giderdiler ... Şifa talep etti de hepsi şifa buldular (...) gibi söz ve haberler işitince hemen karar verme. *Bunları duyduğunda biraz bekle ve sakın acele etme. Çünkü bu gibi olayların tabiatın sırları arasında çeşitli sebepleri vardır.* (...) Gözle nazar etme de bu kabildendir. (...) Bunlar tabiat âleminde üç mebdeden doğan garip işlerdir: Bunların ilki yukarıda zikrettiğimiz nefsi durumdur. İkincisi bedenlerin demir mıknatısının kendine özgü gücüyle diğer metalleri çekme gücü gibi özelliklerinin olmasıdır. (...) *Sakın zeki geçinmek ve avamdan beri olduğunu kanıtlamak için her şeyi inkâra yeltenme.* Bu yanılgı çaresizlikten başka bir şey değildir (İbn Sînâ'dan aktaran Câbirî, *AAO*, 377-378).

Câbirî bu alıntıyı şu biçimde yorumlar: "...[S]*uçlanan tektir, mantık hatta akıl diyebiliriz. Bilimin ve felsefenin nasıl kullanıldığına, bizzat bilim ve felsefeyi tahrip etmek için ne hâllere düşürüldüğüne bir bakılsın!* İbn Sînâcı aklın yürüttüğü kişisel yok etme ameliyesi sadece bilimsel ve felsefî bilinçlerin yoksunluğu neticesinde değil, bilakis ideolojik bilincin yokluğu sebebiyle meydana gelmiştir" (*FMB*, 178 –vya). Câbirî yukarıdaki alıntıyı ve de yorumunu mükerreren zikretmekten büyük bir keyif alır. Zira tam da eleştirmeye odaklandığı bir gediktir bunlar İbn Sînâ'da. Modern bilim çağında, nedenselliğe sarsılmaz bir inançla yetiştirilmiş olan okurun kendisiyle aynı sonuçlara varacağından bir ân bile şüphe duymaz. Hele bir de aşağıdaki alıntı okunduğunda, kanılar kesin yargılara dönüşecektir sanırım.

> Dua ve [kabri] ziyaretten amaç şudur ki; bedenlerinden ayrılmamış ziyaretçi ruhlar, o ziyaretgâh olan öteki ruhlardan bir iyilik elde edebilir, bir menfaat celbedebilir. Yahut bir ezânın ve zararın bertaraf edilmesinde onlardan yardım alabilirler... Şu hâlde akıllara benzedikleri ve onların civarında bulundukları için şu ziyaretgâh ruhlar büyük tesir gücüne sahip olmakta, çeşitli şekil ve durumlarda tam anlamıyla imdada koşabilmektedirler (İbn Sînâ'dan aktaran Câbirî, *FMB*, 137).

Buradan şöyle bir neticeye varılır:

> *İbn Sînâ kasıtlı yahut kasıtsız, İslâm düşüncesinde hurafeye eğilimli karanlık gaybî fikrin en büyük öğreticisi olmuştur. O, astroloji, sihir, tılsım, muska ve ölülerle temasa geçmek gibi irrasyonalizmin tüm çeşitlerini ilim hâline getirdi.* Bu sözde ilimler, onun yalancı Aristo boyasıyla bilimsel felsefî doğal yerini bulacaktır. Bundan daha tehlikelisi, Arap düşüncesini Ortaçağ boyunca bu karanlık yöne çevirmesi, daha etkilisi ise akıl dışı bilimleri Kur'an ayetlerini te'vil

ederken kullanmasıdır. Tabiat öncesi hâllerden bahseden ayetleri öyle karanlık bir ruhânîyetçi anlayışla yorumladı ki Arapların İslâm öncesi dönemde sahip oldukları 'basit gerçekçilik'ten daha geri bir duruma düştü (*FMB*, 178).

Elbette biz, Câbirî'yle eleştirel diyalog adına İbn Sînâ'nın sarf ettiği bu cümlelerdeki yükü sırtlanıp 'o her ne söylemişse doğrudur' deyip onun savunusunu yapacak değiliz. Elbette ki, onun da kendine göre yanlışları olabileceği gibi; günümüz okuru açısından son derece sıkıntılı anlatımları da olabilir. Ancak, bir araştırmacı, nazarını sadece bu boyutlara dikerse, bu durumda filozofumuza haksızlık yapılmış olacağını söylemek de bu çalışmanın amaçlarından biridir. Bir filozofun büyüklüğü ne bu türden ifadelerle yok olur ne de bu ifadelerle büyük filozof olunur. Hele de, bütün bir düşünce mirasının kötürümleşmesi, bu türden alıntılarla açıklanabilir. Pekâlâ mümkündür ki, İbn Sînâ'dan çok daha güzel, akılcı cümleler de aktarılabilirdi. Ayrıca, onun kabir ziyareti ve de başka hususlarda söylediklerini sadece pozitivist bir gözle okumak zorunda değiliz. İbn Sînâ, birtakım manevi hâlleri biraz fazla somut bir biçimde anlatmış da olabilir. O nedenle buradan hareketle, onu, İslam düşüncesindeki rasyonalizmin katili olarak göstermek, çok kaba bir çıkarımdan başka bir şey değildir. Günümüz araştırmacısına düşen, İbn Sînâ'daki açmazlara işaret etmek olduğu kadar, aynı filozofun hangi açılardan, meftunu olunan rasyonalizme katkılarda bulunduğunu göstermektir. Biz şuna da inanmaktayız ki, söz konusu ifadeler, kendi metinsel ve kültürel bağlamları içinde yeniden okunursa daha anlaşılır bir muhteva kazanacaktır. Örneğin, o dönemde sihir ve simya ile anlaşılan şey, gerçekte bugün bilim olarak adlandırılan bir etkinliğin parçasıdır. Çalışmalarının önemli bir kısmını bu konuya ayırmış olan Eliade, modern bilimin, Hermesçi gelenekle mekanik felsefenin birleşmesinden doğduğunu ve bu bilimin görkemli gelişimi içinde Hermesçi mirası reddettiğini ileri sürer. Ona göre, günümüzdeki ilerleme yolundaki birçok konsept simya geleneğine aittir.[17] Bu iddiaları doğrulayacak bir konumda değiliz; ama şurası bir gerçektir ki, gnostisizm olarak adlandırılan gelenek Câbirî'nin düşündüğünden çok daha fazla bilime ve de yeniliğe açıktır.

Endülüs Konsepti

Endülüs, doğu olmayandır. Câbirî'nin çalışmaları ağırlıklı olarak, belli bir Endülüs konsepti geliştirmeye matuftur. Eleştirel çalışmaları incelendiğinde bunu çok rahatlıkla görebiliriz. Fakat burada rahatlığı nasıl anlamalı? O, bir kere metinlerinin başında işe, Endülüs konsepti ile başlamaz. Endülüs bir sonuçtur. O nedenledir ki, başlangıç beyan ile (doğu ile)dir. Aslında, asıl olan Kur'an olduğu için beyan baştadır; dolayısıyla da beyani düşüncenin oluşumu ve bu oluşumun koşullarının yapısal analizleri başta yer alır. Sonra, bu sistemin niçin sistemli bir biçimde yürümediği üzerinde kafa yorulur. Bu esnada sorunun ana kaynağı tayin edildikten sonra, bir kurtuluş reçetesi sunulur. İşte o kurtuluşun adına Endülüs denilir. Elbette, Câbirî gibi bir mütefekkirin, blok hâlinde Endü-

[17] Bkz. Mircea Eliade, *Asya Simyası*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2002, s. 93-95.

lüs'e dönüş gibi bir çağrısı yoktur. Ona göre, Endülüs'e hayat veren ruh yeniden yakalanmalıdır; bu başarıldığında günümüzün sorunlarına yanıt bulabileceğimiz ruh da yakalanmış olacaktır. Peki, Endülüs ruhu nedir?

Endülüs'ün (batı) en temel vasfı doğudan farklı oluşudur. Doğuda her ne varsa Batı'da o yoktur, ya da tersi. Câbirî için can alıcı olan şey, doğudaki siyasal ve kültürel konjoktürün batıda olmayışıdır. Bunun anlamı şudur: Orada beyanı ve burhanı ifsat eden irfan olmadığından, hem beyan hem de burhan kendi doğal mecraları içinde gelişmiştir. Böylece Endülüs'te doğudaki karışıklıktan ari, ayrı/şık bir düşünsel havza oluşmuştur. Câbirî şunları kaydeder:

> *Mağrib ve Endülüs filozofları, doğudaki dostlarının problematiğini harekete geçiren kültürel, siyâsî ve toplumsal etkenlerden âzât olmuşlardır. Onları Fârâbî veya İbn Sînâ tarzında dinin felsefeye sokulmasına yönlendirecek hiçbir sebep ve gerekçe yoktur. Mağrib filozoflarının kafalarındaki temel problem, doğudakinin tam zıd karakterinde olan bir şeydi: Meşrık filozofları toplum ve devletin birliği için düşünce birliğinin gerektiğine inanarak dini felsefeye felsefeyi dine sokmaya uğraştılar. Oysa Mağrip ve Endülüs'te söz konusu sorun; aynı kesinlik ve üslûpla ortaya çıkmadığı için İbn Rüşd gibi filozoflar dini felsefeden ayırmaya, her birini de eşit bir şekilde kurtarmaya, diğerinin tesirinden âzât etmeye çalışacaklardı* (*FMB*, 272; krş. 48, 271, 273 –vya)

Kısaca doğu teolojik bir karakterde iken, batı sekülerdir (*FMB*, 12). Bu temel ayırım nedeniyledir ki, Mağrib'deki felsefi ekolün, doğudaki ekollerden tamamıyla bağımsız olarak değerlendirilmesi gerekir (*FMB*, 245). Ayrıca yukarıdaki alıntıda görmüş olduk ki, Endülüs konsepti aslında İbn Rüşd konseptinden başka bir şey değildir. Ona göre, İbn Rüşd'ün projesi İbn Sinacı çizgiye tamamıyla zıt bir epistemolojik zemin üzerinde durur. İbn Sinacı ve İbn Rüşdcü felsefe geleneği arasında kelimenin tam anlamıyla epistemolojik bir kopuş söz konusudur (*FMB*, 246). İbn Rüşd'ün bu kopuşu, gerçekçi bir rasyonalizmden yola çıkan ile teemmüle (=sırf pasif fikre) dayalı bir tasavvuftan yola çıkan arasında vuku bulan kopmanın ta kendisidir (*FMB*, 289). Câbirî biraz da zorlama biçimde (birçok kere yaptığı üzere), Endülüs'teki filozofların tümünü İbn Rüşd çizgisinde, diğer bir deyişle İbn Sînâ'ya tavır almış olarak gösterir. (*FMB*, 206-207; krş. 47)

Câbirî açısından İbn Rüşdcülük ruhu çağımıza daha uygundur; çünkü, onda, rasyonellik, gerçekçilik, eleştirellik vb. hepsi vardır. Üstüne üstlük, İbn Sinacı ruhtan kopuşu da tam anlamıyla o gerçekleştirebilmiştir (*FMB*, 60). Böyle bir İbn Rüşd tablosunun ardından şöyle bir iç geçirme son derece doğaldır: "İlerleme ve atılım rüzgârları, asırlar boyu defalarca yorumlanarak gelişen Rüşdcü söylemle Avrupa tarafına doğru esti" (*FMB*, 49). Ne yazık, *ne yazık*... Hâlâ ne durmaktayız! Geleceğin felsefi projesi işte:

> O hâlde kültür mirasımızdan süzülüp arta kalan kısım kesinlikle birinci lahzaya [doğuya] ait şeyler olmamalıdır. Çünkü ikinci lahza [Endülüs] tarihi olarak birinciyi geçersiz kılmıştır. Tarih de bunu teyit etmektedir. (...) Avrupalılar ise bizim safdışı kaldığımız tarihi yaşadılar. Çünkü onlar bizden İbn Rüşd'ü alıp onun lahzasını yaşadılar ve hâlâ da böyle yapmaktadırlar. *Fel-*

> *sefi türâsımızdan süzülen, daha doğrusu bizimle beraber çağımızda yaşayabilmeye uygun ve müsait olan lahza, sadece ve sadece İbn Rüdçü lahzadır. (...) Gelin biz de İbn Rüşd'den bu [İbn Sinacı] kopuşu 'alalım', İbn Sînâ'nın meşrıkî ruhundan nihâî bir şekilde kopalım; bu felsefenin keskin bir karşıtı olarak savaşa dalalım* (*FMB*, 56-57 –vurgular orijinal metne ait).

Yukarıdaki paragrafta yer alan düşüncelerin Câbirî'nin külliyatını özetlediğini söylersek abartmış olmayız. Peki, biz doğulular ne yapacağız? Hem paragrafı okuyup hem de bu soruyu sormanın yersizliği açık; ama bizim Câbirî'yle hemfikir olmadığımız da açık. İbn Rüşd'ün büyüklüğüne diyecek bir şeyimiz yok; ama Câbirî'nin sunduğu yol haritasına diyecek çok şeyimiz var. Bir başka çalışmamızda, İbn Sinacı felsefi çizginin (İbn Rüşd'ün süzgecinden geçmiş bir İbn Sînâ'nın her ne demekse) günümüz sorunlarını çözmeye daha aday olduğunu ileri sürmüştük.[18] Şayet Endülüs İbn Rüşd ise, Osmanlı da İbn Sînâ'dır. İdeolojik eğilimini gizlemeyen, aksine ideolojik olmamız gereğinde ısrar eden Câbirî karşısında elbette, İbn Sînâ'dan yanayız. Ama ideolojik olarak değil. (Sakın ola, bu cümleye inanmayın!) Biz, İbn Sînâ'yı reddederek İbn Rüşd'ü alan Câbirî'ye karşıt olarak; 'her ikisi de bizimdir, her ikisini de birlikte alsak ne olur?' sorusunu yanıtlamaktan yanayız.

Sonuç için, "Ya İbn Rüşd ya da İbn Sînâ" yerine, hem eleştirel İbn Rüşdcülük hem de eleştirel İbn Sinacılık

Câbirî, kendisinden yapılan bir çeviri çalışmasında "Türkiye'de, eserleri üzerine yapılacak değerlendirmeleri merak ettiğini" söylemişti. Biz de onun merakı üzere, onunla eleştirel bir diyaloğa girmeye; ondan öğrendiklerimiz olduğu kadar ona söyleyecek şeylerimizin de olduğunu anlatmaya çalıştık. Bu süreçte aşağıdaki neticelere vardık:

Mitten arındırma operasyonuna girişmiş olan Câbirî, bir başka mit yapmakta/yaratmakta olduğunun bilincinde midir? Makale boyunca söylemeye çalıştığımız şeyin tüm özeti budur. Câbirî, ne ölçüde bir özbilince sahiptir? Elbette hepimiz, yaptığımız çalışmalarda bir yapı, bir kurgu üretiriz, bu çalışma da onlardan birisidir. Ama sorun, yapmakta olduğumuz şeydeki kurgusal muhtevanın bilincinde olup olmadığızdır. Üzülerek ifade etmeliyiz ki, Câbirî'de bu türden bir özbilincin, kendini sorgulamanın eksikliğini görmekteyiz. Bize göre, Câbirî'nin yaptığı biçimiyle, basitçe gnostisizm olarak adlandırılabilecek bir miras yoktur. Aynı şekilde, kendisini akıl olarak adlandırıp da kendisine sığınacağımız bir aklın olmadığı gibi... Câbirî, yapısalcı kuşak sonrasında yer alan post-yapısalcılardan fragmanter düşünmesini de öğrenmeliydi; ki onlar, (Câbi-

[18] Recep Alpyağıl, "Dil Oyunları Konseptinden, Meşşailerin Felsefe Din Münasebetine ve Dinsel Hermönetiğe Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırmaya Bir Yol Çıkar mı?"; ayrıca bkz. Cafer S. Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası, *Tezkire*, (2003), sayı: 31-32, s. 157-168.

rî'nin ısrarla benimsediği) mutlak aklın, baskıcı, totaliter bir zihniyete dönüşerek 'ilerleme' hülyasının ölümüne neden olabileceğini, yıkım getirebileceğini bize öğretmişlerdir. Ve yine onlar, bütün putları yıkan Aydınlanma hülyasının gerçekte yeni bir put, akıl putu, yapmakta olduğunu bize göstermişlerdir.

Günümüzde yapılan birçok araştırmadan da öğrendiğimiz üzere, gnostik gelenekle bilimin gelişmesi arasında ilginç bağlar vardır. Bu açıdan, modern fiziğin babası olan Newton'un simya literatürünü ciddiye aldığı, bazı deneylerini bu literatürü dikkate alarak yapmış olduğunu duymak[19] Câbirî'nin yapısalcı sistemini çoook rahatsız ederdi. Ulusal rönesanstan söz eden Câbirî (*FMB*, 7), gnostisizmin rönesansın doğal bir unsuru olduğunu[20] dikkate almamış görünür. Aynı nedenledir ki o, sırf meseleyi İbn Rüşd'e getirme pahasına, İbn Sînâ'nın tıbbına dair en ufak bir cümle bile sarf etmemiştir. Öte yandan, Câbirî'nin gnostisizm olarak adlandırdığı ve de bütünüyle kurtulmak istediği kültürel miras, bugünkü plüralist dünya görüşünde, en fazla kullanılan referans alanı olması son derece ilginçtir. Tüm demeye çalıştığımız şey şudur: Ayrık olarak görülen yapılar, gerçekte birbirleriyle iç içedir, birbirlerinden beslenir ve de son derece karmaşık bir ağ içinde yer alır. İşte, Câbirî'ye hatırlatma uğraşısı verdiğimiz şey de budur. İdeolojik ve yapısalcı modellerin sunduğu şemalar, göründükleri gibi değildir. Şayet, ideolojinin kendisine 'post-ideolojik', yapının kendisine 'yapıbozumcu' bakabilirsek, bu sonucun haklılığının anlaşılabileceği kansındayız.

Yukarıdaki söylenenlere paralel olarak ifade edelim ki: Evet, Endülüs deneyimi oldukça başarılıdır. Hâl böyleyken, günümüz sorunları için oradan bir şeyler öğrenmek için, doğuya saldırmamız mı gerekmektedir? Endülüs'ün yeniliğini ve de güzelliğini doğunun zaafları üzerinden kurmanın anlamını anlayabilmiş değiliz. İbn Rüşd'ün üstadlığına diyecek hiçbir şeyimiz olamaz; fakat, onun büyüklüğünü ve felsefi projesinin sağlamlığını göstermek için mutlak surette İbn Sînâ'yı çürüğe çıkarmak zorunda mıyız? İbn Sînâ'nın düşünce mirasını karalamaksızın da İbn Rüşd'den yararlanamaz mıyız? Acaba, diyorum, İbn Sînâ'nın Suhreverdî üzerinden Fars kültüründeki tezahürüne almaşık olarak Osmanlı'da yaşayan İbn Sinacı çizgiyi dikkate alsak ne olurdu acaba? Endülüs'ün mirası doğunun mirası ile birlikte değerlendirilse, çok daha güzel neticeler elde edemez miyiz? Son sözümüz şudur: Mesele Endülüs'ün (batının) doğuya saldırısı biçimini almamalıydı; zira çıkış yolu, birini alıp diğerini bırakmak kadar basit değil (ya da tersi).

[19] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi III*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yay., İstanbul 2003, s. 287, başka örnekler için bkz. s. 266-267, 279-280.

[20] Bu konuda simya özelinde yapılan bir çalışma için bkz. Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, çev. M. E. Özcan, Kabalcı Yay., İstanbul 2003.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 149-162

'Ben'in 'Öteki'leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü
Çatışma Teolojisinden Uzlaşı Teolojisine

TEMEL YEŞİLYURT
DOÇ.DR., FIRAT Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
tyesilyurt@firat.edu.tr

özet
Bir mümin için din, barış, uyum, sosyal bütünleşme, anlam ve ahlakiliği sağlayan önemli bir yapıtaşıdır. Bu anlamıyla o, hem birey hem de toplum için zihinsel dinginliğin ve toplumsal saadetin önemli bir kaynağıdır. Ancak çağdaş dünyada, dinin bireye ve topluma ilişkin işlevi marjinalleşmiş ve gelinen noktada, önemli bir itibar kaybına uğrayarak, her çeşit çatışmanın başlıca nedeni olarak görülür olmuştur. Bu çatışma, dinin bizatihi kendisinden değil, onun dar, yüzeysel ve inhisarcı yorumundan kaynaklanmaktadır. Bu durumda hakikat anlayışımızı, ya da teolojik paradigmamızı, kendimizin dışındaki bir eylem dünyasına veya başkalarıyla paylaştığımız bir dünyaya yönlendirebiliriz. Bunu gerçekleştirmek, teolojiyi tarihsel ayartmalardan ayıklayarak, daha geniş bir anlam evreniyle ya da ötekiyle ilişkiye geçirmek ve çoğulcu/uzlaştırıcı bir teolojik önermeyle aynı anlama gelecektir.

anahtar kelimeler
Din, Teoloji, Çatışma, Barış, Öteki.

Dinlerin bireyler ve toplumlar için bütünleştirici ve uzlaştırıcı bir işleve sahip olduğu varsayımı, sıradan insanlar kadar sosyologlar tarafından da kabul görmektedir. Bu kabulün temelinde, 'dinin, barış, uyum, sosyal bütünleşme, anlam ve ahlakiliği sağlayan önemli bir yapıtaşı olması' olgusu yatar. Özellikle İbrahimî dinlerin teolojileri, dinî inanç ve ilkelere bağlanmanın, Tanrı'nın kutsamasını yalnızca inanan bireye değil, aynı zamanda bütün olarak topluma da eriştireceğini kabul eder.[1] Bu anlamıyla din, hem birey hem de toplum için zihinsel dinginliğin ve toplumsal saadetin bir nedeni olabilir. Bununla birlikte, çağdaş insanın düşüncesinde, dinîn bireye ve topluma yönelik işlevi marjinalleşmiş ve yalnızca rıza gösteren erginler arasında gerçekleşebilir bir eyleme

[1] Schoenfeld Eugen, "Religion, Class Conlict and Social Justice", *A Future for Religion* (New Paradigms for Social Analysis), ed. William H. Swatos, Sage Publications, London 1993, s. 37.

dönüşmüştür.[2] Gelinen noktada önemli bir itibar kaybına uğrayan din, artık toplumsal barışın ve uzlaşının özünde yer alan bir faktör değil, aksine her çeşit çatışmanın başlıca nedeni olarak görülmektedir.[3]

Toplumda yaşayan fertlerin söylem düzeyinde dışlayıcı bir tutum geliştirmeleri ve onlardan oluşan küçük toplumsal grupların bütünleştirici bir düzlemde birleşememeleri, modern toplumda dine yönelik olumsuz bir yönelimin oluşmasına sebep olmuşutur. Bunun, dinî yaklaşımların bireylerin ufkunu daraltıcı, manevi-psikolojik gelişimlerini kısıtlayıcı bir işlev gördüğü ve onları özgürleştirmek yerine, birtakım inanç ve tecrübelerle bastırdığı düşüncesine iyi bir gerekçe oluşturduğu varsayılmaktadır.[4] Çünkü onun bir başka yansıması, temelde ötekine ve kendisini kuşatan evrene karşı anlayışsız, bencil, kapalı (şeffaf olmayan) ve dar düşünceli medyatik/popüler dindar-insan tipolojisi şeklinde olmaktadır. Bu ise ötekiyle ilişkiler noktasında diğerini özümseyici, yüceltici, erdemli –temelde de imanın öngördüğü– birey yerine, diğerlerine karşı kınayıcı, küçültücü ve dışlayıcı bir insanı örneklendirmektedir. Bir toplumu oluşturan bireyler, çoğu kere aynı dinin temel doktrinlerini benimsemekle birlikte, bu doktrinlerin anlaşılmasına yönelik geliştirilen tutumların ve farklılıkların genellikle inhisarcılığa veya dışlayıcılığa yol açtığı da bir gerçektir. Kişinin dinin temel inançlarını anlamaya çalışırken ürettiği yorumlar, anlam evrenleri ve tanıtlamalar, bazen diğer yorum biçimlerinin yanlışlanmasına ve dolayısıyla bir dışlayıcılığa dönüşebilir. Bu durumda inhisarcı, kendi kabulüne aykırı yaklaşımların farkında olmakla birlikte, kendi anlayış ve yaklaşımlarının doğru olduğunu sürdürebilir. Aslında bunun sadece inanç ve kanaat düzeyinde kalması, toplumsal planda problem çıkarmaz, insanların farklı kabul ve anlam kodlarına ulaşması, bir anlamda entelektüel bir özgürlük anlamına da gelebilir. Ancak, bu söylemin çoğu kere 'öteki'ne göre şekillendirilmesi, ya diğer anlayış biçimlerinin yok sayılmasına ya da köklü bir dışlanmasına yol açacaktır. Bu ise son tahlilde dinin/imanın, bireyin ya da belli bir grubun/teolojik oluşumun otoritesine dayalı özel, sübjektif bir şey oluşunu öneriyor görünüyor.[5] Bunun teme-

[2] Ormerod Neil, *Introducing Contemporary Theologies* (The What and The Who of Theology Today), E.J. Dwyer, Australia 1990, s. 11.

[3] Çünkü dinin tekelciliği sevdiği, güce ve otoriteye teslimiyeti geliştirdiği, bu nedenle de toplumun inanan ve inanmayan bireyleri için çatışmayı ve nefreti körüklediği düşünülmektedir. (Bkz. Eugen, "Religion, Class Conflict and Social Justice", s. 38.) Çatışmanın meydana geldiği bir sosyal ortamda ise, barıştan ve uzlaşıdan söz edebilmek mümkün değildir. (Robert M. Kloss, "Conflict Theory", *The Encyclopedic Dictionary of Sociology*, U.S.A 1991, s. 58).

[4] David Smith, "Secularism, Religion and Spiritual Development", *Journal of Beliefs & Values*, 21 (2000), sayı: 1, s. 30.

[5] Bunun, bünyesinde güçlü evrensel temalar taşıyan İslam'ın 'evrensel din oluş' iddiasına ters düşmesi bir yana, özellikle tektanrılı dinler içerisinde önemli bir belirleyici karakter olan 'aşkınlık' ögesiyle çelişir. Çünkü aşkın bir bakış açısı, son anlamda her çeşit beşerî ve toplumsal kabulün ötelerine uzanır ve hiçbir beşerî oluşumun dogmatikleştirilmesine izin vermez. Bu konudaki tanımlamalar için bkz. Peter Slater, *The Dynamics of Religion* (Meaning and Change in Religious Tradition), Harper &Row Publishers, New York 1978, s. 64-78; Jack, P. Lewis, "Transcendentalism", *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, U.S.A 1988, s. 528.

linde, hem farklı dinsel yaklaşımların bir uzlaşı platformunda bir arada yaşama zorunluluğu ve gittikçe artan, hatta giriftleşen sosyal ilişkileri tanımlama açısından sosyo-kültürel nedenler, hem de birtakım dinî nedenler yer alabilir. Bu dinî nedenler, daha çok soruna pratik bir çerçeve sağlama ve konuya ilişkin teolojik ve doktrinel çözümleri içermektedir.[6] Çağdaş toplumsal yaşam kuramı, farklı inançları ya da inancın farklı yorumlarını taşıyan insanların bir arada yaşadıkları bir 'uzlaşı toplumunu' kaçınılmaz kılar. Zira çağımızın kendini içinde bulduğu postmodern durum, kültürlerin, geleneklerin, ideolojilerin, yaşam tarzlarının veya dil oyunlarının sürekli ve azımsanmayacak çoğulculuğu veya bu çoğulculuğun tanınması veya bilincinde olunması olarak tanımlanır.[7]

Ben ile öteki arasındaki çatışmanın özünde, bir ideolojinin, bireyin veya topluluğun çıkarlarının sosyal sistem içinde diğerine ters düştüğünde veya başka biri tarafından tehdit edildiğinde ortaya çıkan düşmanca bir konum yer alır. Bu nedenle çatışma, rakipleri devre dışı bırakma ve muhalifleri etkisiz kılma amacıyla, güç, statü ve kaynak sağlama iddiası taşıyan değerler üzerindeki mücadeledir.[8] İşte bu bağlamda inanç sistemlerinin, sınıf çıkarlarına dinî doğrulama sağladığı ve bundan dolayı da sınıf çatışmasını destekleyip büyüttüğü düşünülmektedir. Elbette burada, sınıf çıkarlarının dindeki tek çatışma biçimi olduğunu söylemiyorum. İmana ilişkin meselelerde de dinler arasında çatışma mevcuttur. Bu da, bir güç mücadelesinin, yani hakikatin tanımını kontrol altına almaya çalışan din-içi ve dinler-arası mücadelenin bir parçasıdır. Dinî inançları biçimlendirip yorumlayan teologlar da, birey ve sınıfların kendisiyle dünya görüşlerini doğrulayan ve siyasal sistemi meşrulaştıran veya meşruluk krizine ittikleri ideolojileri yaratıp açıklayan bireyler de toplumunun bir parçasıdır. Bununla birlikte, burada geleneksel teoloji tanımının biraz ötesine uzanmak ve onun gerçekliği tanımlama ve anlamlandırma şeklinde belirlenebilecek işlevine bir açılım sağlamak, son olarak da teolojinin tartışma evrenine, imaniçi ve imanlar/dinler arası ilişkileri de açıklayabilecek bir genişlik kazandırmak önemlidir. Bunu gerçekleştirmek, çoğulcu ve katılımcı bir dünyanın önündeki sorunları aşmaya katkı sağlayabilir.[9]

İslam dinî söz konusu olduğunda, bütün geleneksel bilimlerin olduğu kadar, geleneksel ve çağdaş teolojinin de amacı, Kur'an'ın anlaşılmasıdır veya anlaşılır kılınmasıdır. Bu bağlamda kelam daha hususi boyutta "Allah'a inanma"nın anlamı ve beşer için anlaşılabilirliği konusuna yönelmiştir.[10] Hiçbir za-

[6] Şinasi Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnklusivist Yorumu", *Tezkire*, 10 (Nisan/Mayıs 2001), sayı: 20, s. 94.

[7] Daniel J., Adams, "Postmodernizmin Teolojik Anlamı", çev. Temel Yeşilyurt, *FÜİFD.*, 4 (1999), s. 257.

[8] Eugen, "Religion, Class Conflict and Social Justice", s. 38.

[9] Abdulaziz Sachedina, "Islamic Theology of Christian-Muslim Relations", *Journal for Islamic Studies*, 18-19 (1998-1999), s. 2.

[10] Geleneksel teolojinin ana tartışma evreninin büyük ölçüde 'Tanrı' kavramı etrafında odaklanması ve imanın aşkın objesinin yalnızca ve yalnızca Tanrı'yı merkeze alması, teolojinin temelde imanın anlaşılması ve anlamlandırılmasından ibaret oluşunu söylemeye imkân verir. Teolojinin merkez problemi için bkz. Fahruddîn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'aliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhiyye*, tahk.

man asıl amaç 'gelenek-modernite' veya aykırı görüşlerin yok edilmesi sorunu değildir. Bu bağlamda çağdaş teolojinin önemli amaçlarından biri, "temel amaca nasıl ulaşılabileceği" sorusunu gündeme taşımak ve olabildiğince kapsamlı cevaplar bulabilmektir.[11] İslam'da imanın nesnelerini belirleme, Kur'an'ın mutlak otoritesine dayanır; bir başka açıdan bu, bütün beşerî oluşumların (teoloji de dahil) hiçbir rasyonel ve hayalî kurguyu dogmatikleştiremeyeceğini ve bir inanca dönüştüremeyeceğini ima eder. Kur'an'ın genel bütünlüğü, imanın konusunu oluşturan nesneler açısından herhangi bir değişikliğin olmadığını öngörmesine rağmen,[12] her peygamberin tecrübesinde var olan tarihsel eylem alanının değiştiğini de bir hakikat olarak kabul eder. Öyleyse İslam kelamı da, Kur'an'ı anlama ve iddialarını temellendirme amacı konusunda, her nesil ve çağ için onu yeniden yorumlayarak, dinamik yapısını sürdürebilecek bir varoluşsal ve yöntemsel değişikliği gerçekleştirebilecek 'paradigma değişimine' sahip olabilmelidir.[13] Bu paradigma değişimi ise, bireyci, faydacı, hizipçi ve bir '...e göre' mantığına göre gerçekleşen teolojik yorum biçiminden, Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate alan, farklı veya aykırı yorumları da içerebilecek kapsamlı/pluralist yorum tekniğine doğru gerçekleşmelidir. Bu ise herhangi bir teolojik ve toplumsal kabulün sabit ve katı oluşunu önermeyen bir 'açık yapıt' karakteri taşımalıdır. Bu bağlamda geliştirilmesi olası 'çoğulcu hermeneutik', düşünceyi, hakikati ya da geleneği tek taraflı yorumlama tuzağına düşmekten koruyacaktır. Kelamın, temel amaçlardan (*meḳāṣıd*) sapmadan, her çeşit biçimsel ve yöntemsel (*vesā'il*) değişime açık bir disiplin oluşunun sağlanması, modern toplumların yaşamlarında aktüalitesini/işlevselliğini koruyabilmesi açısından kaçınılmaz gibi görünüyor. Bir başka açıdan da onun bir çatışma teolojisi[14] olmaktan çok, uzlaşı teolojisi karakteri taşıması ve tanımladığı insani ilişkiler ağını, çatışmacı bir temele oturtmaması, özelde toplumsal genelde de evrensel barış açısından son derece önemlidir.

İnhisarcı bir hakikat anlayışının ve hakikatin belli bir kabule dayalı olarak mutlaklaştırılıp dogmatikleştirilmesinin yol açtığı 'teolojik çatışma mantığı'nın

Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1987, I. 37; Abdurrahmân b. Ahmed el-Icî, *el-Mevâḳıf fî 'ilmi'l-kelâm*, Beyrut, t.y., s. 7; Sa'duddîn et-Taftâzânî, *Şerḥu'l-meḳāṣıd*, tahk. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut 1989, 173; Seyyid Şerîf el-Curcânî, *Şerḥu'l-mevâḳıf*, Mısır 1907, I. 34

[11] Nadim Macit, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Samsun 2000, s. 35.

[12] Kur'an'ın bu veçhesi, tarih içinde oluşan teolojik oluşumlarda da kendisine yer bulmuştur. Örneğin, Ebû Hanîfe, inanılacak şeyler bakımından, "yerdekiler ile göktekilerin" (insanlar ile meleklerin) imanın birbirine eşit oluşundan söz eder. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıḳhu'l-ekber*, (Aliyyulkârî Şerhiyle birlikte), Beyrut 1984, s. 126.

[13] Bu durumda teolojik hermeneutikte yorum, sürekli genişleyen, gelişen ve değişime açık dinamik bir karakter taşımalı ve hiçbir zaman 'olmuş bitmiş', statikleşmiş dogmatik bir özellik olarak düşünülmemelidir.

[14] Hıristiyanlık bağlamında hem İncil içindeki birtakım metinlerin, hem de dinin temel dogmalarına ilişkin geliştirilen anlatım biçimlerinin şiddeti körükleyecek unsurlar taşıdığı düşünülmüş ve bu nedenle de bir 'şiddet teolojisi'nden söz edilmiştir. Bu konuda kapsamlı bir tartışma için bkz. David R. Blumenthal, "The Violence Of God: Dialogic Fragments", *Cross Currents*, 51 (Summer 2001), sayı: 2; Denny Weaver J., "Violance in Christian Theology", *Cross Currents*, 51 (Summer 2001), sayı: 2.

üretilmesi, teolojik yorumlar düzleminde dışlayıcılığa yol açmaktadır. Hatta Kur'an'ın oldukça dar bir perspektiften yorumlanması veya onu tümüyle harfi harfine (literal) bir yorumlamaya tâbi tutarak dışlayıcılığa yol açan süreci, bir çeşit köktencilik (fundamentalizm) olarak da adlandırabilir.[15] İmanın fundamentalist yorumu, onun büyük ölçüde belli bir anlayış, grup veya mezhebin dar sınırları içine hapsedilmesi[16] veya bir başka anlatımla 'hakikat'in belli bir mezhebin anlayışına indirgenişini öneren inhisarcı tutumdur. Burada bir anlamda belli bir kabulün söz konusudur. Bu mantığın tipik örneğini, Harici iman anlayışı oluşturur. İmanı oldukça dar kapsamda ele alan ve daha çok da işlevsel bir temele oturtan Hariciler, bu düşünceyi benimsemeyen bireyleri ötekileştirmiş veya karşısında savaşılması gereken sapkın düşünceler olarak telakki etmiştir.[17] Ancak, burada söz konusu olan veya belli bir çatışma mantığını desteklediği düşünülen iman, bizatihi imanın kendisi değil, onun belli bir anlaşılma biçimi ve yorumudur.[18] Zira teolojik düzlemde, mezhepsel ayırımlar ve onların öznel kabullerinin toplum düzeyindeki bireysel yönelişleri büyük ölçüde dışlayıcıdır. Çünkü mezhep, kendisi ile ötekiler[19] arasındaki köklü bir ayrıma dayanır. Tek doğruyu bulan, tek kurtuluşa eren veya inancı garantide olan tek mezhep oluş mantığı,[20] ötekileri dışarıda bırakmayı kaçınılmaz kılan bir

[15] Martin Van Bruinessen, "Muslim Fundamentalism: Something to be understood or to be explained away?", *Islam and Chiristian Relations,* 5 (1995), sayı: 2, s. 157.

[16] Burada amacımız, herhangi bir mezhebin temel iman değerlerini anlayış ve açıklayış biçiminin yanlışlığını vurgulamak değildir; aksine hakikatin tek bir mezhebin sınırları içine hasredilemeyecek kadar kapsamlı olduğunu ve bu nedenle tek başına hiçbir kabulün hakikatin tek temsilcisi olma iddiasında olamayacağını belirlemektir.

[17] İmanı mutlak anlamda 'eylem'le ilişkilendiren ve aralarında herhangi bir teorik ayırımı kabul etmeyen Hariciler, amelleri terk eden, farklı düşünen veya kendileri gibi olmayanları 'küfür'le itham etmiş, mallarını ve canlarını helal saymış, bir anlamda din adına 'tedhiş'in ilk öncüleri olmuşlardır. Haricilerin bu düşünceleri için bkz. Eş'ârî, Ebû'l-Hasen, *Maḳālâtu'l-islâmiyyîn,* tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1990, I. 168, 170, 175; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-firaḳ,* tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1990, s. 74, 91; İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-niḥal,* Beyrut 1986, III. 229; Şehristânî, Abdulkerîm b. Muhammed, *el-Milel ve'n-niḥal,* tahk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, t.y., I. 122.

[18] Bu temelde bazıları imanı, zengin, güçlü, yüce, engin, duygulu, sabırlı ve bireyi yaratıcı kılabilecek bir perspektif yüklerken, diğerleri ona yavan, kararsız, gelişmeyi engelleyici, kendilerini dağınık ve dar düşünceli, bencil ve ikiyüzlü kılabilecek bir anlam yükleyebilmektedirler.

[19] Ötekileştirme mekanizmasının bilinçaltında, diğer insanları aşağılama ve kendisini normal olarak tanımlama yatar. 'Ben' bilincini ancak ötekinin aynasında üretebiliyoruz veya ben, öteki-olmayan biçimde içselleştirilmektedir. Doğayla baş başa iken kendimizi öylesine rahat ve keyifli duymamızın nedeni, doğanın bizim hakkımızda bir görüşünün olmamasıdır. Bu konuda bir tartışma için bkz. Jose Ortega Y. Gasset, "Varlığı Tanımlama Denkleminde Benliğe Dalma ve Ötekileşme', *Karizma* (2000), sayı: 3, s. 74.

[20] Bu anlayış İslam geleneği içinde temel dayanağını 'fırka-i nâciye' (kurtuluşa eren tek fırka) tartışması içinde bulmuştur. (Bkz. Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-firaḳ,* s. 3-8). Bu bağlamda ortaya çıkan her itikadi oluşum, 'kurtuluşa erme' tekelini kendi eline almış ve bunun dışındaki yaklaşımları dışlamıştır. Çünkü dinî doğruluk sorunu, bütünüyle hayati bir meseledir (Bu alanda kapsamlı bir tartışma için bkz. Wilfred Cantwell Smith, *Questions of Religious Truth,* London 1967) ve bir grubun belli itikadi anlatımlar içinde kurtuluşuna izin verirken, diğerlerini sapkınlığa mahkûm etmektedir.

yaklaşımdır.[21] Bu yaklaşımın çatışmayı doğuran veçhesi, kendi doğrularını oluştururken her zaman ötekinin yanlışlanmasından hareket eden 'negatif' analojiyi kullanmasındandır. Kendi tezlerini doğrularken düşüncelerinin karakteristik belirleyicilerinden, tutarlılığından, iç mantığından vs. hareket etmek yerine; kendi mantıksal ve sosyal statüsünü, ötekinin/dışımızdakinin davranış ve konumuna göre belirleme söz konusudur.[22] Daima dışlayarak, ekleyerek veya bölerek 'kendi'ni oluşturmak zorunda olan 'ben', ister istemez iyi ve kötü kategorilerinin arasında tercih yaparken veya yapmak zorunda kaldığında, iyiyi kendine alabilmek için, 'ötekini' kötü olarak konumlandırmaktadır.[23] Bu anlamıyla öteki, benliğin oluşum sürecine katkıda bulunan saklı bir referans noktasıdır. Bu durumda toplum, gericiler, ilericiler, maneviyatçılar, maddeciler, bid'atçılar vs. şeklinde sınıflandırılır. Böylesi bir dar-görüşlülükle olguları değerlendiren insanlar, hakikati bilinçli bir akılla değil, ütopik bir zihinle görme eğilimi sergilerler. Bu durum, dinde samimi oluşun/dindarlığın bir ifadesi değil, aksine ötekine karşı önyargının bir göstergesi olabilir. Çünkü dinde bağnazlık ve önyargı durumuna indirgenmiş dindarlığın durumu belirsizdir.[24]

İslam teolojisi, hem gelişme hem de olgunlaşma sürecinde, kendi gelişimini büyük ölçüde ötekinin temelinde oluşturmuştur. Bu bağlamda herhangi bir teolojik kabulün ötekiyle ilişkisi, pozitif bir diyalog temelinde olmaktan çok, çatışma temelinde gelişmiştir.[25] Bu bağlamda herhangi bir teolojik akıl yürütmenin lehinde inşâ edilmeye çalışılan bir temellendirmenin, bir başka teolojik kampın varsayımlarının yanlışlığını tanıtladığı düşünülmektedir.[26] Bu nedenle, teolojinin geleneksel metodolojisi, durumu neticeye bağlamak yerine, yapabileceği en fazla şey, karşı tarafın delillerini çürüterek onda kuşku uyandırmak olmaktadır.[27] Bir başka deyişle, bir teolojik kamp, ötekini saf dışı bırakarak, kendi gerçekliğini garanti altına almaya çalışmaktadır. Çünkü hakikati kontrol etme, aynı zamanda düşüncelerin de kontrolü anlamına gelmektedir. Bu durumda ötekiler, aralarında çok önemli itikadi farklılıklar bulunmamasına rağmen, bir çırpıda 'bid'at ehli' olmakla itham edilebilmektedir.[28] Sufi eğilimli bir

[21] Bruce Steve, *Religion in the Modern World,* New York 1996, s. 79.

[22] A. Julies Ayer, *The Problem of Knowledge,* Penguin Books, England 1990, s. 179, 182.

[23] M. Ali, Kılıçbay, "Negatif Kimlik ya da Ö.ekinin Zıddı Olarak Ben", *Karizma,* (2000), sayı: 3, s. 78.

[24] Cardell K. Jacobson, "Religiosity and Prejudice: An Update and Denominational Analysis", *Review of Religious Research,* 39 (March 1998), sayı: 3, s. 198.

[25] Hick, aynı durumu farklı doğruluk iddiasına sahip değişik dünya dinleri temelinde tartışır ve değişik geleneklerin birbirleriyle ilişkilerinin diyalog temelinde olmaktan çok çatışma temelinde geliştiğini iddia eder. John Hick, *Philosophy of Religion,* Prentice-Hall, New Jersey 1983, s. 107.

[26] Böyle bir kabul içerisinde iman, Tanrı'nın kurtarıcı eylemine dinî bir cevap olarak görülmek yerine, temel olarak teolojik kurguların bir kabulü olarak görülmüştür. Bkz. John Hick, *God and the Universe of Faith,* Oneworld Oxford, England 1993, s. 38.

[27] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma,* çev. A. İhsan Pala-M. Şirin Çıkar, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 199.

[28] Ebû'l-Alâ Afîfî, merkeze Sünni geleneği veya ilk Müslümanların öğretilerini alarak, bunun dışındaki Mutezile, Şia ve pek çok kelami mezhebin bid'atçı mezhepler olarak değerlendirilmesini kabul edilebilirlik açısından oldukça katı bir iddia olarak değerlendirir. Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler,* çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s. 24.

düşünür olan ve Mutezileye reddiye yazdığı söylenen Hâris el-Muhâsibî'yi Ahmed b. Hanbel'in insafsızca eleştirdiği söylenir. İbn Hanbel'in eleştirdiği şey, sapkın doktrinleri reddetmeden önce Muhâsibî'nin onların tam ve ihtimal ki objektif bir anlatımını vermiş olmasıdır.[29] Diğer taraftan bu, temelde aynı doktrinlere farklı açılardan bakan insanların, ötekileştirdiği muhalifinin düşüncelerinin tümüyle görmezlikten gelinmesini öneren ve eleştirmek amacıyla bile olsa tartışılmasını engelleyiciyi ve entelektüelliğe sığmayan bir girişimdi. Belki de çok orijinal ve yapıcı bir işleve sahip düşünce, daha doğma aşamasında ölüme mahkûm edilmekteydi. Ötekini olumsuzlayıcı bu tutum, dogmatik ve ortodoks sistemlerin siperi arkasında, kendilerini muhafaza etme/savunma tarzında ötekinin hiçlenmesiyle sonuçlanan verimsiz bir uğraştır.[30] Çünkü fiilî olarak gelinen noktada tartışma, 'sağırlar diyoloğu'na; yani 'dinleyen'in, rakibinin söylediklerine değil, kendi iç dünyasından gelen sese kulak verdiği, konuşanın ise kendi konuşup kendi işittiği bir tartışmaya dönüşmüş durumdadır.[31]

Düşüncemize tutarlılık ve odak veren bir başat modelin olması önemlidir; ancak, yalnızca bir model olabileceğini varsaymak bir çeşit 'teolojik emperyalizm'e izin verir.[32] Elbette ki bu durum, her birey veya gruba, kendi açıklamasının, kabulünün veya görüşünün doğru, tarihüstü ve ispatlanmış olduğunu iddia etmesine izin verir ve 'ben' adına 'öteki'nin dışta bırakılmasını öngörür. Kendi düşüncesini mutlak doğru, şaşmaz gerçeklik, doğruluğa erişmiş hakikat olarak telakki eden her yaklaşım, indirgemeci, yüzeysel ve dışlayıcıdır. Kendi konumunu, toplumsal statüsünü, dinî anlam evrenini aşırı yüceltme, kutsama, aşkınlaştırma ve aykırı yorumları sapkın ilan etme, indirgemeci, dışlayıcı ve parçalayıcıdır. Böyle bir yaklaşım, Kur'an'ın bütün insanlığı söylem alanına alan, onlara hitap eden, kucaklayan kapsamlı perspektifi değil, aksine dar-düşünceli ideolojik bir konumu benimser. Bir anlamda bunu 'çatışmanın ideolojisi' olarak adlandırmak da mümkündür.[33] Bir yorum sahibinin öteki yorum biçimlerinin yanlışlığı tezini ileri sürebilmesi, ancak kendisininkinin doğru, ötekilerin ise yanlış olduğunu gösteren kesin delillerin bulunuşuyla mümkün olabilir.[34] Bununla birlikte sözü edilen dışlayıcılık, böylesine entelektüel bir girişime değil, büyük ölçüde sosyo-kültürel, psikolojik/savunmacı veya duygusal bir ar-

[29] W. Montgomery Watt, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu* (Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi), çev. Fuat Aydın, İstanbul 2000, s. 59.

[30] Bu sonucu paylaşan düşünürlerden birisi kuşkusuz Hasan Hanefî'dir. Geleneksel kelam yöntemini eleştirel bir gözle tahlil eden Hanefî, özellikle savunmacı ve teslimiyetçi bir forma bürünen kelamın bütünleştirici, yapıcı ve sonuca ulaştırıcı olmaktan çok, dışlayıcı, bölücü ve parçalayıcı olduğunu iddia eder. Çünkü o, ayrılığı körüklemekte, fırkaların birbirine düşürülmesine, bir kısmının diğerini tekfirine, birinin diğerine tahakkümüne neden olmaktadır. Bkz. Hasan Hanefî, *et-Turâs ve't-tecdîd: mine'l-'akîde ilâ's-sevra*, Kâhire, t.y., I. 100-104, 124

[31] Câbîrî, *Yeniden Yapılanma*, s. 18.

[32] Robert H. King, *The Meaning of God*, Fortress Press, Philedelphia 1973, s. 160.

[33] Nadim Macit, "Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İslâmiyât* 2 (1999), sayı:1, s. 121.

[34] David Silver, "Religious Experience and the Facts of Religious Pluralism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 49 (2001), s. 1.

ka plana sahiptir. Bu ise, onların sapık olarak gördükleri kimseleri kınamasıyla veya onlara belki de sonrakilerin kabul etmeyeceği inançlar atfetmesiyle sonuçlanmıştır. Bu da muhalifin doktrinlerinin hoşa gitmeyen biçimde yorumlanmasına yol açarak, onların birer potansiyel tehlike olarak ilan edilmeleri şeklindeki çatışmacı eğilimi güçlendirmiştir.[35]

Geleneksel teolojik yorum veya aşırı yorumun ötekini dışlayıcı bir temelde ele alınmasının düşünsel olarak çatışmacı olduğu doğrudur. Bu bağlamda oluşturulan yorumun temel nitelikleri ve belirlediği anlam evreni, dahası da dinin temel dogmalarına sağladığı rasyonel temeller, büyük ölçüde bir 'karşıtlık teolojisi' mantığında ele alınmaktadır. Geleneksel düşüncede netleşen bu dışlayıcı tutumun, imanın varoluşsal bir unsuru olmadığı ve daha çok, onun yorumuyla ilişkili olduğunu kabul etmek, Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığından hareketle ya da hakikatin evrensel boyutu açısından bu literal yorumlara esneklik kazandırmak ve ötekinin haklılığını da nispeten kabul etmek anlamına gelebilir. Elbette farklı teolojik varsayımların ya da yaklaşımların oluşturduğu entelektüel gerilimin, teolojik düzeyde köklü akidevi farklılıklar temeline oturmadığını, bu nedenle de –dinlerarası diyalog bağlamında Nasr'ın[36] tartıştığı gibi– toplumsal hatta salt söylem düzeyinde de 'aşılamaz engeller' oluşturmadığını ortaya koymak, iyi bir başlangıç noktası olacaktır.

Belli bir dönemin sosyal ve entelektüel tartışmalarına karşı yapılan bireysel ve toplumsal karşı çıkışların teolojik bir biçim kazanması ya da bir anlamda bu değişimin, düşünce gruplarına karşı bir teolojik protestoya dönüşmüş olabilmesi mümkündür. Bu bağlamda, çatışmacı teolojik anlayışın toplumsal düzlemde egemen olması, büyük ölçüde, ihtimal ki dinin veya imanın tarihsel bir yorumundan kaynaklanabilir.[37] Özellikle teolojik bakış açımızı belli bir geleneği kabule, gruba veya teolojik varsayıma göre şekillendirmemizin, büyük ölçüde ötekileriyle iletişim sorununu öne çıkardığı da doğrudur. Bu nedenle geleneğin ya da tarihsel imanın sistematik analizi önem kazanmaktadır.[38] Bu durumda uzlaşımcı bir teoloğun görevi, geleneksel bakış açısını, kabullerini ya da metodolojisini belli ölçüde tarihselliğin körüklediği ayartmalardan temizleyerek kristalize etmek ve onu ötekiler için –hem geleneğin içinde hem de dışında olanlar için– erişilebilir kılmak olacaktır.[39] Bu, her bir oluşumun tek başına otantik anlamın

[35] R. P. Buckley, "The Early Shitee Ghulâh", *Journal of Semitic Studies*, 42 (Autumn 1997), sayı: 2, s. 302.

[36] Nasr, İslam-Hıristiyan diyaloğuna ilişkin tartışmasında, iki köklü gelenek arasında teolojik düzlemde önemli akidevi farklılıklar bulunduğunu ve bu anlamda tam bir diyalog noktasında nihai olarak teologların belirleyebileceği şeyin, çözümden çok çözümsüzlük oluşuna işaret eder. Çünkü son anlamda bu akidevi farklılıklardaki mevcut pürüzlerin aşılamaz oluşunu tespit eder. Bkz. S. Hüseyin Nasr, "Islamic-Chiristian Dialogue: problems and obstacles to be pondered and overcome", *Islam and Christian Relations*, 11 (July 2000), sayı: 2, s. 213-227.

[37] Gerçek mutlak Tanrı olmasına karşılık, çoğu beşerî ve tarihsel girişimin, kendi tarihsel düşünce ve eylem alanını yüceltip kutsadığı ve mutlaklaştırdığı da görülebilmektedir.

[38] Bu durumda, çağdaş bir teoloğun görevi, mümkün olabildiğince sistematik ve eleştirel bir metodoloji geliştirebilmek olmalıdır. (Wolfhart Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology*, T & T Clark Ltd., Edindurg 1991, s. 7).

[39] King, *The Meaning of God*, s. 163.

temsilcisi olduğu şeklindeki mutlakiyetçi yaklaşımı olumsuzlayacak ve Fazlur Rahman'ın anlatımıyla,[40] teolojik düşünce gruplarının belirledikleri anlam evreninin, Kur'an'ın dünya görüşünden ne derece sapmış olduklarını açığa çıkaracak ve yeni teolojik paradigmanın oluşumuna katkı sağlayacaktır. Çünkü problemi eleştirel bir gözle ele alabilmek, söz konusu çatışmacı düşünceyi besleyen sosyal ve siyasal gerçekliğin farkına varma ve düşünceyi olabildiğince nesnel koşullarda oluşturabilmenin önündeki perdeyi aralayabilir.

'Teoloji' olarak tanımladığımız şey, dinin özdeşi değil, din içinde oluşmuş bir alt disiplindir ve her ikisi de din tarafından öncelenmektedir.[41] Bu temelde kelam, düşünce sistemi içinde doğup gelişmiş bir bilimsel iç disiplin olup, ne dogmatik bir formülasyonu ne de dinin olmazsa olmaz bir doktrinini ifade etmektedir. Bir başka deyişle kelam, Kutsal otoritenin (Kur'an) bir özdeşi değil, yorumu ve anlaşılma biçimidir. Daha açık bir anlatımla İslam teolojisi dinin değişmeyen, statik yönünü değil, aksine değişebilen, yenilenen dinamik karakteri olan tarihsel bir disiplini ve tarihsel oluşu nedeniyle de 'zamansal' bir olguyu ifade eder. Bu ise, hiçbir bireysel yorum ve teolojik anlayışın özerklik (otonomluk) ve mutlaklık iddiasında olamayacağını ima eder. Kur'an'ın mutlak doğruluk iddiasını tekeline alması, bütün anlam evrenlerinin beşerî, göreli ve doğru-yanlış seçeneklerine tahsis edilebilme olasılığının gözden uzak tutulmaması anlamına gelir. Bu durumda kendini mutlaklaştıran ve ötekini din-dışı ilan eden yaklaşımlar her zaman bulunabilmesine karşılık, böyle bir tutum dinî olmayacaktır. Bu bağlamda tek bir hakikatin açıklanmasında farklı modellerin, bakış açılarının veya kabullerin olabileceğini kabul etmek, düşüncemize önemli bir enginlik de kazandırabilir veya kronikleşmiş çatışma konumunu aşmamıza katkı da sağlayabilir.

İmana ilişkin herhangi bir anlayışı ve kabulü mutlaklaştırmak veya nihaileştirmek, dogmatizmi, dışlayıcılığı ve fanatizmi doğurur.[42] Bu nedenle, imanın öngördüğü toplumsal davranış modelleri, dogmatik olamaz. İmanın özünde sorgulayıcı bir kıyas mantığı ve entelektüel bir girişim yer aldığından, öngördüğü toplum, kapalı ve dinsel baskıcılığa açık bir toplum değildir. Bir başka açıdan da böyle bir toplumsal model, her çeşit çoğulcu yaklaşımı dışlayan bir görü-

[40] Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık, (Fikri Geleneğin Bir Değişimi)*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s. 269.

[41] William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology*, Edinburgh 1912, s. 1. Bu nedenle her dinin özel teolojilerinin var olduğundan söz edebiliriz. Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık ve İslam kısmen tarihsel, kısmen de mitik olmak üzere kendi teolojilerine sahiptir. Ancak, teolojinin din bilimi olarak tanımlanması, pratik bir değere sahiptir ve teolojinin araştırma alanını sınırlar. Bu anlamda teoloji, dini oluşturan gerçekliklerle ilgilenir

[42] Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York 1957, s. 99-100. Düşüncenin dogmatik formunun veya fanatizmin, toplumu küçük gruplara bölmesi kaçınılmazdır. İtikadi konulara ilişkin anlamları 'mutlaklık' parantezine alan ve âdeta tarihüstü gören kelami ekollerin, ihtilafı hatta çatışmayı beslemelerinin nedeni budur. Çünkü böyle bir yaklaşım, temelde her çeşit çoğulcu yaklaşımı ve eleştirel tahlili dışlar. Bkz. Macit, "Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi...", s. 116-117.

nüm kazanamayacağından da sınırlayıcı değildir. Daha da önemlisi, sahih imanın öngördüğü erdemli toplumun herhangi bir köktenci biçim kazanması, onun gerçek doğasıyla çelişir. Dolayısıyla, teolojik paradigmalardaki çoğulculuk, hem imanın içsel bir gereksinimi hem de tarihsel bir gerçekliktir.[43]

Herhangi bir rasyonel ve beşerî kurgunun kendi içlemi içinde yaşadığı başarıyı mutlaklaştırma, erişemediği alanlardaki gerçekliği şüpheye atacağından,[44] böyle bir kabulün ötekini dışladığı bir tarafa, 'gerçeklik' bilincimiz açısından da indirgemeci olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bizim hakikat anlayışımız mutlak olmayıp, anlayışımızın tarihî şartlarına, anlama eyleminin altında yatan niyetimize, bakış açımıza, dilimize, yorumumuza ve diğer hakikat anlayışlarıyla olan diyaloğumuza bağlıdır.[45] Eğer hakikatin daha kapsamlı anlaşımına ilişkin bilincimizi geliştireceksek ve bu alanda herhangi bir indirgemecilikten uzak kalacaksak, bizim ve ötekilerin katıldığı daha büyük bir söylem alanıyla temas kurmamız zorunludur. Bu durumda 'aşkınlık modeli' olarak adlandırdığımız şey, bu iletişimsizliğin açtığı aralığı kapamanın bir yoludur. Bir söylem alanından alınan kavramlar, bir başkası için kullanılmak üzere uyarlanabilir. Bir başka anlatımla da kendimizi ifade etmek için seçtiğimiz terimleri, ötekinin tanımını içerecek ölçüde genişletebiliriz.[46] Çünkü biz, kendi eylemlerimizin içinde iken, başkalarının eylemlerinin dışında bulunuruz, oysa O (aşkın olan), her eylemin içindedir ve hiçbirisinin dışında değildir. Bu durumda O'nun özgürlüğü, her failin, her açıklama biçiminin özgürlüğünün de temelidir. Öyleyse, hakikati anlayışımız ve düşünsel bilincimizi geliştirmede, bu aşkın perspektifi hesaba katarak, kendimize ve dünyamıza ilişkin sahip olduğumuz değişik kavramları bir araya getirip, onları tek bir anlam çatısı altında birbirine uydurabiliriz. Bir başka açıdan da sonlu anlayış ufkumuza, aşkın bir perspektif kazandırabiliriz. Çünkü dünyada yaşamak, bir zıtlıklar dünyasında yaşamaktır. Bunun üstesinden ancak zıtlıkları aşan bir gerçeklik içinde gelinebilir. İnsanlar, kendi varlık düzlemlerinde çoğu kere zıt ve müsamahasızdır. Bu, hoşgörü ve hoşgörüsüzlüğün yalnızca ahlaki meseleler değil, kozmik bir boyuta sahip oluşunun da nedenidir.[47] Bu nedenle, geleneksel kültürümüzde ahlaki kurallar ile insan birbirinden ayrı düşünülmez. Bu dünyada yaşamak, belli ölçüde uyum ve tamamlayıcılık unsurları var olabilmesine karşılık, bir ikilemler ve zıtlıklar dünyasında yaşamaktır. Bu nedenle tolerans veya toleranssızlık, yalnızca ahlaki seçim veya değerler seçimi değil, aynı zamanda varoluşsal/ontolojik gerçeklik olarak da düşünülmelidir. Çünkü ikilemler, ancak ontolojik hiyerarşi içinde onların üzerinde duran/aşkın bir birlik içinde aşılabilir.

[43] Capra Frifjof, *Kainata Mensup Olmak*, çev. Mücahit Bilici, İstanbul 1996, s. 68.

[44] David Rey Griffin-Smith Huston, *Unutulan Hakikat*, çev. Latif Boyacı, İstanbul 1998, s. 55.

[45] Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloğa (Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 17.

[46] King, *The Meaning of God*, s. 160.

[47] Seyyid Hüseyin Nasr, "Tolerance and Intolerance: Metaphysical Roots –Islam Interpretations", *Iqbal Review*, 37 (April 1996), sayı: 1, s. 3-4.

İslam'ın zıtların karşıtlığı türünden bir karşıtlık ilişkisine girmiş olduğu yegâne taraf, küfür veya Allah'a şirk koşmaktır.[48] Diğer bir anlatımla, dinde toleranssızlık, kötülüğe ve yanlışa karşı ifade edilir ve bu, Kur'an'ın "Hak geldi, bâtıl zail oldu,"[49] şeklindeki anlatımında ifadesini bulur. Işık kendini açığa vurduğunda, karanlık yok olur; çünkü biri diğerinin zıddıdır ve her ikisi de aynı varoluşsal düzlemde yer alamaz. İyilik ve kötülük, ne şekilde açığa çıkarsa çıksın fark etmez, basitçe aynı ontolojik düzlemi paylaşmaz. İyilik her zaman kötünün zıddıdır; çünkü iyi varlığa, kötü ise yokluğa karşılık gelir; gerçekliğin doğası gereği o gerçek olmayanın zıddıdır. Eğer bu inkâr edilirse, bir insan tam da hakikati terk etmiş olacaktır ki, gerçektende modern dünyanın çoğu, hakikat adına bunu yapmakta ve herhangi bir takdir edilir düzeyde toleranssızlığı azaltma yolunda adım atmaksızın, tolerans sunağında hakikati kurban etmektedir.[50] Ötekine toleranssızlığın çağdaş bağlamı, yeni bir boyut kazanmış ve bir anlamda doğru ve iyilik, güzellik ve çirkinlik düzleminde düşünülmüştür. Ancak, bir insan mutlak ile izafi doğruluk arasında ayırım yaptığında, durum oldukça karmaşık bir görünüm kazanır. Öyleyse, aşkın bir hakikat bağlamında bütün nispilikler aşılarak ve zıtlıklar geride bırakılarak 'evrensel barışa' erişilebilir

Bu bağlamda, 'hakikat'in herhangi öznel kabule indirgenemeyen aşkın veçhesi, teolojik bağlamda, 'ben' ve 'öteki' arasında önemli bir birleştirici ilke işlevi görebilir.[51] Böylesine bir uzlaşı teorisi önerisi, çağdaş dünyada çoğulcu yaklaşımlar için yöneltilen 'hakikatin tahribi' itirazından da muaf olacaktır. Çünkü bu yaklaşım, belli bir gerçekliğin çoksesli bir ortamda herhangi bir kesin anlamdan yoksun bırakılışını öneren ve 'silik bir hakikat'le sonuçlanan yaklaşımı değil, belki onun pek çok açıdan, farklı anlam evrenlerinden anlatımını, farklı sosyo-kültürel kodlardan deşifresini, yeni ve engin anlamıyla daha güçlü bir şekilde vurgulanışını ifade eder. Bir başka açıdan da, her anlatımın gerçekliğin bir ifadesi oluşunu kabul eden ve hiçbir bakış açısının onun tek temsilcisi olamayacağını benimseyen bu düşünce, her çeşit dogmatizmi dışlayan, güçlü bir eleştirel tahlil mantığını taşıması yönüyle düşünce açısından dinamik bir güdüleyici olabilir.

Hakikatin keşfinde problemi çözmek, azaltmak veya gerginliği gidermek yerine, onu önemli kılan nokta, hakikatin birbirinden farklı anlaşım tarzlarının bulunabilmesidir. Bu ifade, birbirinden tecrit edilmiş biçimde 'özel oluş'un tanımını sınırlar, zira "Gerçeklik böyle bir sınır kabul etmez." İbn Arabî, hakikati sınırlayan akılcı teologlara karşı, bu noktaları dokrinel bir formülasyonla meydan okur. O, 'bağlılık' eleştirisini iki mümin tanımı ortaya koyarak yapar. Her biri, kendi ayrıcalığını kabul ederek, ötekini dışlarken aslında kendi inancını tanımlar. Her birinin tanrısı, yalnızca kendi inananları için anlam ifade

[48] Câbîrî, *Yeniden Yapılanma*, s. 27.
[49] 17.İsrâ, 81.
[50] Nasr, "Tolerance and Intolerance...", s. 4.
[51] Erich J. Sharpe, *Faith Meets Faith*, Scm Press Ltd., London 1977, s. 73.

eder. Bu iki talihsizliğe neden olur: Ötekinin tanrısının mümine yardımı reddedilmektedir ve artık onun kendi tanrısı ise yardım edemez konuma gelmiştir. Bu, İbn Arabî'nin işaret ettiği gibi, 'akıl ehli'nin arasındaki ihtilafı artırır.[52] Hakikate erişmenin ya da hakikate ilişkin bilincimizin otantik veçhesini, 'ben'in öznel tezahürleri içine hapsederek anlamlandırma, hakikatin nesnel/objektif kriterlerinden arındırılarak dar bir öznellik içine hapsedilmesi ve sübjektifleştirilmesini önerir. Bu durumda, hakikat anlayışımızda bilincimizi, kendi içimize kapanmak yerine, kendimizin dışındaki bir eylem dünyasına, başkalarıyla paylaştığımız bir dünyaya yönlendirebiliriz. Bu yöneliş içinde hakikatin anlaşımına ilişkin beşerî bir açıklama, hiçbir zaman mutlaklık karakteri kazanamaz; zira, şöyle veya böyle yoruma açık olacaktır. Çünkü öznelliğin öne çıktığı bir gerçeklik anlayışında yorumun temeli büyük ölçüde kişisel kalacaktır.

Bu bağlamda 'öteki'yle veya 'farklı olan'la yüzyüze gelmenin yolu, dışlayıcılığın alternatifi olan çoğulcu bir teolojik paradigma geliştirmekle mümkündür. Bu ise herhangi bir doktrinin ya da dinin herhangi bir indirgeme veya alt gruba başvurmaksızın tanımlanmasıyla olacaktır. Bu, Anselm Kyongsuk Min'in 'diyalektik çoğulculuk' adını verdiği şeydir.[53] Elbette bu, her kabulün kendi özelliğini, ortak bir nihai kavramında sınıflayan soyut bir üniversalizm önermek anlamına gelmemelidir. Böyle bir öneri, teolojik bir hipotezin belirleyici herhangi bir özelliğini kabul etmekle birlikte, farklı veya aykırı hipotezlerin de verili özelliğini en yüksek derecede tutabilmeyi de içermelidir. Bu durumda oluşturulması olası yeni teolojik paradigma, yalnızca birinin başkasına saygı için kendine nedenler bulmasını değil, aynı zamanda ötekini kendi kılmadan bunu yapmayı önerir; ki bu, ötekine öteki olarak açık olmak anlamına gelir.[54] Dogmatizmden farklı olarak bu, başkasını bir bütün olarak kendi entelektüel ve teolojik kategorilerine indirgemez. O, kendi iman ve kanaatleriyle ancak ötekinin sürekli ışığı/gölgesi altında, farklı nihai ufukların imkânı içinde, kendi öz bilinciyle –belki de ben ve öteki arasındaki muhtemel gerilimi veya değişim riskini de hesaba katarak– yaşamak olmalıdır. Bu bağlamda böyle çoğulcu bir yaklaşımın amacı, yalnızca ötekini entelektüel anlamda bilmek değil, aynı zamanda, daha önemlisi de, ötekini aynı dini tecrübeyi yaşamış bir bütünün bireyleri olarak takdir etmek anlamına gelebilir. Bu, kendi yaşantımızın sübjektif sınırları içinden dışarı taşmak, kendi hayat tarzımızı, kendi varlığımızı aşarak, başkalarını içten yaşamak, insan dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır.[55] Yaşantının sırrı ve başarısı, kendi dışına çıkma, kendi sübjektif dünyası-

[52] David Emmanuel Singh, "Heart: The Way to Knowing Reality", *The Journal of Henry Merlyn*, 15 (1996), sayı: 1-2, s. 22.

[53] Anselm Kyongsuk Min, "Dialectical Pluralism and Solidarity of Others: Towards a New Paradigm", *Journal of the American Academy of Religion*, 65 (Fall 1997), sayı: 3, s. 588.

[54] Min, "Dialectical Pluralism..", s. 593.

[55] Ahlaki kişilik, kendini ahlaki faillerle ilişki içinde bulduğu bir dünyada yaşar. Bu, kişinin konumunun bir parçasıdır ve yalnızca, bireyin kendi kişiliğinin tam bilincinde olabileceği diğer kişiliklerle olan ilişkisi içinde gerçekleşmektedir. Ahlaki şuur biçiminde biz, bundan dolayı, ben ve

nın dar sınırlarını aşma, benden sana ve bize ulaşmadır. Burada kendi benimin bir başkasına aktarılması, yahut başka bir deyimle, kendi benimiz içinde bir başka benlik meydana getirmemiz ve yaşamamız söz konusudur.[56] Bu ise, ötekileri, onların kendilerini anladıkları perspektiften görebilmek ve onların ufuklarını ve duyarlıklarını yakalayarak, evreni onların perspektifinden görüp tecrübe edebilmeyi ifade eder. Gelinen noktada artık tanımlanması olası yeni teolojik paradigma, çoğulcudur ve öteki ile olan ilişkiyi karşıtlık düzleminde değil, belki 'farklılık' düzleminde ele alabilmeyi önermektedir.

Böyle bir teolojinin diğer bir amacı da, kendimizi diyaloğun ışığı altında dönüştürüp geliştirebilecek şekilde başkalarından öğrenmek olacaktır. Bu bağlamda imanın, teolojinin, benin veya ötekinin yalnızca birbirlerinden değil, belki de seküler kültür ve felsefeden de öğrenebileceği bir şeyleri olmalıdır. Böyle yaparak, yalnızca 'hakikati' araştırmayı hedef alan ve onun altındaki alt kategorileri bu araştırma sürecinde dikkate almayan ve onu evrensel bir çerçeveye yerleştiren bir 'evrensel teoloji'ye erişilebilir. Bir anlamda hiçbir şey, 'ben'i anlamak konusunda başkalarını bilmekten daha fazla yapıcı olmamaktadır. Ben-bilgisi ve başkala bilgisi, karşılıklıdır, birbirine karşıt değildir.[57] Burada idealize edilen ilişki biçimi, birinin ontolojik olarak kendisini başkasıyla aynı kılması değildir. Aksine verilen bir hayat görüşünden, bu hayat görüşünün ait olduğu bağlılığın bulunması, insanın kendinde bulunan bütün imkânların yardımıyla bu bağlılığın yaşanması, kendini bu bağlılığın bütünü içine aktarması ve bütünü duymasıdır.[58] Bir başka anlatımla da, öznelere kendileri için düşünme ve kendisini 'ben' ve 'öteki' için kurma yeteneği vererek, karşılıklı önyargıların önyargıları esenlendirmeyi sağlayabilmektir.[59] Son tahlilde bu, kendi benimizden ötelere gidebilmek, –metafizik düzlemde– başkalarının beni olabilmek ve mutlak ben'de bütünleşmek anlamına gelir.

Teolojinin insana dönük boyutu açısından ben ile öteki arasındaki diyalogda olumlu bir ilişkinin tesisi, kişiselliğimizi ya da kişisel bütünlüğümüzü gerçekleştirebilmenin ve koruyabilmenin de bir yoludur. Bu ise büyük oranda toplumumuzdaki ötekilerle olan kişisel etkileşim ve doğrulamaya bağlı olmaktadır.[60]

başkasının, ayrı tecrübeler olarak değil, aksine bir ahlaki kişilikler dünyasında hazır bulunuş bilinçliliği içindeki hareketlerin birlikte atışına tanıklık ederiz. Aynı açı, Martin Buber'in 'Ben-Sen' (*I-Thou*) felsefesinde de parlak bir biçimde ifade edilir. Buber için 'Ben' her zaman, bir 'sen'in hazır bulunuşu içindeki 'ben'dir. Egonun bilinçliliği, yalnızca bir 'sen'in ahlaki talepleri aracılığıyla doğar. Aynı şekilde Martin Heidegger de varlık ontolojisinde, 'ben-diğer' ilişkisini, insanın dünyada varoluşunun evrensel ve temel belirleyicisi olarak görür. İnsanoğlu, diye yazar o, temelde diğerleriyle birlikte olabilen bir varlıktır. Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Calvin O. Shrag, "Ontology and The Possibility of Religious Knowledge", *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, edited by Ronald E. Santoni, London 1968, s. 205-206.

[56] Kâmuran Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara 1954, s. 29.

[57] King, *The Meaning of God*, s. 74.

[58] Birand, "Dilthey ve Rickert'te..", s. 30.

[59] Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İstanbul 1998, s. 317.

[60] Slater, *The Dynamics of Religion*, s. 113.

Bunu gerçekleştirebilme, aynı zamanda daha geniş dünyalar ve benlerle, daha derin ve kapsamlı bütünle bir çeşit özdeşleşmeyi gerçekleştirmeye bağlı olmaktadır. Bu ise çevremizde olup biten veya sürmekte olan daha geniş ilişkiler ağını görmezlikten değil, aksine dikkate alan bir yaklaşımı kaçınılmaz kılar. Bir başka açıdan da dinî yaşamımız veya Aşkın'la olan kişisel tecrübemiz, aynı tecrübeyi yaşayan diğer bireyler açısından da birer gerçek olduğuna göre, beşerî tecrübenin sürekliliği ve devamlılığı açısından da gereklidir. Çünkü insan, pek çok 'sosyal ben'e sahiptir. Onun fiziksel beni, ampirik araştırmanın nesnesi olabilen maddi yapısıdır. Manevi beni, onun ilgisi, nüktedanlığı, çekiciliği, zekâsı ve beğenisinden oluşur. 'Sosyal ben'i ise, onu toplum içinde konumlandıran ilişkiler ağına göre tanımlanır.[61] Bir başka açıdan da bireyin 'sosyal ben'i, ötekinin değer-biçim formuyla ilgili önemli bir etkileşim alanına sahiptir. Çünkü başkasının bizi yanlış tanımlaması, kişisel ben için bir hayal kırıklığı olarak görülebilir. Bu durumda dinî bir kişilik olarak tanımlanabilmenin önemli bir belirleyicisi, bireyin kendi kaprislerini, saplantılarını ve son tahlilde de 'ben'ini aşması ve kendini ötekini de içeren 'toplumsal ben' veya daha geniş bağlamda onu içinde yaşadığı evrenle ilişkilendiren 'evrensel ben'le birlikte var olabilmesidir. Zira bireyin dinî bir evrende önemli bir düşünce ve anlâm kategorisi olan iman, gerçek mahiyetini son tahlilde birey, evren ve Tanrı arasında tanımlanan sıcak ilişkiler ağı içinde gerçekleştirebilir.

Bu araştırmada son sözü söylemek anlamında diyebiliriz ki, dinî toplulukların ve teolojik hipotezlerin başlıca kaygısı, kendini veya doğrularını, diğer dinî akım ve dinî hareketlerden ayıran unsurlarla tanımlamak veya kendi toplumsal statüsünü, ötekini dışlayarak sahiplenmek olmamalıdır. Zira, eğer durum, bizim farklı seçenekler dizisiyle karşı karşıya geldiğimiz durumsa, hiçbirisi bizim üzerimizde mutlak bir hak talebinde değilse, en iyi cevap, bu farklılığı kucaklamak ve onu mümkün olabildiğince çok perspektiften düşüncemizle birleştirmektir. Bu ise, şeffaf olmayan ve birtakım en azından kendi mantığı içinde de olsa nesnel kriterlere dayanmayan belli basmakalıp yöntemler veya belli bir birey veya grubun kısıtlanmış kabulüne indirgenmiş yaklaşımlardan kaçınmayı ve teoloji yaparken, herhangi bir tutumu yüceltmek değil, bütün tutumları epistemolojik referansları ve tarihsel kökenleri bakımından araştırıp gözden geçirmeyi öngören bir 'uzlaşım/plüralist teolojisi' önermektir. Bu öneri, ötekine karşıt olarak işleyen olumsuzlayıcı teolojinin '...e göreci' gerçeklik anlayışının indirgemeci kıskacına düşmemek ve teolojik kabullerimizi veya inançlarımızı artan şekilde öznellik parantezine almaktan kaçınarak, daha geniş bir toplum desteğinden mahrum bırakmamak ve onları başkalarıyla tartışmanın anlamlı olduğu bir perspektifin her zaman var olduğu anlamına gelecektir.

[61] Slater, *The Dynamics of Religion*, s. 115.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 163-178

Aile Planlaması

MUSTAFA AKMAN
ÖĞRETMEN
mustafaakman64@mynet.com

özet
Aile planlaması, çeşitli sosyal ve sıhhi problemlerden ötürü toplumun hemen her kesimini ilgilendiren önemli bir hususdur. Tarihi çok eskilere dayanan aile planlamasının cahiliye Araplarından da uzun bir geçmişinden bahsedilmektedir. Nitekim risalet döneminde uygulandığı bilinen yöntemler mevcuttur. O dönemde uygulanan doğum kontrol yöntemleri arasında en yaygın olanı azildir. Resulullah halkın bu yöndeki uygulamalarından haberdar olduğu hâlde karşı çıkmamıştır. Onun bu tutumu, takriri sünnet bağlamında değerlendirilmiştir.
Bu çerçeveden İslam'ın, aile planlamasına sıcak baktığı ve modern doğum kontrol yöntemlerinden, döllenmeye engel olma vasfını haiz olanlara cevaz vermiş olduğu; döllenmiş yumurtayı yok etmeye yönelik olanları ise tecviz etmemiş olduğu tespit edilmiştir.

anahtar kelimeler
Aile Planlaması, Doğum Kontrolü, Doğum Kontrol Yöntemleri, Kısırlaştırma, Döllenme ve Halk İnançları.

Fazla sayıda çocuk sahibi olmanın fiziksel ve ruhsal yıpranmaya neden olduğu, özellikle gelir seviyesi düşük ailelerde çocukların bakım ve eğitiminde sorunlar yaşandığı bir gerçektir. Bu nedenle tarihin bilinen eski dönemlerinden beridir buna çözümler düşünülmüş ve çeşitli çareler önerilmiştir. Bu arada kimi zaman ve yerde değişik makul ve gayrı makul yöntemlerin uygulandığı vakidir. Başlangıçta iyi niyetle düşünülen bu ameliye, gerekçelerinin masuniyeti gibi kalmamış, kabul edilemez yöntemlerin cereyan ettiği bir alan hâline gelmiştir.

Sorunlara çözümler üretilmesi gerektiği doğrudur; ancak, burada doğru noktalara doğru şekilde sahip çıkmak, yanlışları başka amaçlar için istismar etmemek ve her şeyden önce sosyal ahlak prensiplerini de dikkate almak gerekmektedir.[1]

Nüfus planlamasıyla ilgili sistemli çalışmaların Malthus'la başladığı kabul edilir. Ancak, onun, yaşadığı dönemde geçerli koşullarda ortaya koyduğu tezlerin değerini yitirdiği de malumdur.

[1] Mustafa Samastı, *Aile Planlaması Sempozyumu Kitabı (A.P.S.K.)*, Hayat Sağlık ve Sosyal Hizmetler Vakfı Bülteni (*H.S.V.B.*), (Kış-Bahar 1998), sayı: 10-11, s. 6.

Doğum Kontrolü

Gebeliği önleme ve bu amaçla bilinen önleyici tedbirlerin tarihi çok eskilere dayanır. Hâliyle cahiliye döneminde de önleme amaçlı bu yöntemler uygulanmakta idi. O dönemde korunma yöntemi olarak azil bilinirdi. Fakat bu, korunma yöntemi olarak bilinen tek tedbir değil sadece en yaygın olanıydı. Zira onların azlin yanında uyguladıkları başka yöntemler de vardı. Mesela kadınların gebe kalmamak için bellerine bağladıkları ve adına *el-ʿuḳare* denilen bir 'muska/tılsım' edindiklerinden bahsedilmektedir.[2] Öte yandan cahiliye Arapları, uzun çöl yolculuklarında devenin gebeliğini önlemek amacıyla da bazı tedbirler almaktaydılar.

Keza İslam öncesinden beridir uygulanmakta olduğu bilinen azil, risalet döneminde de yaygın bir tedbir olarak uygulanmaktaydı. Başka bir ifadeyle, aile planlaması ameliyesi çerçevesinde azil biliniyor ve uygulanıyordu. Esasen 'istersen azil yap' rivayeti Peygamber'in de azli bildiğini gösterir. Bu bağlamda aynı amaçla kullanılan 'rahim içi araçlar'ın tarihi de eskilere dayanır. Bu, hem Arap kadınları hem de Hindistan ve Japon kadınlarınca kullanılmaktaydı.[3]

Farklı yöntemler de kullanılmış olmasına rağmen, korunma çabalarının azil (geri çekme) diye bilinmesinin nedeni, bunun bilinen en eski ve yaygın yöntem olmasındandır.

Azil, eskiden beri biliniyor ve uygulanıyordu. Ancak bunu, bir devlet politikasından mütevellit dayatma sonucu olarak değil, herkes kendi şart ve gerekçelerine göre ferdî bir tedbir olarak uygulamaktaydı. Mesela kişiler bunu, belirlenen bir politika çerçevesinde değil, kendi koşulları gereği cariyelerinde tatbik etmekteydiler. Özetle, bu ameliye 'devlet'i değil, 'şahıslar'ı ilgilendirir. Esasen İslam'a göre devletin genel bir politika olarak aile planlaması yapması veya yaptırması uygun değildir.[4]

1. Azil

Risalet döneminde azil biliniyor ve uygulanıyordu. O dönemde bilinmeyip ancak daha sonraki dönemlerde geliştirilen yöntemler de aynı amaca yönelik oldukları için, zararsız olması şartıyla azille aynı hükümde olmalıdır. Başka bir ifadeyle şayet azil caiz ise, ki öyledir, diğerleri de azle kıyasla caizdir. Zira buradaki amaç, çocuk yapılmasına engel olmaktır. Azil bunu sağlamada meşru olduğuna göre, eski-yeni diğer yöntemlerin tümü de meşru demektir. Çünkü keyfiyet olarak değişik de olsalar diğer yöntemler de azille aynı mesabededir. Şu hâlde bir yöntem, azil gibi geçici bir zamana aitse ve bünye için belirgin bir zarar teşkil etmiyorsa o da –kıyasen– onun gibidir.

[2] Cevâd Alî, *el-Mufaṣṣal fî ta'rîḫi'l-ʿarab*, Beyrut 1970, VI. 750; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿarab*, Beyrut 1990, IV. 591, V. 345.

[3] Ali Kayıkçı, *Evlilik ve Mahremiyetleri*, İstanbul, t.y., s. 109.

[4] Rahmi Yaran, "Doğum Kontrolü" mad., *DİA*, İstanbul 1994, IX. 495.

Ulema, rahim ağzını tıkama yöntemi de dahil olmak üzere yaklaşık yedi asır önce bu yöntemler üzerinde görüş beyan etmiştir. Bu yöntemleri kullanmaya cevaz veren, mekruh ve haram diyenler olduğu gibi mutlak caiz, şartlı caiz ve cevazla mekruh diyenler de olmuştur.[5]

Bu çerçevede azle mazeret teşkil eden illetlerden[6] bahsedilmiştir. Bunlar arasında ise en çok azlin, maddi sebeplerden dolayı yapılıp yapılamayacağı hususu üzerinde durulmuştur. Doğum kontrolüne sevk eden amiller arasında ekonomik sebebi cevaz gerekçesi görenler olduğu gibi görmeyenler de olmuştur. Ancak Resulullah'ın (sav.), risaletle görevlendirildiği coğrafyada cari olan örf ve âdetlere (halk inançları) yönelik tavrının ifadesi olan ilgili nasslardan anlaşıldığı kadarıyla 'korunma' herhangi bir gerekçeye binaen değil, aksine re'sen caizdir.

Peygamber'in çağdaşı olan insanlar, zamanla dejenere etmiş olsalar da, kendilerini ümmet olarak nispet ettikleri İbrahim'den gelme bir din üzere idiler. Zira onlar İbrahim'in hanif dininin yayıldığı bölgenin insanıydı. Ataları kendilerine bu dini öğretmişti. Nitekim yeni risalete de bu gerekçeyle karşı çıkıyor ve temsilcisini, mensubiyet iddiasında oldukları bu dinden çıkmış olmakla itham ediyorlardı. Çünkü onlar hâlâ kendilerini, atalarından tevarüs ettikleri bu din üzere sayıyorlardı.[7]

Bu çerçevede, geneli 'din'den kaynaklanan veya bu dinle biçimlenen bir örfe sahip idiler. Başka bir ifadeyle, bu dinin hemen bütün ilke ve kuralları (ibadetleri) kendilerinde bir örf hâlinde duruyordu.[8] İslam cahiliyenin bu 'İbrahimî örf'ünü kötü âdetlerden ayıklamış; bir kısmını ibka, bir kısmını ıslah ve bir kısmını ise kökten reddetmiştir.[9] Hatta onlar, Müslüman olduktan sonra bile İslam değiştirinceye kadar örf ve âdetleri üzerinde devam ettiler.[10] Ancak bir müdahaleden sonradır ki, üzerinde bulundukları bu âdetlerini ya terk ya da yeni şekliyle icra etmeye başladılar.

O insanlar yaşamlarında yapıp ettiklerinin birçoğunu, ya bu örfün kaynağı olan İbrahim'in hanif dininden alıyorlardı ya da salim fıtratın doğal tezahürü olarak icra ediyorlardı. Hz. Peygamber ise onların bütün bu uygulamalarını risalet sürecinde, ya kabul ediyor ya düzeltiyor ya da değiştiriyordu.[11] Sünnet'in önemli bir türü olan 'takrir'in kapsamına dahil edilebilecek olan 'ibka' çerçe-

[5] Abdullâh et-Tarîkî, *Tanẓīmu'n-nesl*, Riyad 1410, s. 56-60.

[6] Ebû Hâmid Gazâlî, *İhya'u Ulûmi'd-Dîn*, çev. M.A. Müftüoğlu, İstanbul 1981, II. 148; krş. "Doğum Kontrolü" mad., *Şamil İA*, İstanbul 1990, I. 412-413.

[7] Muhammed İbn Habîb, *el-Muhabber*, Beyrut, t.y, s. 156-157, 179 vd.; a.mlf., *el-Munammaḳ*, Beyrut 1985, s. 21-26, 155-156.

[8] Krş. M. Şukrî Alusî, *Bulūğu'l-ereb*, Beyrut t.y., II. 194 vd.

[9] Faruk Aktaş, (Mustafa Akman), *Cehalet Kavramı*, İstanbul 2001, s. 169-170.

[10] İbrahimî Örf hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Akman, "Allah'tan Başkası Adına Kesilenler", *İslâmî Araştırmalar*, 14 (2001), sayı: 3-4, s. 389-404; a.mlf., "Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Adlı Meal-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme", *İslâmî Araştırmalar*, 16 (2003), sayı: 1, s. 144-146; a.mlf., Kitab'a Vâris Olanlar, İstanbul 2004, s. 34-44.

[11] Ali Çelik, "Takriri Sünnet", *Diyanet İlmî Dergi*, 36 (2000), sayı: 2, s. 14-21, 35-36.

vesinde düşünülebilecek azlin, İbrahimî örften kaynaklanma değilse bile, sorun ve sıkıntılara çözüm üretme dürtüsünden kaynaklandığı açıktır. Burada kaynağından çok, ibkasıyla önem arz eden bu icraatı Resulullah, sahabenin uygulaması olarak nehyetmeyip aksine takrir etmiştir. Şayet bu iş haram olsaydı Allah bizzat veya Resulü aracılığıyla kesinlikle haram kılardı.[12] Daha önemlisi, bu takririn herhangi bir illete dayandırılmamış olması ve sadece Allah'ın takdirinin önüne hiçbir şeyin geçemeyeceğinin ifade edilerek bu vesileyle inananların muhtemel yanlış inançlara sapmalarının önlenmesi ve böylece akîdelerini düzeltme yoluna gidilmesidir. Şu hâlde takrir tarzından da anlaşılacağı üzere mubah olan azil için, bu şekilde benimsenmesinden sonra peşinden birtakım gerekçeler yahut şartlar ihdas etmek doğru olmasa gerektir.

Bu bakımdan azil ve benzeri kontraseptif yöntemler için geçerli ve geçersiz şartların sıralanması, konuların birbirine karıştırıldığının ifadesidir. Zira sözgelimi 'zarar' şartı, doğum kontrolünün değil, temel İslami ilkelerin, bütün durum ve tavırları kuşatıcılığı çerçevesinde düşünülmelidir. İşte bu çerçeveden diğer bütün hususlar gibi bu yöntemler de belli bir zarara neden olmamalıdır. Keza geçim sıkıntısı yani dünyevi bir sıkıntıya düşmek, çocukların sıhhat ve terbiyelerinin anormal olmasından korkmak veya ekonomik açıdan sıkıntıda olmak da bir yaşam kesitidir. Böylesi bir sıkıntıdan ötürü, giyim-kuşamına kadar hayatının çeşitli alanlarına kısıtlama getiren bir fert, bu tür kısıtlamalarından dolayı 'rızık korkusu' içinde diye kınanmadığı/kınanamadığı, aksine takdir edildiği gibi bu amaçla çocuk sayısını ayarlama noktasında da kınanmasa gerektir. Nitekim sahabe de cariyelerinde –arka planında muhtemelen, gizli bir nesil necabeti dürtüsü[13] vardıysa da– sonuçta ekonomik gerekçelerle azil yapmakta ve bu tutumlarından dolayı kınanmamaktaydı. Şu hâlde ekonomik gerekçelerle de olsa, planlama yapmak caiz olmalıdır diye düşünüyoruz.[14] Zira Allah'ın rezzak olduğuna inanmak gereği bir yana, bu konuda atıf yapılan ayetlerin böylesi bir durumla ilgisizliği de açıktır. Bir kere Allah'ın rezzaklığı mutlaktır ve bu, hayatın bütün alanlarına şamildir. Tedbirin ise tevekkülün bir şartı olduğu malumdur. Kaldı ki, bir şeyden korunma ile cenin hâline geldikten sonra katl arasındaki fark da apaçıktır. İşte bu ikincisine aslâ cevaz verilemez.

Kuşkusuz cahiliye insanının örneğindeki azil ile günümüzdeki kürtaj ayrıdır; ortada henüz hiçbir şeyin oluşmadığı safhada, yani yumurtanın döllenmesine engel olmaya çalışmak ile döllenmiş yumurtanın, ilerleyen aşaması olarak ceninin aldırılması, yanı bebek katliamında olduğu gibi bir canlının yok edilmesi apayrıdır.

[12] Şevkânî bunu, sahabinin "Kur'an inmeye devam ediyordu" sözünden istinbat ediyor. *Neylu'l-evṭār*, Beyrut, t.y., VI. 222.

[13] Krş. Huseyn el-Hacc, *Ḥadāratu'l-'arab*, Beyrut 1989, s. 74-75, 121-142.

[14] el-Abd Hâlil Ebû İyd,"İslam Hukuku'na Göre Doğum Kontrolü", Çev. Mustafa Akman, *Marife*, 1 (2002), sayı: 3, s. 133-151.

Bilindiği gibi döllenme genelde bir tek spermle olmaktadır. Bu da, menideki milyonlarca spermin her biri ayrı ayrı veya hep birlikte dölleme yapamadığı, dolayısıyla heba olduğu anlamına gelmektedir. Şimdi şayet spermlerin döllemesine mani olunmak suretiyle heba edilmesi uygun değildir, denilerek doğum kontrolüne cevaz verilmeyecekse bu durumda dölleyemeyen spermlerin hesabını vermek güç olmayacak mıdır?

Buna göre planlamanın mutlak olarak mubah olmadığını söyleyen Şeltut'un kanaatinin[15] aksine, doğum kontrolünün takrir edilmiş mubah bir davranış olduğunu düşünüyoruz.

1.1. Azle Cevaz Veren Hadisler

Bilinen doğum kontrol yöntemlerinin ilki ve sonrakilerin esas dayanağı olduğu için, azle dair olan hadis ve rivayetlerin topluca değerlendirilmesi, konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Bu hadisler, zımnen, irade edilmiş yaratılışın engellenemeyeceğini ve buna bağlı olarak Allah'ın iradesine ket vurmanın imkânsız olduğu inancının yerleştirilmesi amacına işaret ediyorsa da, esasen aynı zamanda belirtilen yöntemin uygulanması cevazını da içermektedir. Araştırmacılar bu konuda mervi sekiz ayrı hadise işaret etmektedir. İlgili hadisler *Ṣaḥīḥ-i Muslim*'de şöylece sıralanmaktadır:

> Ebû Sırme: "Ya Ebû Sa'îd! Sen Resulullah'tan (a.s.) bizzat azli zikrederken işittin mi?" diye sordu. Ebû Sa'îd: Evet. Biz Resulullah ile beraber Mustalıkoğullarına gazaya gittik. Neticede birçok Arap güzellerini esir aldık. Kadınlardan ayrı olarak yaşamamız epey uzun sürmüş, kadınlara karşı arzumuz da artmıştı. Fakat bizler, kadınlar üzerinden fazla fidye almağa rağbet ettiğimiz için esir kadınlara yaklaşıp faydalanmayı ve fakat çocuk tutturmamak maksadıyla da azl yapmayı istedik. Lakin Resulullah aramızda iken bunun hükmünü ona sormadan yapmamız olmaz, dedik de bu meseleyi Resulullah'a sorduk. Resulullah da: Azl yapmamanız vacip kılınmamıştır. Allah'ın kıyamet gününe kadar hilkatini yazdığı her bir nefs zaruri olarak meydana gelecektir, buyurdu.[16]
>
> Ebû Sa'îd Hudrî (r.a.) haber verip dedi ki: Biz birçok esirler ele geçirdik ve kadınlarda azl yapıyorduk. Sonra Resulullah'tan (s.) bunun hükmünü sorduk. Resulullah da bize: "Siz hakikaten (bunu) yapar mısınız? Siz hakikaten yapar mısınız? Siz hakikaten yapar mısınız? Kıyamet gününe kadar bu dünyada vücut bulacak her hayat sahibi kurtuluş yok, muhakkak meydana gelecektir," diye cevap verdi.[17]
>
> Ebû Sa'îd Hudrî (r.) şöyle dedi: Resulullah'ın (s.) yanında azl zikrolunmuştu. Resulullah: "(Herhangi biriniz bunu yapmasın, demedi de) herhangi bi-

[15] Mahmud Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, çev. M. Tan, İstanbul 1993, II. 86-87.
[16] Mehmed Sofuoğlu, *Müslim ve Tercümesi*, İstanbul 1969, IV. 351.
[17] Sofuoğlu, *Müslim*, IV. 352.

riniz bunu niçin yapar? Şu hiç şüphesiz ki yaratılması takdir olunmuş her nefsi Allah muhakkak yaratacaktır," buyurdu.[18]

Resulullah'a (s.), azlin hükmü soruldu? Bunun üzerine Resulullah: "Her sudan çocuk hâsıl olmaz. Allah bir şey yaratmayı irade edince onu hiçbir şey (yani ne azl, ne de daha başka bir tedbir) menedemez," buyurdu.[19]

Bir kimse Resulullah'a geldi ve: Benim bir cariyem var ki, o bizim hem hizmetçimiz, hem de suyumuzu taşıyandır. Ben bu cariye ile cinsi münasebet yapıyorum fakat onun hamile kalmasını da istemiyorum dedi. Resulullah (s): Sen istersen o kadından azl yap! Fakat şunda şüphe yok ki, ona takdir edilmiş olan şey muhakkak ona gelecektir buyurdu. Bir müddet geçtikten sonra o adam tekrar Resulullah'a gelip: Cariye gebe oldu dedi. Resulullah da: Kadına takdir edilen şeyin muhakkak ona geleceğini ben sana haber vermiştim, buyurdu.[20]

Bir erkek Peygamber'e: Benim yanımda bir cariyem vardır. Fakat ben cima sırasında ondan azl yapıyorum diyerek bunun hükmünü sordu. Resulullah (s.) da: Bu tedbir, Allah'ın irade ettiği hiçbir şeye asla mani' olamayacaktır, buyurdu. Ravi dedi ki: Bir süre sonra o zat tekrar gelip: Ya Resulallah! Sana, kendisinden bahsetmiş olduğum o cariye gebe oldu dedi. Resulullah da: Ben Allah'ın kulu ve Resulüyüm buyurdu.[21]

Atâ'dan Câbir'in (r.): Kur'an nazil olup dururken biz azl yapıp duruyorduk dediğini tahdis etti. Ravi İshâk şunu ilave etmiştir: Sufyân: Eğer azl nehyedilmiş bir şey olsaydı, Kur'an muhakkak surette bizleri bundan nehyederdi dedi.[22]

Câbir (r.) şöyle dedi: Biz Resulullah (s.) zamanında azl yapıyorduk. Bu fiilimiz Peygamber'e ulaştı, fakat o bizi nehyetmedi.[23]

Bir kimse Resulullah'a (s) geldi ve: Ben karımdan azl yapıyorum dedi. Resulullah ona: Bunu niçin yapıyorsun? diye sordu. O zat: Kadının doğuracağı çocuğun yahut çocuklarının zayıf olmasından korkuyorum dedi. Resulullah: Eğer bu, zarar verici olsaydı Farslar ile Rumlara zarar verirdi buyurdu. Zuheyr kendi rivayetinde: "Eğer bunun için ise azli yapma. Cima' (veya meni) Farslara ve Rumlara zarar vermedi," demiştir.[24]

1.2. Azli Yasaklayan Hadisler

Vehb kızı Cudame el-Esediyye, Resulullah'tan (s.) işitti ki şöyle buyuruyordu: "Emzikli kadınla cima' etmekten nehyetmeği düşünmüştüm. Nihayet

[18] Sofuoğlu, *Müslim*, IV. 354.
[19] Sofuoğlu, *Müslim*, IV. 355.
[20] Sofuoğlu, *Müslim*, IV. 355.
[21] Sofuoğlu, *Müslim*, IV. 356.
[22] Sofuoğlu, *Müslim*, IV. 356.
[23] Sofuoğlu, *Müslim*, IV. 357.
[24] Sofuoğlu, *Müslim*, IV. 360.

> Rumlarla, Farsların bunu yaptıklarını fakat bu fiilin onların çocuklarına zarar vermediğini hatırladım."[25]
>
> Sonra Resulullah'a azilden sordular? "Bu çocuğu diri diri gömmenin hafiyy olanıdır," buyurdu. Ravi Ubeydullâh, Mukrî'den rivayet ettiği kendi hadisinde şunu ziyade etti: O, "Diri diri gömülen kızın hangi suçtan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman" ayetindekidir.[26]

Cudame hadisi olarak bilinen ve aleyhte gibi görünen bu tek hadisin, azilde zevcenin iznini şart koşan hadisler gibi, hadis kritikçilerince, genelde bir şekilde zayıflıkla nitelenmesi[27] bir yana –ki kanaat oluşumu açısından bu dahi yeter bir veri olmakla beraber–, cevazı işaret eden onca hadisin varlığı da bu yöndeki hadisin, ya onlara göre yorumlanmasını ya da bu güçlü hadisler ve genel pratik duruma binaen değerlendirme dışı bırakılmasını gerektirmektedir. Kaldı ki, Cudame bu durumu bir grup insan arasında cereyan etmiş olarak zikretmekte ve fakat bunu yine âdeta kimsenin haberi yokmuş gibi sadece kendisi rivayet etmektedir!

Öte yandan bazı sahabilerde mevcut olan; azlin, 'çocuğu diri diri gömme' olduğu anlayışı, Yahudi kültüründen geçmiş olmalıdır. Zira Yahudilikte azil de dahil, her tür korunma yasaktır.[28] Onların bu düşüncesi, bir şekilde kimi insanları etkilemiş olabilir. Hatta, mevcut uygulama, önce Yahudilere uyularak yasaklanmış ve daha sonra serbest kılınmak suretiyle 'takrir' de edilmiş olabilir.

Diğer bir açıdan "doğurgan kadınlarla evlenin, sizin çokluğunuzla övüneceğim,"[29] anlamında gelen rivayetler, bu rivayetlerin mürsel ve senedce zayıf olmaları[30] nedeniyle değerlendirmeyi gerektirmemekle beraber, faraza, kimilerinin dediği gibi 'toplamı bir asla delalet ediyor'[31] olsa bile, bu hadislerde kemiyetle değil keyfiyetle övünüleceği ifade edilmiş olsa gerektir. Başka bir ifadeyle sıhhatı şüpheli 'çokluğunuzla iftihar ederim', buyruğundaki bu çokluktan kasıt kaliteli çokluktur, sayısal çokluk olmasa gerektir. Esasen risalete inanmışların gayet az olduğu ilk dönemde çoğalmayı teşvik kadar makul bir şey de olamaz. Kaldı ki, böyle bir dönemde Müslümanların nüfuslarının azlığına rağmen, azil olarak bilinen yaygın korunma yöntemine, teşvik edilmemiş ise de, yasak da getirilmemiş, gayet açık bir şekilde serbest bırakılmıştır.[32] Bu da gösteriyor ki, önemli olan eğitilebilmiş nüfusun çokluğudur ve övünç kaynağı da

[25] Sofuoğlu, *Müslim*, IV. 358.
[26] 81. Tekvîr, 8-9; Sofuoğlu, *Müslim*, IV. 359.
[27] *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, Kuveyt 1994, XXX. 81-82; Mohsin Ebrahim, "Aile Planlaması", (*H.S.V.B.* içinde), 124.
[28] Ömer Faruk Harman, "Çocuk Düşürme" mad., *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 363; krş. Ahmed Davudoğlu, *Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1980, VII. 337.
[29] İbrahim Canan, *Hadis Külliyatı*, Ankara 1995, XV. 389.
[30] Abdurra'uf el-Munavî, *Feyḍ'ul-ḳādir*, Beyrut, t.y, III. 242, 269.
[31] Bkz. Şevkânî, *Neyl'ul-evtār*, VI. 118-119.
[32] Bkz. Mehmet Sofuoğlu, *Buhârî ve Tercemesi*, İstanbul 1987, V. 2065, VIII. 3868, XI. 5291.

bu özellikteki çokluk olacaktır. Değilse evlilik teşvik edildiği hâlde durumu müsait olmayanların bu hâlleri düzelinceye kadar beklemelerinin tavsiye edilmiş olması[33] bir çoğalmayı sabote eylemi olarak görülecektir.

Kaldı ki, bu çokluk arzusu, şartları haiz olmayanların hürriyetini bağlayıcı olmasa gerektir. Nitekim bilindiği gibi evlilikten yegâne amaç, çocuk sahibi olmak değildir. Böyle iken kişilerin ailevi hayatlarında sürekli çocuk yapma zorunluluğunda olmaları kendilerini rahatsız edecek ve evlilikten mütevellit ilave faydaları teminde sıkıntıya düşürecektir. Ne var ki, durum öyle olmayıp 'bakıp yetiştirememek'ten dolayı kontrollü davranma faktörü de dahil olmak üzere, kişinin aile planlaması yapmasının kötü görülmediği açıktır.

Nitekim zamanında bir kısım sahabenin iğdiş olma talebine karşın kesin bir ret cevabı verilmiş ve hatta bunu önleme adına mut'a nikâhına bile ruhsat verilmiş[34] iken, azilde böylesi bir aleyhtarlık sergilenmemiş, aksine hemen bütün ilgili hadislerde fertlerin o konudaki (Allah'ın kaza-kaderi) inançlarının düzeltilmesi yoluna gidilmiş, üstelik büyük bir kısmında ise mubahlığına işaret edilmiştir. Bunun yanında Resulullah'ın, emziren kadınla cinsi münasebet konusundaki 'ictihad'ında[35] görüldüğü üzere, mevzuyu biraz da İslam'ın temel ilkelerinden biri olan zarar çerçevesinde ele aldığı açıktır. Şöyle ki, Resulullah bu ictihadında bahsi geçen fiili, vukuu muhtemel zarara binaen yasaklamayı düşünmekte; ancak bu zararın vaki tecrübeyle söz konusu olmadığını görmekte ve dolayısıyla bu yasaklamadan vazgeçmektedir.

Keza Kur'an'ın kınayarak atıf yaptığı cahiliye insanının mev'udesi de işin özünde bir aile planlaması faaliyetidir. Bilindiği gibi onlar, biraz da rızık endişesiyle çocuklarını öldürme cinayetini işlemekteydiler.[36] Burada vücuda gelmiş ve hayatiyeti mevzu bahis bir canlı söz konusu olduğundan, Kur'an bu faaliyete duyarsız kalmamış ve külliyen yasaklamıştır.[37] Böyle iken Kur'an yine de, bu konuyla ilgisi açık olan çocuğun oluşumu öncesi çabalara değinmemiştir. Onun bu tutumu, böylesi faaliyetlerden habersiz olduğunu değil, aksine daha çok bunu kişilerin kendi şartlarına terk ettiğini gösteriyor olsa gerektir.

Azlin aleyhindeki diğer haberlere gelince, bunlardan en önemlisi İbn Ömer'in azle karşı olduğunu belirten rivayettir.[38] Esasen konu, Resulullah'ın geçmişten gelme yaygın bir uygulamayı 'takrir' etmesi olarak benimsendikten sonra böylesi farklı algılayışları yorum sahiplerinin kendilerine terk etmek da-

[33] 24. Nûr, 32-33; Ahmed Naim-Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, Ankara 1982, VI. 255.

[34] Davudoğlu, *Müslim*, VII. 223.

[35] Rivayete göre 'emziren kadınla cinsi münasebet' konusunda Resulullah, bunun çocuğa zarar verebileceği endişesiyle yasaklama getirmek istemiş ve fakat bu durumun Rumlar ve Farslara bir zarar vermediğini görerek vazgeçmiştir. bkz. Davudoğlu, *Müslim*, VII. 344-345.

[36] Bkz. Abdüssamet Bakkaloğlu, *Câhiliyye Dönemi Âile Hukuku*, Mar. Ünv. Sos. Bil. Enst. (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 1995, s. 32-33 (Bakkaloğlu, erkek çocuklarını da öldürdüklerine dikkat çeken müelliflerden bahsetmektedir.).

[37] Bkz. 81. Tekvîr, 8; 6. En'âm, 151; 17. İsrâ', 31.

[38] İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, *Zadu'l-Mead*, çev. M. Erdoğan, İstanbul 1990, V. 248.

ha uygun olacaktır. Ancak, bununla beraber, İbn Ömer'in sadece bu mevzuda değil değişik konulardaki uç yaklaşımlarının varlığı da bilinmektedir. Sözgelimi onun, "caninin tövbesi kabul olmaz" görüşünü cumhur reddetmiştir.[39] Yerleşik uygulamaya rağmen Ehl-i Kitab'ın kadınlarıyla evliliğe karşı[40] olduğu da malumdur. Esasen İbn Ömer buna benzer birçok görüşünde tenkit edilmiştir.[41]

2. Kürtaj

Eskiden çocuğun canlılığına anne karnındaki hareketleriyle karar verilirdi. Bu ise yaklaşık dördüncü ayda anlaşılabiliyordu. Çünkü anne, karnındaki çocuğun hareketlerini genelde dört-dört buçuk aylıkken fark edebilmektedir. Oysa günümüzde bu durum, yaklaşık kırk günde (5-6 hafta) anlaşılabilmektedir. Geçmiş ulema da doğal olarak kendi dönemlerindeki bilgi düzeyi ve bilgilenme tarzından etkilendikleri için, gerek bilimsel yetersizlik gerekse bilgi eksikliği ve yanlış yorumlardan ve biraz da ilgili hadisin etkisinde kalarak bu konuda yanlış kanaatlere varmıştır. Onların bu yanlış kanaatleri, bir iman eğitiminden geçen insanlara kaza-kader inancını öğretme amaçlı hadislerde belirtilen safhalar, sanki ceninin hangi safhada imha edilebileceğini bildirmek için belirtilmiş gibi algılamalarına sebep olmuştur.

Safhalar hakkında verilen bu tür fetvalar, o günkü şartlarda verilmiş fetvalardır. Bu nedenle bahsi geçen fetvaların sorgulanması gerekmektedir. Zira bugün özellikle Hanefilere uyarak 120 gün öncesinde çocuk aldırılabilir veya düşürülebilir fetvasını vermek, işlenecek cinayete iştirak etmek olacaktır. Oysa erken dönemden itibaren fetusa da birtakım sosyal hakların verildiğini görmekteyiz.[42] Bu, onun bağımsız bir dokunulamaz varlığının alameti olduğu gibi ferdî hayatın ilkahla başladığını da gösterir.

Özetle kırk küsur günde ruh verilir diyen hadislerin varlığı doğrudur. Ancak Peygamber, bu ifadeleriyle çocuğu belirtilen dönemlerde öldürebilirsiniz mi demiş oluyor? Aksine hadislerin hepsinin sonunda mukadderattan ve alın yazısının değişip değişmeyeceğinden bahsediliyor olması, bu hadislerin, çocuğun hangi safhada öldürüleceğini/öldürülebileceğini değil, insanın oluşumu ve kaderi; ruhun bedene ne zaman eşlik edeceğini bildirme amaçlı hadisler olduğunu gösterir.

2.1. Kürtajla İlgi Kurulan Hadisler

> Allah bir şey yaratmak istediği zaman, kırk küsur gece geçince, rahim işleri kendisine tevkil edilen bir melek Allah'ın izniyle nutfeyi suretlendirir.[43]

[39] Naim-Miras, *Tecrîd*, XII. 261.
[40] Sofuoğlu, *Buhârî*, XI. 5364.
[41] Bkz. Bedruddîn ez-Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler*, çev. B. Erul, Ankara 2000, s. 47-137.
[42] Hamza Aktan, *İslam Miras Hukuku*, İstanbul 1991, s. 45-46, 73, 201, 207.
[43] Sofuoğlu, *Müslim*, VIII. 118.

> Sizin birinizin (yaratılışının başlangıcında) ana baba maddeleri kırk gün anasının karnında toplanır. Sonra o maddeler o kadar zaman içinde katı bir kan pıhtısı hâlini alır. Sonra yine o kadar zaman içinde bir çiğnem ete tahavvül eder. Sonra (dördüncü tekamül tavrında) bir melek gönderilir de bu melek ona ruh üfürür ve melek dört kelime ile yani rızkını, ecelini, amelini şaki ve said olduğunu yazmakla emrolunur.[44]
>
> Nutfe rahimde kırk yahut kırk beş gece sakin olduktan sonra, melek nutfenin yanına girer.[45]
>
> Nutfenin üzerinden kırk iki gece geçince Allah ona bir melek gönderir.[46]
>
> Nutfe, rahimde kırk gece durur. Sonra üzerine melek iner.[47]

2.2. Kürtajın Hükmü

Yaşayabilme sınırına gelmeden önce gebeliğin sonlanması olarak tarif edilen kürtaj, spermin yumurtayla birleşmesi neticesi başlayan hayatın durdurulmasıdır. Bilindiği gibi gebelik, spermle yumurtanın birleşmesiyle başlar. Buna göre bunların birleşmesi öncesi müdahale, doğum kontrolü olarak mubah; sonrasında ise muayyen bir cana karşı olduğu için ilk ândan itibaren kürtaj (almak/aldırmak) olarak haramdır.

Aşılandığı ândan itibaren oluşan varlık canlıdır. Bu canlıdan yaklaşık olarak kırk günde her şeyi tam bir insan yavrusu meydana gelmektedir. Ona bu dönemde verilen ruh, kendisinden –bir şekilde– ayrıldıktan sonra bile canlılığı devam etmektedir. Çünkü ruh ile canlılık, birbirinden ayrı ve farklı olgulardır.

Geçmiş ulema kürtajı, ruh öncesi ve sonrası bağlamında ele almıştır. Bu tasnifleri, doğal olarak kendi şartlarında ve bilgi seviyeleriyle şekillenmiştir. Ne var ki bu hadisler, bir döneme dair de olsa kürtajı tecviz etmek için irat edilmemiştir.

Mezhepler bu konuda genelde kırk küsur gün öncesi üzerinde durmuşlardır. Zira *Ṣaḥīḥ-i Muslim*'deki diğer hadisler buna işaret etmektedir. Buna göre Hanbeliler, Şafiiler ve hatta genelde tümüyle karşı oldukları hâlde Malikilerden süre tayin edenler kırk gün öncesi dönem üzerinde dururken, Hanefiler genelde yüz yirmi günden öncesine cevaz vermektedirler.[48]

Ancak, ilgili hadis metinleri üzerinde bugün yapılan incelemelerle, hem birbiriyle çelişen farklı ifadeler, hem de ilim ve gerçeklik bakımından tutarsızlıklar tespit edildiğine göre, hadisleri Peygamberimiz'den ilk nakleden ravilerin veya onlardan alanların yanıldıklarını, olduğu gibi nakletmekte hataya düştüklerini söylemek gerekmektedir. Aksi hâlde Resulullah'a, tutarsızlıklar ve gerçeğe uymayan açıklamalar nispet edilmiş olunacaktır ki, onun böylesi izahlardan beri olduğu malumdur.

[44] Sofuoğlu, *Müslim*, VIII. 113-114.
[45] Sofuoğlu, *Müslim*, VIII. 114.
[46] Sofuoğlu, *Müslim*, VIII. 116.
[47] Sofuoğlu, *Müslim*, VIII. 117.
[48] Ahmed Davudoğlu, *İbn-i Âbidîn*, İstanbul 1982, VI. 34.

Esasen çocuğun rahimde geçen hayatının safhaları, Kur'an'da[49] ve hadislerde dıştan bakan birinin göreceği manzaraya göre açıklanmış, bundan insanların ibret almaları, Allah Teâlâ'nın varlık, birlik, irade ve kudretini anlamak için bu eserini de delil olarak kullanmaları istenmiştir. Hadisleri nakleden raviler ise bazı kelimeleri, Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı gibi nakletme konusunda hataya düşmüşlerdir. Hadisler konusunda böyle düşünmemiz ve bu hükme varmamızın sebebi, bu 'hadisler'deki önemli çelişkiler ve bilimsel gerçeğe aykırı açıklamalardır:

a) Ruhun üflenmesine kadar geçen süre için verilen rakamlar 40, 42, 45 ve 120 gün şeklinde değişiktir. Ruhun üflenmesi olayı belli bir süre sonunda olduğuna göre, bu rivayetlerin tamamının doğru kabul edilmesi mümkün değildir.

b) Çocuğun cinsiyetinin yaratıcı tarafından belirlenmesinin kırkıncı günden sonra olduğu açıklaması bilimin ortaya koyduğu gerçeğe aykırıdır; çünkü çocuğun cinsiyeti, hatta bazı kişisel özellikleri aşılanmanın/hamileliğin gerçekleştiği ilk ândan itibaren bellidir, sabittir.[50] Öte yandan saidşaki olmanın bu dönemde tespit edildiği veya olmaya mahkûm kılındığı inancı, Kur'an bütünlüğünde kulların özgür irade sahibi olduğu gerçeğiyle çelişmektedir.

Öte yandan bu yüz yirmi gün hadisinde geçen sürecin diğer hadislerdeki sürecin aynısını ifade ettiğini düşünmek de mümkündür. Zira diğer bütün hadislerde ruhun verilmesi ile kaderin yazılması hep aynı ânda gösterilmektedir. Buna göre belirtilen durum, altı hadiste kırk gün sonrasıdır. Hadislerin sadece birinde ise sanki ayrı evrelerden bahsedilmekte gibidir. Oysa aynı tabiat olayından bahsetmesi hasebiyle ve de diğer hadislerle uyuşması için ondan da yine aynı olaylardan, yani aynı dönemde gelişen olaylardan bahsettiği anlaşılmalıdır. Yani ayrı ayrı kırk gün değil, aynı sürede cereyan eden olayların toplam olarak ifade edildiği tek bir kırk (civarında) gün. Şu hâlde hadis yanlış anlaşılmış demektir. Çünkü gelişimden bahseden bu hadis de, süre olarak aynı dönemde cereyan eden olaylardan bahsetmektedir.

Bu bağlamda "Yeni bir şekil verdik"[51] ifadesi, ruh verdik anlamına gelebilir. Zira ruh kırkından sonra verilir denilmektedir. Bu ise ayetteki döneme de uygun olarak yaklaşık altıncı hafta civarıdır. Nitekim hadisler de bunu göstermektedir.[52]

Bilindiği gibi ruh ile canlılık ayrı şeylerdir. Oluşan bedene ancak belirli bir evreye gelince ruh verilmektedir. Şimdi bu dönemin tayini, velev ki süre itibarıyla tartışmalı olsa bile, ruh üfürülmesi öncesi dönemde fetus'a müdahale hakkını ve-

[49] Mesela bkz. 23. Mü'minûn, 14; ayrıca bkz. 22. Hacc, 5.
[50] Hayrettin Karaman, "Doğum Kontrolü ve Kürtaj", (*H.S.V.B.* içinde) s. 148-149.
[51] 23. Mü'minûn, 13-14.
[52] Mıshal M.D. Facp, "İnsan Yaşamının Başlangıcı", (*H.S.V.B.* içinde), s. 106, 108.

rir mi? Elbette ruh hâli tespitinin ilgililere terk edilmesi gereği bir yana, bunun (ruh üflemenin) zamansal tayininin kürtajla ilgisinin olamayacağı da açıktır.

Yine de ruhun üflenmesinden önceki dönemde oluşan varlığa müdahalenin de azildeki amaca kıyasla kürtaj değil, bir doğum kontrol yöntemi olarak kabul edilmesi gerektiğini; çünkü gerek ayetteki anlatılan çeşitli gelişmelerden sonra "başka bir yaratılışla yarattık" ifadesinin, gerekse ilgili hadislerin ihsasına bağlı olarak ruh üflenmesine kadarki hâlin canlı olsa bile –ki işin özünde birleşme öncesi sperm ve yumurtalar da dahil var olan her şey zaten canlı– ayrı bir durum olduğunu belirtmesi buna müdahalenin mümkün olabileceğini, bu seçeneği tümüyle dışlamanın uygun olmadığını, zira bunun çocuk öldürmek (*mevʾude*) demeye gelmeyeceğini savunan görüşlerin var olduğunu,[53] nitekim cevaz veren geçmiş ulemanın da kendi bilgi çaplarında kanaatlerinin bu yönde olduğunu, çünkü hemen bütün mezheplerin süre tahdidine gitmiş olduklarını kabul etmekle beraber, bunun sadece zaruret olursa olabileceğini hatta böylesi bir durumda her safhada müdahalenin yapılabileceğini düşünüyoruz. Bu zaruret ise, anne adayı için hamileliğin sakınca teşkil etmesi gibi durumlarda saklıdır. Yoksa sözgelimi çocuktaki zihinsel bozukluklar dahi kürtaja cevazı gerektirmez. Zira bunun yine örneğin doğmuş zihinsel özürlüleri de yok etmeye kapı aralayıp aralamayacağını kimse kestiremez. Bu durumdaki bir çocuğu öldürmek mümkün olmadığına göre, yine aynı veya benzer bir özürden dolayı fetusun alınabileceğini düşünmek de yanlış olacaktır.

Sonuç

Birilerinin kendileri için başkaları üzerinde tasarrufta bulunması, üremelerini engellemesi ve bunu da sanki kendilerinin yararı için yapıyormuş gibi lanse etmesi hiç değilse etik açıdan doğru olmasa gerektir. Güç sahipleri (Batı/gelişmiş ülkeler), kendileri için rakip gördükleri toplulukları kontrol edip iktidarlarını korumak adına, bu 'ötekiler'inde durdurmak ve fakat kendilerinde arttırmak çifte standardıyla nüfus planlamasını teşvik etmektedirler. Batılıların "hep başkaları için" şeklindeki bu yaklaşımları[54] neticesi öteki ülkeler de onların is-

[53] Örneğin Sayın H. Döndüren şöyle diyor: Cenin anne karnında uzuvları teşekkül edinceye kadar bir kan pıhtısı hükmündedir. Bu dönem ceninin 1,5-2 aylık oluşuna kadar sürer. Bu dönemde hastalık, çevrenin ahlaksızlığı veya şiddetli yoksulluk gibi özürler bulununca ceninin ilaçla veya başka bir yöntemle düşürülebileceğini yukarıda açıklamıştık (II. 314). Uzuvların teşekkül etmesinden ruh üfleninceye kadar olan dönemde sebepsiz yere ceninin düşürülmesi ise hem caiz değil ve hem de gurre cezasını gerektirir. Sonuç olarak eşlerin çocuk teşekkül ettikten sonrası için çare arayacakları yerde, daha önce tedbir almaları daha uygundur. Ancak bununla birlikte istenmeyen gebelikle karşılaşan, yukarıda belirttiğimiz şartlar gerçekleştiği taktirde ceninin düşürülmesi yoluna gidebilir. Cenin özellikle 1,5-2 aylık dönemde bir kan pıhtısı hükmündedir. *Aile İlmihali*, İstanbul, t.y., II. 317; Bûtî ise diyor ki: "Ulemadan bazısı, azle fetva verirken nutfenin iskatını haram görmüşlerdir. Öyle gözüküyor ki, zoraki olarak kıyastan kaçınmışlar. Ve henüz 'alak' haline gelmemiş olan nutfe'ye nazaran mudga'yı insan zat ve hilkatine daha yakın addetmişlerdir. Bu sebebi anlaşılmaz bir kaçınmadır." Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-Siyre*, çev. A. Nar-O. Aktepe, İstanbul 1992, s. 297-298.

[54] Numan Kurtulmuş, "Nüfus Planlamasının Siyasi Yönü", *(A.P.S.K. içinde)*, s. 25-27.

tekleri doğrultusunda kendi ülkelerinde ülke çapında hem de onların önerdiği yöntemler ve verdikleri direktiflere göre bir nüfus planlamasına gitmektedir.

1990 yılında Dünya Sağlık Örgütü (WHO) Filipinler, Meksika ve Nikaragua gibi birçok ülkede sadece 15-45 yaş arası kadınlar için tetanoza karşı yaygın aşılama kampanyası başlatmıştı. 1994 yılında Human Life International (HLI) Meksika grubu, tetanoz aşılama kampanyasından şüphelenmiş ve tetanoz aşılarının biyokimya incelemesini yaptırmıştı. İncelemenin neticesinde tetanoz aşı şişelerinde human koryonik gonadotropin (hCG) tespit edilmişti. Bu durum tetanoz aşı şişelerine doğum kontrol aşısının karıştırıldığı anlamına gelmekteydi. Bu grubun tespitinden sonra diğer bazı ülkelerce yapılan tetkiklerde de aynı sonuçlar elde edilmesi üzerine bu uygulamaya itirazlar yükselmiş ve başta suçlamayı kabul etmeyen WHO daha sonra bu aşılara 'yanlışlıkla' doğum kontrol aşısının karışmış olabileceğini kabul etmiş ve uygulamaya son vermiştir. Ancak, bu sürede milyonlarca kadına, doğum kontrol maddeleri için iyi bir taşıyıcı özelliğinde olan tetanoz aşısı uygulanmıştır. Hem de hiç haberleri bile olmadan. Zararlarına rağmen bilgilendirmeden kimi yerlerde yapılan bu tür uygulamalar, yine benzer örgütlerin üreterek dağıttığı, aynı zamanda finanse/organize ettiği ve farklı adlar altında değişik ülkelerde çeşitli yaş gruplarına uygulattığı diğer aşı kampanyalarında nelerin döndüğü kuşkusuna sebep olmaktadır.[55]

Doğum kontrolü (kontrasepsiyon) üçüncü dünya ülkelerinde bir devlet politikası olarak uygulanmaktadır. Buralarda ilgili malzeme resmî sağlık kurumlarınca âdeta dayatırcasına bedava dağıtılmaktadır. Temel sağlık gereçlerinin dahi bulunmadığı bu ülkelerin ücra köşelerinde bile doğum kontrol aletleri/merkezleri bulunmaktadır. Buralarda doktorlar, hasta üzerinde tıbbi açıdan gerekli tahkikatı ve akabinde takibi yapmadan, bu aletleri uygulamaktadır. Bunun önemli bir nedeninin imkânsızlık olduğu açıktır. Ancak, bundan daha kötüsü, bazı ülkelerde yetkililer, tabiplerden, hastayı haberdar etmeden veya basit sebeplerle ve yine onları bilgilendirmeden doğum kontrol cihazları takmalarını istemekte, bu doğrultuda yönlendirmektedir. Oysa Batı'nın teşvikiyle güya 'uygulananların iyiliği için' yapılan böylesi bir uygulama Batı'da cereyan etse yer yerinden oynar. Nitekim bu cihazların üreticileri Batı'da çeşitli sebeplerle yüklü tazminatlar ödemektedir. Ne var ki bugüne kadar üçüncü dünya ülkelerinde herhangi bir sebepten kimseye tek bir dolar bile ödedikleri görülmemiştir.

Esasen bu ülkelerde nüfus planlaması, genel bir devlet politikası ve yönlendirmesi hâlinde yapılmasaydı belki de sağlıkçıların bu duruma karşı tavırları daha farklı olacaktı. Sözgelimi gebeliği önleyici haplar çok yaygın ve ucuz bir fiyatla satılmaktadır. Üstelik piyasada çok da güven kazanmış durumdadır. Ne ki sağladığı başarı oranı onu üretenlerin kazancı kadar bile değildir.[56] Aslında hapların, "yumurtanın oluşmasını önlemek" dolayısıyla, "döllenmeye en-

[55] A. İhsan Taşçı, "Nüfus Kontrolünün Arka Planı", (*H.S.V.B.* içinde), s. 50, 56-58.
[56] Ya'kûb ez-Zeyn, *Tanzîm'un-nesl*, Beyrut 1991, s. 270.

gel olmak" şeklindeki özellikleri[57] önemli olmakla beraber, bunların yan etkilerinden yeterince ve de anlaşılır bir şekilde bahsedilmiyor olması, arkasında ilaç firmalarının büyük gelirinin etkisi olsa gerektir. İlginçtir haplar, üçüncü dünya ülkelerinde kayıtsız şartsız satılmasına, gördüğü teşvik ve ihtimama karşın Batı'da kişilere, ancak doktor reçetesi ve sağlık açısından uygunluk raporuyla satılabilmektedir.[58]

Şüphesiz istenmeyen bir gebeliği önlemek için doktora danıştıktan sonra, sahip olduğu etki mekanizmasıyla döllenmeyi engelleyen modern yöntemlerin[59] kullanılması İslami açıdan hiçbir sakınca oluşturmaz. Aksine bu, bazı zamanlar kimi sakıncaları bertaraf için zaruri olmaktadır. Dahası aile planlaması amacıyla kısırlaştırma haram olmasına rağmen, kalıtsal hastalık taşıyanlarda olduğu gibi, kimi zaman kısırlaşma/kısırlaştırma bile zorunlu olabilmektedir.[60]

Öte yandan aile planlaması maddi-manevi kaynakların veya yiyeceğin kıtlığı ile motive oluyorsa bu, çocuk kıyımıyla eşdeğerde görülmemelidir. Bilindiği gibi "geçim endişesi ve yoksulluk sebebiyle çocuklarınızı öldürmeyin"[61] gibi ayetlerdeki yasak, 'doğan çocuklar' için belirtilmiştir. Böylesi ayetlerden, aile planlamasının lanetlendiği sonucu çıkarılamaz.

Zaten doğum kontrolü herhangi bir çocuğu öldürmek demek de değildir. Çünkü daha ortada herhangi bir çocuk yoktur. Değilse üreme prosesi sırasın-

[57] Hüsnü A. Kişnişçi ve diğr., *Temel Kadın Hastalıkları*, Ankara 1996, s. 146-148; ancak, aksi yönde görüşler de vardır. bkz. A. İhsan Taşçı, "Üreme Fonksiyonu", (*H.S.V.B.* içinde), s. 68.

[58] M. Alî el-Bâr, *Taḥdîd'un-nesl*, Kuveyt 1991, s. 284-285.

[59] Bu yöntemler etki mekanizmasına göre (etkisi döllenmeden önceye aitse) kullanılabilir veya (etkisi döllenmiş yumurtaya yönelik ise) kullanılamaz. Buna göre kişiye özel sağlık durumları, bu yöntemlerin başarı oranı ve kullanılma tarzlarından kaynaklanan sorunlardan bağımsız olarak coitus interruptus (azil), laktasyon (emzirme), periyodik yoksunluk veya doğal aile planlaması (takvim hesabı), kondom (prezervatif), vajinal bariyerler, diyafram gibi yöntemler doğrudan doğruya kullanılabilir mubah yöntemlerdir. Döllenme öncesi hormonal etki ile yumurta veya sperm öldürücü özelliğe sahip haplar, iğneler, vajinal spermisitler (sperm öldürücü krem, köpük vs.), supdermal implantlar (deri altı hormonal aletler), cerrahi sterilizasyon (tüplerin bağlanması) ve şayet etki mekanizması döllenmiş yumurtaya yönelik değil de döllenmeye engel olmak şeklinde ise intrauterin (rahim içi) araçlar (spiral) gibi yöntemlerin kullanılması caiz, etkisi döllenmiş yumurtayı yok etmek veya düşük yapmaya neden olan yöntemlerin kullanılması ise caiz değildir. Bu yöntemler için bkz. Jonathan S. Berek, *Novak Jinekoloji*, çev. ed. A. Erk, İstanbul 1996, s. 227-269; Sabiyro Fahûrî, *Tanẓîmu'l-ḥaml*, Beyrut 1990, s. 199-204.

[60] Esasen günümüzde kısırlaştırmanın tanım ve kapsamının yeniden tespitinde fayda vardır. Zira bugüne kadar 'tüplerin bağlanması' (tüp ligasyonu) yöntemi olarak bilinen kısırlığın gerçekte kısırlık olmadığı, bu durumdaki çiftlerin de –hazır şartlarda yüzde yüz değilse bile– geriye dönüşüm (tüplerin bağlantısının yeniden sağlanması) imkânına sahip oldukları, çocuk olmadı ise bu kez 'tüp bebek' yöntemiyle sahip olabildikleri malumdur. Kaldı ki tüpleri bağlı olduğu hâlde gebe kalıp doğum yapan kişilerin varlığı da bilinmektedir. Öte yandan bu yöntemin, formel bir değişiklik olmadığı için "Allah'ın yaratıklarını değiştirecekler," (4. Nisâ', 119) ayetinin kapsamına girmediği de anlaşılmaktadır. Kısırlık belki rahim veya yumurtalıkların veya beyindeki ilgili bölümün aldırılması yoluyla mümkündür. Ancak bu da doğum kontrolü amacıyla değil, sağlık gerekçesiyle düşünülebilecek bir yöntemdir. Not: Makaleye değerlendirmeleriyle katkıda bulunan –tabipler vs.– zevata şükranlarımı sunarım.

[61] 29. Ankebût, 60; 17. İsrâ', 31.

da sadece tek bir spermin ovumu fertilize etmeyi başardığı bilinen bir husustur. Bu durumda, sonuçta ölen diğer spermlerin ölü çocuklar olduğu anlamını çıkarmak gerekecektir.

Öte yandan gücü yetmeyenler beklesinler ve oruç tutsunlar tavsiyesi de, geçim sorumluluğunda zora düşmenin önemli olduğunun ayrı bir işareti olsa gerektir. Zira bu bekleme tavsiyesinde kişinin maddi durumunun dikkate alındığı açıktır.

Bu bağlamda Kur'an, doğum kontrolü hakkında kategorik bir açıklama yapmaz ise de, doğal kontrolü destekler bir eğilimde olduğu izlenimini vermektedir. Zira laktasyonu kabul eder. Bu ise, emzirme müddetince sütün gebeliği önleyici bir işlev görmesi hasebiyle, doğal tedbirlere sıcak baktığı anlamına gelebilir.

Fukaha geçmişte, azle kıyasla çeşitli metodlar üzerinde durmuştur. Bu anlamda İbn Âbidîn'in söyledikleri malumdur. Onun bahsettiği rahmin ağzını kapatma yöntemi modern yöntemlerle âdeta bire bir örtüşmektedir.[62] Ancak, onların kürtaj için önerdikleri sürelerin, ceninin öldürülebilmesiyle ilgisinin olmadığı da açıktır. Zaten dayanak kabul edilen hadislerin hadisçilerce yaratılış ve kader bölümlerinde anlatılmış olması da bunun ifadesi olsa gerektir.

Çocuk üzerinde ebeveyn ve toplumun ortak hakkı bulunduğunu, bu nedenle fertler kendi haklarından fedakârlık etseler bile toplumun hakkından ötürü korunmaya yeltenemeyeceklerini söyleyenler de olmuştur. Böyle olsa bile kişinin, özel durumu gereği korunmaya çalışmasının kendi öncelikli hakkı olması hasebiyle hüküm yine de değişmeyecektir. Esasen evlenenler evliliklerinin akabinde çocuk sahibi olma arzu ve beklentisi içerisinde olurlar. Bu da doğurganlığın esas olduğunu gösterir. Diğer bir ifadeyle kimse gerektirici bir sebep –yahut art bir niyet!– olmadan, durup dururken gebeliği önleyici tedbir almaz. Ancak, zaman ve duruma göre gerektiğinde mubah olan ve kendi yapılarına uygun ilgili bir yönteme başvururlar. Bu ise toplumun hakkını ihlal değil, kendi haklarını koruma ve kullanma tavrıdır. Nihayet aileye "toplumun çocuk üretim fabrikası" gözüyle de bakılamaz.

Azle karşı çıkanlardan kimileri, kendi dönemlerinde bilinen bu yaygın yöntemin özelliği gereği kadının tatmin olma arzusunu dikkate alarak korunma için 'mahzurlu' nitelemesinde bulunmuşlardır. Fakat bugün geliştirilen yöntemler bu sorunu tümüyle giderme özelliğine sahiptir. Şu hâlde mevzu özellikle günümüzde, geçmiş fukahanın kendi şartlarında yaptığı değerlendirmelere dayanarak değil, aksine onların görüşleri de yabana atılmadan daha geniş bir yelpazeden ele alınmalıdır.

Bu bağlamda bugün rahim içi cihazlarının (spiral/RİA), varlığın oluşum sürecine çok kesin bir şekilde nasıl etki ettiği henüz bilinmemektedir. Bu araçların esas olarak döllenmiş yumurta üzerinde etkili olduklarını, yumurtlamaya ve

[62] Davudoğlu, *İbn-i Âbidîn*, VI. 34-35.

döllenmeye engel olmadıklarını, hatta yumurtanın rahim duvarında yuva kurmasına engel olarak erken safhalarda düşüğe neden olabildiklerini, yani döllenmiş yumurtayı öldürüp attığını ifade eden görüşlerin yanında bunların, spermlerin rahme akışını önlediğini ifade eden görüşler de vardır.[63] Buna göre bahsi geçen cihazlar, şayet doğrudan doğruya sperm-yumurta birleşmesine engel olmak gibi bir fonksiyonu icra ediyorlarsa bile, bu kez de zaruret olmadığından 'avret yerinin görülmesi' sebebiyle ayrıca mahzur teşkil etmektedirler. Şu hâlde eğer korunma yöntemi olarak spiraller döllenmiş yumurtaya etki etmek yerine yumurtanın döllenmesine mani oluyorsa ve bunu zevcenin (mütahassıs) kocası yerleştirebiliyorsa, bunları da kullanmakta bir sakınca olmasa gerektir. Ayrıca bunu taktıktan sonra guslün sıhhati açısından çıkarılmasının gerekmediği, keza âdet düzensizliğine sebebiyet verdiği ve fakat bu durumun kullanımına engel oluşturmadığı[64] da bilinmektedir.

Şüphesiz kullanılan yöntemlerin fayda ve zararları da dikkate alınmak durumundadır. Şayet kullanılacak yöntem zararlı değil ve sürekli kullanma amacı içermiyorsa birçok çağdaş âlimin de dediği[65] gibi, uygulamak caizdir. Ama bilinen kesin zararları varsa, örneğin kişiye göre değişen yan etkileri bünye üzerindeki esas etkisinden fazla ve dolayısıyla tahribata yol açıyorsa bu hâliyle normal şartlarda kullanmak uygun olmayacaktır. Çünkü Allah kimseye kendine zarar verme hakkını bahşetmemiştir.

Esasen İslam'ın, şartlara göre gerektiği yerde doğum kontrolü amacıyla yöntemler geliştirilmesine prensip olarak itirazı yoktur. Elbette umumi ve sürekli bir engellemeye karşıdır İslam; ancak özel sağlık koşulları veya aile içi duruma binaen aile planlaması yapılmasına cevaz vermektedir.

Şüphesiz kullanılacak meşru yöntem, bu arayışta olan çiftler ve hekim işbirliğiyle seçilmelidir. Güvenilir doktorun onayını aldıktan sonra, önerilen yöntemi kullanmakta beis yoktur. Başka bir ifadeyle ilişkide ilkahdan önce hamileliği meneden şey caizdir. Zaten geçmişten beridir uygulamada kalıcı yöntemler (kısırlaştırma) yasak ve geçici yöntemler ise serbest olmuştur.

Özetle eşler koruyucu yöntemlerden birine karar verirlerse ve bu yöntem de bünye ve ruhi yapıya bir zarar vermiyorsa ya da şer'î prensip ve ilkelerle çatışmıyorsa, bu yöntemin azle kıyası mümkündür. Ancak bunun nüfusu azaltma amaçlı genel bir karar neticesi olmaması şarttır. Zira bu, Resulullah'tan gelme bir 'takrir'[66] olarak 'mubah' bir davranıştır. Allah'u a'lem.

[63] Bkz. Bâr, *Tahdidu'n-nesl*, s. 263; Taşçı, "Üreme Fonksiyonu", s. 71; Kişnişçi, *Kadın Hastalıkları*, s. 154.

[64] Bkz. İbn Teymiyye, *Fetevâ*, XXXII. 271-272.

[65] Bkz. Ummugulsum el-Hatîb, *Taḥdîd'un-nesl*, es-Suudi 1984, s. 140-143.

[66] Krş. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. S. Tuğ, İstanbul 1980, II. 949, 951, 1127.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 179-184

Bir Mekân Olarak Kutsal Mimarinin Ortaya Çıkışı, Hacc İbadetinin Doğuşu ve İnanç Turizmi Üzerine

EYYÜP AY
YRD.DOÇ.DR., GAZİANTEP Ü. ARKEOLOJİ BÖLÜMÜ
ay@gantep.edu.tr

Dinin tasarımına göre insan, cennette yaratıldıktan ve tekamülünü burada gerçekleştirdikten sonra yeryüzüne indirilmiştir. Bazı İslam bilginleri bu serüveni *hubut* kavramıyla karşılamışlardır (Kur'an 2. Bakara, 36; Şeriati 1999). Batılı filozoflardan da *düşüş* kavramını tercih edenler olmuştur (Carrel 1990; Ellul 1998). Eğer başlangıç böyle ise, insanın yeryüzündeki serüveni ilginç, hatta trajik olmalıdır. Sanırım biz arkeologlar da insanlığın böylesi hüzünlü trajedisini resmeden sahneleri bin yılların tozlu mahzenlerinden gün ışığına çıkaran, onları daha bir görünür kılmaya çalışan bahtsız teknisyenleriz. Zaman zaman en az on bin yaşındaymışım ve insanlığın bu uzun sürgünün dindirilemez hasretine tanıklık etmişim gibi geliyor olması, bundan olsa gerektir. Kendi adıma böylesi büyüleyici bir mesleği icra ediyor olmakla kendimi şanslı addediyorum doğrusu. Şimdi eğer izin verirseniz sizi bir süreliğine büyülemek ve atalarımızın çok uzak anılarına götürerek yaşanılan ânları temaşa ettirmek, bir diğer anlamıyla size rehberlik ederek, bir inanç turuna çıkarmak istiyorum.

M.Ö. 10 binli yıllara, yani üst paleolitik evrenin sonlarına gidildiğinde, insanların doğadaki diğer hayvanlarla birlikte henüz besin peşinde koşturduğu ve toplamı belki de bin kişiyi aşmayan küçük avcı-toplayıcı göçebe gruplardan oluştuğu görülmektedir. Bir kısmı ülkemizde bulunan yakındoğu uygarlıklarının bulguları, eğer bizi yanıltmıyorsa, insanlar bu gayri medeni hâlde iken bile, kovuldukları vatanın hasretini çekmekte, ona dönüşü sağlayacak irade ile ilişki kurma yollarını aramakta idiler. Bunu da açık havada tapınma alanları düzenleyip, kendi boğazlarından kısarak artırdıklarından kanlı veya kansız kurbanlar sunmak süretiyle gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. Sürgünden dönüşün ilk eşiği olarak gördükleri kabir hayatına önem veriyor, yeniden dirilişi sembolize etmek üzere iskeleti, can(lılık) alameti olan kan kırmızısı aşı boyayla boyuyor, ölüleri hocker diye tabir edilen anarahmi pozisyonunda defnediyorlardı. Böylece dünyaya geldikleri bebek masumiyetinde geri dönüyolardı. Hallan Çemi, Kortiktepe,

Çayönü, Göbeklitepe ve Çatalhöyük'te olduğu gibi, insanlığın pek çok ilk yerleşim bölgesinde, insanlar yanlarında öte dünyada kullanmak üzere bu dünyadan gündelik eşya götürüyorlardı (Özkaya, vd. 2002; Özdoğan 1999; Özdoğan, 2000; Hauptmann 1999a; 1999b; Rosenberg 1999; Melleart 1988). Mezara konan bu nesneler, dünyadaki geçici yaşama ilişkin birer anı olarak neden alıkonmuş olmasın diye de düşünüyorum doğrusu. Tıpkı günümüz turistik seyahatlerimizde yaptığımız gibi. Aldığımız hediyelik eşya ya da sevdiklerimizle birlikte yaşadığımız bir âna tanıklık eden bir otel havlusu veya restoran peçetesi gibi.

Anlaşılan bütün bunlar bizim gibi atalarımızın da acısını dindirmeye yetmemiş, soyut olarak tasavvur ettikleri bu kutsal varlıkla ilişkilerini daha bir konuşulur, görünür ve hatta dokunulur kılmak istemişlerdir. Bunun için de ona bir mekân/makam inşâ etmiş, kendilerine komşu yapmışlardır. Sevgili Rilke'nin sık sık kapısını tıklattığı komşu tanrı var ya, işte onun gibi. İnsanlık, Tanrı'yı komşu yapmakla yetinmemiş, kozmik tasavvurunda olduğu gibi, merkezî konumunu vurgulamak için (ikametgâhı olan) tapınağı yerleşim yerinin orta yerine, en yükseğe inşâ ederek hayatın merkezine yerleştirmiştir (Heinrich 1982; Roaf 1996).

M.Ö. 8. binli yıllarda Şanlıurfa'nın Navali Çori ve Göbeklitepe'de açığa çıkarıldığı gibi, insanlar henüz basit kulübelerde yaşıyorken, tanrının evini sütunlar üstünde yükselterek görkemli (kutsal) mekânlar hâline getirmişlerdir (Hauptmann 1999a; 1999b). Tanrı'ya ve onun katındaki öz vatanlarına ilişkin bu tutkuları insanları maceradan maceraya sürüklemiş, nihayet tanrıya biraz daha yakın olmak adına, tanrıya beden/makarr olmak üzere antropomorfik heykeller yontmaya kadar işi vardırmışlardır. Heykelde tecessüm ederek kulların arasına karışan tanrı, yeme içme ve giyinmenin yanı sıra, zamanla seyahet etmeye, komşu memleketleri fethetmeye, hatta diğer tanrıları esir almaya ve onları kendi memleketinde mecburi ikamete tâbi tutmaya başlamıştır. Gerek yolu-yurdu şaşırmak ve dolayısıyla başka memleketleri yurt edinmekle sonuçlanan bazı tanrısal seyahatler, gerekse esir alınma sonucu başka memleketlerde ikamet etmek zorunda bırakılmak suretiyle geri dönemeyen tanrılar, kulları tarafından aranmakta, bulundukları yeni memleketlerinde evde ziyaret edilerek tavaf edilmekte idi. Mitoslar aracılığıyla dilden dile, ilden ile dolaşan tanrılar, bazen çeşitli bahanelerle kullarına küsüp, terki diyar eyliyor, bazen de yeni bir halkın davetine icabet ederek bulundukları memleketten hicret ediyorlardı. Göçlerin yanı sıra bütün bu tanrısal seyahatler ortak tanrıların çoğalmasına, aynı tanrının farklı adlar altında geniş coğrafyalarda etkinlik sağlamasına yarıyordu. Günümüz tarikat şeyhlerine gösterilen ilgi gibi, eski çağ tanırları da zamanla şöhret olmuş, olağanüstü maharetleriyle insanların kalplerinde taht kurmuşlardı. Durum böyle olunca tanrıların yanı sıra insanlar da kutsal seyahatlar yapmaya başlamış, zamanla bunu belirli bir takvime bağlayarak 'Akitu' denilen bayram günlerinde peryodik hacc ziyaretlerine dönüştürmüşlerdir (Landsberger 1945; Campbell 1993; Hooke 1993; Eliade 1994; Kramer 1999; Ünal 1999; Karauğuz 2001).

Tanrı kapısı anlamına gelen 'Bab-il', tanrıların kozmik seyahetlerinin hareket noktası olduğu gibi, yeryüzüne dönüşlerinin de ilk menzili kabul ediliyordu. Su-

mer-Akad mitolojisine göre tanrılar, bu kentten yeryüzüne dağılırlardı. Tevrat'ın bildirimine bakılırsa, insanlık da buradan yeryüzüne dağıtıldı. Basamaklı kule biçiminde inşâ edilen 'Zikurrat'lar, tanrıların seyahatlarinin haraket noktası, 'E-KUR' diye adlandırılan kozmik tesisin yeryüzündeki birer yansımasıydı. Bu bağlamda Babilliler birçok alanda olduğu gibi 'inanç turizmi'nin de ilk öncüleriydi. Akitu'da Babil kenti, bugünün Mekke'si gibi hacc ibadetine/şenliklerine ev sahipliği yapıyor, Sumer ve Akad ülkesinin dört bir yanından gelen hacıları cömertçe ağırlıyordu. Tanrıya (heykeline) en güzel kıyafetleri giydiriliyor, yağlar, kokular sürülerek bir tahtırevana oturtuluyor ve protokol yolu boyunca omuzlarda taşınıyordu. Sadece bayram gününde tanrıyla karşılaşma imkânı bulabilen sıradan kullar kutsal güzergâh boyunca diziliyor, tanrıya bağlılıkta bulunmak, dua etmek ve ona dokunmak için birbirileriyle yarışıyor, izdihama neden oluyorlardı. Ancak, günümüzde olduğu gibi birbirlerini ezerek öldürmüyorlardı.

Kent ya da ülke halkını tanrı(lar) adına yönetmek için panteondaki herhangi bir tanrıdan meşruiyet alan Ensi/Bey ya da Lugal/Kral, zamanla tanrılara öykünmüş, önce ölümden sonra daha sonra da hayattayken tanrılaş(tırıl)mıştır. Bunun bir göstergesi olarak antik literatürde kralların ölümü, "Kral öldü" yerine "Kral, Tanrı oldu" ifadesiyle karşılanmıştır. Kral bu dünyayı tanrılaşarak terk edince, diğer tanrılara olduğu gibi kendisine de tapınak olarak anıt-mezar inşâ edilmeye ve kutsal Genius'una kurban sunulmaya başlanmıştır. Mısır'da ve Hititlerde görüldüğü gibi birçok uygarlıkta, tapınakta ayinleri düzenleyen rahiplerin ve ailelerinin temel ihtiyaçlarını ve tapınağın sair giderlerini karşılamak için bağ, bahçe, ağıllarıyla birlikte büyük ve küçük baş hayvan sürüleri oldukça geniş bir arazi üzerinde Kral veya Firavun tapınağına (*mausoleieon*), 'vakfedilmiştir'. Bu yapı kompleksleri zamanla manastır-tekke/türbe-zaviye gibi yapılara temel oluşturmuş, eski çağın ölümlü tanrıları da aziz-şeyh gibi semavi formlara bürünerek, arzu ettikleri gibi günümüze kadar yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Görüldüğü gibi insan kökenli ikinci kuşak tanrıların kutsal mekânlarının da ortaya çıkmasıyla birlikte dinî mimari tekamül etmiş ve insanlığın kutsal mirası içindeki saygın yerini alarak turistik bir meta hüviyetini kazanmıştır (Ünal 1999; Ay 1996; Ay 2002).

Semavi dinlerin egemen olduğu ortaçağlarda, doğuştan bahtsız ve Tanrı'nın katından kovulmuş bir mahluk olan insanın, Tanrı'yla olan ilişkisi yeniden tanımlanmış ve nisbeten daha makul bir zemine oturtulmuştur. Bu bağlamda öte dünya kavramı yeniden ve daha güçlü bir şekilde ele alınıp içeriklendirilmiş ve olabildiğince nesnelleştirilmiştir. Aynı şekilde dinî ritüeller de kuramsal bir zemine oturtulmuş, ibadetlerin biçimsel, mekânsal ve zamansal formları daha bir berraklaştırılarak kurumsal birer üniteye dönüştürülmüştür. Ancak, kutsal metinlerin başka türlü iddiasına rağmen, zamanla eskiçağ din ve mitolojisinin mirasını devralan semavi dinler, yeni yorumlar eşliğinde gittikçe gizemleşmeye ve dünyaya sırtını dönmeye başlamışlardır. Çeşitli allegorilerle bezenmiş bu mitolojik tasavvurlara ve onların ürettiği gizemlerin girdabına kapılan müminler, yerden ayakları kesilmiş ve zamanla gökyüzünde uçuşan birer seyyareye

dönüşmüşlerdir (Hume 1995; Febvre 1995; Braudel 1996; Akel 1997; Le Goffe 1999; Hobsbawm 2000).

Ortaçağın sonlarına doğru gelindiğinde, dünyanın Batı yakasında söz konusu dinsel-mitsel tasavvurların seyyarelerinde, gökyüzünde gezinen pek az insanın yanı sıra, çoğunluk, tam tersi, yerde sürünüyordu. Birinci Aydınlanma filozofları hümanist ilkeler üzerinde temellendirilen antikçağ felsefesiyle dolaylı da olsa bir bağ kurmuş, felsefenin yöntemi ve aklın nuruyla aydınlanmış olan bu filozoflar insana el atmış, onu aklın rehberliğine yönelterek bulunduğu çukurdan çıkmasına yardım etmişlerdir. Filozoflar da tıpkı öncüleri peygamberler gibi insan-tanrı, insan-dünya ve insan-öte dünya ilişkisini ele alarak yeniden tanımlamışlardır. Ancak bu tanımlama daha çok insan ve doğa merkezli seküler bir bakış açısıyla biçimlenmiştir. Zamanla filozoflar ve onların açtığı yolda ilerleyen bilim adamları, tanrıları ve onların öykülerinden oluşan mitolojik tasavvurları, insanın egemenliğindeki yeryüzünden kovarak, gökyüzüne sürmüş ve böylece insanlığın yeryüzüne kovuluşunun rövanşını almışlardır. Bin yılların birikimi ve tanrısal vahiylerin ışığında inşâ edilen paradigma tahrip edilmiş, maneviyattan yoksun, antropolojik inşâlarla yeniden ve yalnız olarak vahşi doğasına döndürülen insan, tıpkı başlangıçtaki gibi derin yalnızlığa ve onulmaz acılara gark edilmiştir. Acılarını hafifletmek ve yaşamını anlamlandırmak amacıyla insan sanat, edebiyet, keşif, icat vb. uğraşılara kendini adamış, dünyayı hızla bayındır hâle getirerek kendini unutmaya gayret etmiştir. Ancak, entelektüellerce profanlaştırılarak kutsalın kovulduğu bir dünyada, kriz/sekr hâli olarak tanımlayabileceğimiz bu meşguliyet, uzun ve nihai huzuru sağlayamamış ve insanı yeni arayışlara sürüklenmekten alıkoyamamıştır (Berger 1993; Eliade 1994; Weber 1997; Scwartz 1997; Heidegger 1998; Durant 1998; Amstrong 1999; Lipson 2000).

Gerek insanın ontolojik merak duygusu, gerek dinî ihya hareketleri, gerekse de antikçağ kültür ve sanatıyla doğrudan ilişki kurma arayışı 19. yüzyılda ikinci Aydınlanma da diye adlandırılan büyük bir kültürel canlanmayı gerçekleştirmiştir. Bu çağın en gözde bilim dallarından arkeoloji bilimi doğmuş, yakın doğunun birçok antik merkezinde hafriyata başlanmıştır. Kısa bir süre sonra Mısır hiyeroglifleri çözülmüş, Sumer çivi yazısı okunmuş, Anadolu'daki Hitit tablet arşivleri açığa çıkarılmıştır. Söz konusu arkeolojik kazılar bir taraftan modern kültürü bilinenden daha eski temellere oturturken, bir taraftan da, yüzyıllardır toprak altında yatan dinî mekânları yeniden gün yüzüne çıkarmakta, dinî ve mitolojik tasavvurlara yeni ve güçlü bir ilgi uyandırmaktaydı. Arkeoloji biliminin bir süre papaz mesleği olarak adlandırılması sanırım bunun en iyi kanıtıydı. Uzun süredir rasyonalist-poztivist ve yeni yeni dillendirilen evrimci-materyalist akımların parlak başarıları karşısında sönükleşen dinî inanç ve mitolojik tasavvurlar bu arkaik keşifler sayesinde yeniden dirilmekte, dünyanın dört bir yanından meraklı ziyaretçileri kendine çekmekte idi.

Kitab-ı Mukaddes'te adı geçen kavimlerin ve peygamberlerin yaşadıkları kentlerin keşfine dönük birçok arkeolojik kazı, kısa bir sürede amacına ulaşmış, Hz. İbrahim'in doğup büyüdüğü Keldanilerin Ur'u, Meryem Ana'nın yaşamının son ânlarını geçirdiği Efes gibi birçok kutsal kent keşfedilmiş; Mezopotamya-Filistin-

Asia Minor üçgenindeki bölgede Asurlar, Babilliler, Hititler, Amoriler gibi birçok peygamber ve azizin imana davet ettiği ve komşuluk ilişkilerinde bulunduğu daha birçok kavmin memleketinin lokalizasyonu yapılmış ve böylece bu keşiflerle Kitab-ı Mukaddes'in ilahiliği bilimsel olarak da kanıtlanmış oluyordu.

Gün geçtikçe arkeolojik kazıların yaygınlaşmasına paralel olarak Mezopotamya, Filistin gibi geleneksel kutsal coğrafyaların yanı sıra, onlarca azize beşik olmuşçuluğuyla, büyük dinî konsillere ev sahipliği yapmışlığıyla, cami, tekke, zaviye, kilise, manastır, havra vb. dinî mekânların, hatta pagan ve ateşgede mabedlerinin en erken örneklerinin bir kısmının temellerinin onun üzerinde yükselmesiyle, gerek itikadi gerek amelî, gerekse kelami/felsefi birçok mezhebin harcını karmasıyla Anadolu, kutsal coğrafyaların üçüncüsü olmayı hak etmiştir.

Sonuç olarak, geniş bir perspektifte bakıldığında ülkemiz, dinî ve etnik mozaiklerin en canlı ve parlak renklerini bir araya getirerek insanlık ailesinin muhteşem bir tablosunu oluşturmaktadır. Bu tablonun korunması, geliştirilmesi ve dünyanın dört bir yanından gelecek ziyaretçilerin beğenisine sunulması, bizim ulusal bir ödevimizdir. Bu ödevi yerine getirmekle, bir yandan çağdaş uygurlığa olan katkımızı sağlamış, bir yandan da dinlerin tabiatında mündemiç bulunan hoşgörü ve barışı yeryüzüne yaymış olacağız.

İnanç turizmi olarak da tanımlanan bu tür etkinlikler umulur ki, dünyaya egemen kılınmaya çalışılan dinsel referanslı şiddete de bir yanıt oluşturur ve bin yılların harmanladığı imanlı, hoşgörülü ve insancıl insanın yeniden ihyasına katkıda bulunur. Bu bağlamda inanç turizminin hedeflenen amaca hizmet etmesi için, mutlaka yetkin kimseler tarafından planlanıp, yürütülmesi gerekmektedir. Değilse inanç turizmi, aksine ortaçağcıl dinsel fanatizmin, etnik şiddetin yeniden hortlatılmasına vesile kılınabilir, hatta bir paradoks gibi görünse bile, ziyaretler günümüz hacc ibadetinde olduğu gibi, kutsaldan arındırılmış profan bir seyahata dönüşme riski bile vardır (Eliade 1991; 1992). Bu bağlamda düzenlecek turların, ziyaret edilecek dinsel mekânın dinî ve tarihî anlam ve önemini yürekten benimsemiş bir din adamı refakatinde ve bir ibadet vakarı içinde yapılması büyük bir önemi haizdir.

Seçilmiş Kaynakça

AKAL, C.B. (1997), *Modern Düşüncenin Doğuşu,* İspanyol Altın Çağı, Ankara.
AMSTRONG, K. (1999), *Tanrı'nın Tarihi,* İbrahimden Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı, (çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu), Ankara.
AY, E. (2000), "Kurban", Nuriye Akman ile Röportaj, *Sabah* gazetesi, 19 Mart.
AY, E. (2002), "Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler", *İslâmiyât,* V, sayı: 1, s. 13-22, Ankara.
BERGER, P. L. (1993), *Dinin Sosyal Gerçekliği,* (çev. Ali Coşkun), İstanbul.
BRAUDEL, F. (1996), *Uygarlıkların Grameri,* (çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara.
CAMPBELL, J. (1993), *Doğu mitolojisi,* Tanrının Maskeleri, (çev. Kudret Emiroğlu), Ankara.
CARREL, A. (1990), *İnsan Denen Meçhül,* (çev. Refik Özdek), İstanbul.
DURAND, G. (1998), *Sembolik İmgelem,* (çev. Ayşe Meral), İstanbul.
ELIADE, M. (1994), *Ebedi Dönüş Mitosu,* (çev. Ümit Altuğ), Ankara.

ELIADE, M. (1991), *Kutsal ve Dindışı,* (çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara.
ELIADE, M. (1992), *İmgeler ve Simgeler,* (çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara.
ELLUL, J. (1998), *Sözün Düşüşü* (çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul.
FEBVRE, L. (1995), *Rönesans İnsanı* (çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara.
HAUPTMANN, H. (1999a), "Yukarı Mezopotamya'da Erken Neolitik Dönem", (çev. A. Tuba Ökse), *1988 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları,* s. 117-154. Ankara.
HAUPTMANN, H. (1999b), "The Urfa Region" in M. Özdoğan, N. Başgelen (ed.), *Neolithic in Turkey* The Cradle of Civilization, s. 65-86 İstanbul.
HEIDEGGER, M. (1998), *Bilim Üzerine İki Ders,* (çev. Hakkı Hünler), İstanbul.
HEINRICH, E. (1982), *Die Tempel und Heiligtümer im Alten Mesopotamien* Text&Abbildungen, Berlin.
HOBSBAWM, E.J. (2000), *Devrim Çağı,* (çev. Bahadır Sina Şener), Ankara.
HOOKE, S.H. (1993), *Ortadoğu Mitolojisi,* Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları, (çev. Alaeddin Şenel), Ankara.
HUME, D. (1995), *Din Üstüne,* (çev. Mete Tunçay), Ankara.
KARAUĞUZ, G. (2001), *Hitit Mitolojisi,* Konya.
KRAMER, S.N. (1999), *Sümer Mitolojisi,* (çev. Hamide Koyukan), İstanbul.
LANDSBERGER, B. (1945), "Sumerlerin Kültür Sahasındaki Başarıları" *DTCF Dergisi,* III/2, s. 137-149, Ankara.
LE GOOF, J. (2000), *Ortaçağ Batı Uygarlığı,* (çev. Hanife-Uğur Güven), 1999, İzmir.
LIPSON, L. (2000), *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları* Manevi Bir Erime mi? Yoksa İlerleme mi? (çev. Jale Çam Yeşiltaş), İstanbul.
MELLAART, J. (1988), *Yakındoğu'nun En Eski Uygarlıkları* (çev. Bilgi Altınok), İstanbul .
ÖZDOĞAN, M. (1999), "Çayönü" in M. Özdoğan ve N. Başgelen (eds.) *Neolithic in Turkey* The Cradle of Civilization, s. 35-63, İstanbul.
ÖZDOĞAN, M. (2000), "Güneydoğu Anadolu Karma Projesi ve Çayönü Kazıları" in Oktay Belli (ed.). *Türkiye Arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi,* s. 14-19, Ankara.
ÖZKAYA, V. vd. (2002), "Kortiktepe 2000 Kazıları/Excavations at Kortiktepe: 2000", in N.Tuna ve J. Velibeyoğlu (eds.) *Ilısu ve Karkamış Baraj Gölleri Altında Kalacak Arkeolojik ve Kültür Varlıklarını Kurtarma Projesi 2000 Yılı Çalışmaları/ Salvage Project of the Archaeological Dam Reservoirs Activities in 2000,* s. 739-758, Ankara.
POPPER, K.R. (1998), *Tarihselciliğin Sefaleti* (çev. Sabri Orman), İstanbul.
ROAF, M. (1996), *Mezopotamya ve Eski Yakındoğu,* İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi 9. Cilt, İstanbul.
ROSENBERG, M. (1999), "Hallan Çemi", in M. Özdoğan ve N. Başgelen (eds.) *Neolithic in Turkey* The Cradle of Civilization, s. 25-33 İstanbul.
SCHWARZ, F. (1997), *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi,* (çev. Ayşe Meral Arslan), İstanbul.
ŞERİATİ, A. (1999), *Hubut,* (çev. M. Şayır), İstanbul.
ÜNAL, A. (1999), *Hititler-Etiler* ve Anadolu Uygarlıkları, Ankara.
WEBER, M. (1997), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Doğuşu,* (çev. Zeynep Gürata), Ankara.

islâmiyât 7 (2004), sayı 3, s. 185-189

İnşikâk-ı Kamer Meselesi

SUN'ATULLÂH BİKBULAT (1886-1955)[1]
YAYINA HAZIRLAYAN: BÜNYAMİN ERUL[2]

Ehl-i Siyer burada inşikâk-ı kamer meselesini zikretdiler. Şöyle ki: Mekke rüesâsı Rasûlullâh'a gelib, peygamberliğine delîl olarak ayı ikiye yarıb göstermesini istediler. Mezkûr mu'cizeyi verdiği takdîrde, îmân getireceklerine söz verdiler. Rasûlullâh'ın du'âsı mûcibince Cenâb-ı Allâh müşriklerin istediği şeyi verdi. Fakat müşrikler "Muhammed, bizim gözümüzü boyadı, bizi sihirledi" de-

* Sun'atullâh Bikbulat, *Hazreti Muhammed (sav.)*, s. 96-101, Kazan-1914, Maarif Matbaası, orta boy, XII+355 s. Kadim Tatarca. Eser, Mofluhunov Muhammed tarafından kısmen kısaltılarak Kril harfleriyle de basılmıştır (Çiftay 1999, 263 s.)

[1] Sun'atullâh Bikbulat (1886-1955): 1896-1906 arası Orenburg Hüseyniye Medresesi'nde, daha sonra Orenburglu tüccar Hüseyinov'un yardımıyla Ezher'de okuyan yazar, 1911'de Mısır'dan döndükten sonra Hüseyniye Medresesi'nde muallim olmuştur. Hayatı boyunca Orenburg ve Kazan'da öğretmenlikle, cemiyetçilikle ve ilimle meşgul olan yazarın, *Dîn Dersleri*, *Dört Halîfe*, *Şark Târîhi* vb. irili-ufaklı basılmış çeşitli kitapları vardır. (Bkz: *Tatar Ansiklopedisi Sözlüğü*, (Tatarca), s. 103, Kazan 2002; *Tatar Ansiklopedisi*, (Rusça), s. 381, Kazan 2002.)

[2] Hüseyniye Medresesi'nde Din ve Arapça muallimi olan yazar, Siret-i Nebeviyye dersinde okutmak üzere kaleme aldığı bu ilk eserinde ağırlıklı olarak İbn Hişâm'ın *Sîre*'sine, İbnu'l-Esîr'in *el-Kâmil*'ine ve İbnu'l-Kayım'ın *Zâdu'l-ma'âd*'ına dayanmıştır. Oldukça metodik ve dipnot sistemli, ilmî bir yöntemle hazırlanmış olan kitabın önsözünde yazar "İslâmiyet'in intişârında yegâne âmil Kur'ân-ı Kerîm olub, kevnî hârikaların dahli bulunmadığından bu kitâbdta mu'cizeleri zikre yer vermedim" (s. IV) dediği hâlde, Mekke müşriklerinin kevni âyetler taleb etmelerinden söz ederken, birden inşikâk-ı kamer (ayın yarılması) mucizesine girmekte ve konuyu Kur'an âyetleri çerçevesinde tahlîl etmekte ve ilgili rivâyetleri değerlendirmektedir.
Hem yazarın, hem de Tatar'ın en kapsamlı ve kaynaklara dayalı en sağlıklı siret kitabı olan mezkur çalışmadan bu kısmı Türk okuyucularına sunmak istedik. Sadece bu kısım bile, geçen asrın başlarında Tatar ilim adamlarının ilmî bakış açıları ve seviyeleri hakkında okuyucularımıza belli bir fikir verecektir. O dönemde Osmanlıcaya çok yaklaşmış olan Kadim Tatarca ile kaleme alınan bu metni, % 20'yi geçmeyecek kadar az tasarruflarla sadeleştirdik. Metinde geçen eski kelimeleri ve cümle yapılarını aynen kullandık. Sadece Tatarcada kullanılan bazı kelimleri Türkçe olarak verdik. Nadiren parentez içinde bazı kelimeler ilave ettik, ayet numaralarını koyduk. Mukayese edilmesi bakımından mesela ilk üç cümlenin orijinali şöyledir: "Ehl-i Siyer bu urunda inşikâk-ı kamer meselesin zikr iteler. Şüyle ki: Mekke rüesâsi Rasûlullâh'ga kilüb, piygamberliğine delîl olarak aynı ikige yarub kürsetun soraganlar. Mezkûr mu'cizeni birgan takdîrde, îmân kitreceklerine süz birgenler."

yib îmân getirmediler. İnşikâk-ı kamer hâdisesinin ne şekilde hasıl olduğu hakkında türlü sözler söylerler.

Mezkûr hâdise, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Enes, İbn Ömer, Huzeyfe, Cubeyr b. Mut'ım (ra.) ve başkalarından rivâyet kılınmışdır. *Ṣaḥîḥayn*'da ise bu vâkı'a, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Enes'den rivâyet kılınıb, başkalarından rivâyet yokdur. Cumhûr-i müfessirîn de mezkûr rivâyetlerin te'siri ile Kamer sûresindeki "*Ve'nşaḳḳa'l-ḳamer*" (54. Kamer, 1) ibâresini, bilfi'il inşikâk-ı kamerin hasıl olduğuna haml edib tefsîr ederler. Fakat bizim nazarımızda bu, fevkalâde müşkil bir meseledir. Meselenin müşkilliği, inşikâk-ı kamerin garîb bir hâdise, hârikulâde bir iş olması cihetinden değildir. Peygamber oldukdan sonra onun elinde hârikanın sudûru hiç de acâib bir iş değil. Cenâb-ı Allâh'ın peygamberlerini te'yîd için ba'zı hârikalar verdiği ma'lum bir husûs. Mûsâ'nın (as.) asâsı, müstab'âd (imkânsız) değil iken, inşikâk-ı kameri imkânsız görecek ne gibi bir husûs var? Zâten Rasûlullâh'ın kendi ashâbına türlü hârikalar gösterdiği ma'lum bir husûsdur. Hadîs kitâblarında bunun hakkında çok rivâyetler vardır. Fakat bunda meselenin (bir de) ikinci ciheti var. *Ṣaḥîḥayn*'da zikredildiğine göre, inşikâk-ı kamer hâdisesi, müşriklerin teklîf etmeleri ile olmuşdur. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin pek çok teklîfleri zikredildiği hâlde, inşikâk-ı kamer hakkında sarîh bir nass yokdur. Kamer sûresindeki "*Ve'nşaḳḳa'l-ḳamer*" ibâresi, ayın bilfi'il yarıldığı husûsunda (açık bir) nass değildir. "*İnşaḳḳa*" kelimesine, zâhirî i'tibârıyla mâzî ma'nâsı (geçmiş zamân kipi) vermek mümkin olduğu gibi, muzâri' ma'nâsı (şimdiki-geniş-gelecek zamân kipi) vermek de mümkin. Vukû'u gerçekleşecek olan şeylerde, muzâri' yerine, mâzî siygâsının /s. 96/ kullanılması Arab dilinde yaygın bir husûsdur. "*Ve nufiḫa fi's-sûri*" (18. Kehf, 99; 36. Yâsîn, 51; 50. Kâf, 20), "*Ḳâlû: Yâ veylenâ! Men ba'aṯenâ?*" (36. Yâsîn, 51), "*Ve yevme teşşaḳḳaḳu's-semâ'u bi'l-ğumâmi ve nezele'l-melâ'iketu tenzîlen*" (25. Furkân, 25), "*Ve nufiḫa fi's-sûri feṣa'ıḳa men fi's-semâvâti ve men fi'l-'arḍ*" (39. Zumer, 68), "*Ve cî'e yevme'iẓin bi cehennem*" (89. Fecr, 23) gibi müstakbel yerinde, mâzî siygâsı kullanılan yerler Kur'ân-ı Kerîm'de hayli doludur. Bundan dolayı burada da, "*Ve'nşaḳḳa'l-ḳamer*" ibâresinin, âlemin harâb olacağı vakitdeki inşikâka haml edilmesi mümkin, belki daha yakındır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu ma'nâda "*Ve yevme teşşaḳḳaḳu's-semâ'u bi'l-ğumâmi ve nezele'l-melâ'iketu tenzîlen*" (25. Furkân, 25), "*İẕâ's-semâ'u'nşeḳḳat*" (84. İnşikâk, 1), "*İẕâ's-semâ'u'n-feṭarat*" (82. İnfitâr, 1) gibi âyetler var. Kur'ân'ın, ba'zısının, ba'zısını tefsîr etmesi kavlince de bu ma'nâya haml edilmesi muvâfıkdır. İnşikâkın evvelki ma'nâya haml olduğunu te'yîd edecek Kur'ân-ı Kerîm'de hiçbir âyet yokdur. "*İnşaḳḳa'l-ḳamer*" ibâresiyle bitişik gelen "*Ve in yerav âyeten yu'rîdu ve yeḳûlu siḥrun mustemir*" (54. Kamer, 2) ibâresi de iş bu ma'nâda olduğunu te'yîd eder. Çünkü burada (Kur'ân) "*âyeten*" kelimesini nekra olarak zikretmiş, onun sonunda da "*siḥrun mustemir*" ibâresini kullanmışdır. İstimrârın zâhiri ma'nâsının "dâim" olduğunda şübhe yok. Beyzâvî de onu bu ma'nâya haml edib "Bu da delâlet ediyor ki onlar, bundan önce de peşpeşe âyetler ve ardarda mu'cizeler görmüşlerdir" demekdedir. Eğer buradaki "*âyeten*"den

inşikâk-ı kamer mu'cizesi murâd olsaydı, "*âyeten*" kelimesi ma'rife olurdu ve "*İḳterabeti's-sâ'atu ve'nşaḳḳa'l-ḳameru ve ḳad ra'ev el-'âyete fe a'raḍu 'anhâ ve ḳâlû siḥrun aẓîm*" gibi bir ibâre kullanılması gerekirdi. Kısacası, rivâyetlerin te'siri altında kalınmadığında âyetin ma'nâsı: "Kıyamet yakınlaşdı, ay da yarılacak. Eğer Mekke müşrikleri kıyâmetin vukû'una delâlet edib duran Kur'ân âyetlerini görseler, onlardan yüz çevirirler. Bu, Muhammed'den her vakit (sâdır) olub duran müessir sihir derler" demek olur. İnşikâkın iş bu son (zikredilen) ma'nâya haml edilmesi, Hasen-i Basrî ve Atâ hazretlerinden rivâyet kılınmakdadır. Cumhûr-i müfessirînin, âyeti evvelki ma'nâya haml etmeleri, zikredilmiş /s.97/ rivâyetler te'sirinden gelmişdir. Kur'ân-ı Kerîm'de (müşriklerce istenen) mezkûr mu'cizelerin hiçbirisinin verilmediğinde şübhe yok. Şimdi durum böyle olunca, verilmeyen kevnî mu'cizeleri Kur'ân'da Allâh birçok yerde zikredib dururken, verilmiş bir mu'cizeyi zikretmemesi ma'kûl mü?! Müşrikler Rasûlullâh'dan mu'cizat-ı kevniyye isteyib dururlardı. İki sözün birinde ona "Peygamber isen, başka peygamberler gibi mu'cize getir!" derlerdi. Rasûlullâh'ın kendisi de bunlara mu'cize vermeye pek hırslı idi. Böyle olunca, inşikâk-ı kamer mu'cizesi verilmiş olsaydı onlara: "*Evelem yekfîhim ennâ enzelnâ 'aleyke'l-kitâbe yutlâ 'aleyhim*" (29. Ankebut, 51) diye cevâb vermekle iktifa etmeyib, "Size inşikâk-ı kamer mu'cizesini verdik ya, bu yetmez mi?" Daha başka size neler gerek?!" gibi sözlerle cevâb vermesi daha da münasib değil mi? Belâğat bunu gerekdiriyor değil mi? Niçin Kur'ân'da böyle bir cevâb verilmiyor? Niçin sâdece fevkalâde âciz bir tavr ile "*Ḳul: Subḥâne rabbî hel kuntu illâ beşeran rasûlen?*" (17. İsrâ, 93) diyerek cevâb veriyor? Mekke müşrikleri devâmlı dillerine dolayarak kevnî mu'cizeler isterlerdi. Onlar, kendilerinin istedikleri kevnî mu'cizelerin birisini dahî getirmesi hâlinde, ona îmân getireceklerine dâir bütün güçleri ile yemîn ederlerdi.[3] Durum böyle olunca, "*İnnemâ'l-âyâtu 'ında'llâhi fe innemâ ene nezîrun mubîn*" (29. Ankebût, 50), "*Evelem yekun lehum âyâtun en ya'lemehû 'ulemâ'u benî isrâ'îl*" (26. Şu'arâ', 197), "*Fe ḳul innemâ'l-ğaybu lillâh*" (10. Yûnus, 20) gibi âyetler ile iktifâ etmesi belâğatın gereği mi?! Burası, ne de olsa sözün uzunca söylenileceği bir yerdir. Böylesi yerlerde sâdece "*Ve'nşaḳḳa'l-ḳamer*" gibi gâyet mu'ciz ibâre ile geçişdirilmesi belâğatdan değildir. Burada, defalarca kere inşikâk-ı kamer hâdisesini zikredib onların ağızlarını kapatması gerekirdi.

Bunun sonunda müşriklerin teklîfleri bir kenara bırakılsa da, böylesi büyük bir hâdisenin Kur'ân-ı Kerîm'de sâdece üstü kapalı bir sûretde zikredilib geçilmesi uzak (bir ihtimâl)dir. Böyle bir hâdisenin Kur'ân'da tekrar zikredilmesi gerekli /s.98/ olduğu gibi, ilk asır ehlinden de mütevâtir sûretde nakledilmesi gerekirdi. Hâlbuki bu husûsdaki rivâyetler tevâtür derecesine aslâ erişmemekdedir. Onu tevâtür derecesine erişdirmeye çalışan kişiler de, "mütevâtir gibi" deyib orada kalmakdadırlar. İnşikâk-ı kamer hâdisesi sâdece pek mahdûd ki-

[3] "Kendilerine bir mu'cize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dâir kuvvetli bir şekilde and içtiler. De ki: Mu'cizeler ancak Allâh katındadır. Ama mu'cize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?" (6. En'âm, 109).

şilerden rivâyet edilmekdedir. Hâdiseyi rivâyet eden ashâbın ileri gelenleri bizzat vâkı'ada hazır bulunmamışlardır. İnşikâk hâdisesi daha çok İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve Enes'den rivâyet edilmekdedir. Hâlbuki Enes o vakit Medine'de dört-beş yaşında bir çocuk idi. İbn Abbâs (ise) o vakit doğmamışdı. O Vedâ haccı yılında bâliğ oldu. Böyle olunca hadîsi tam rivâyet ediciler sâdece pek mahdûd kişiler olmakdadır. Doğru, "burada, Rasûlullâh'ın nübüvvetini isbâtda umde, kevnî mu'cizeler değildi, Kur'ân-ı Kerîm idi. Bundan dolayı ilk asır halkı onu rivâyete ehemmiyet vermedi" diyecekler. Evet, buna biz de katılıyoruz. Fakat burada, mezkûr mu'cizenin teklîf edilib de, başka mu'cize teklîflerinin Kur'ân'da birçok yerde zikredilmiş olması hatırlansın.

Cenâb-ı Allâh, "Bizim mu'cizeler göndermemize sâdece evvelkilerin yalanlamaları engel oldu" (17. İsrâ, 59) âyeti ile, Mekke müşriklerine kevnî mu'cizeler vermediğini sebeb gösterib, öteki kavimlerin peygamberlerinin getirdiği mu'cizeleri tekzîb etmelerini; Mekke müşriklerine de istedikleri mu'cizeler verilse tıpkı onlar gibi tekzîb edeceklerini, binâenaleyh öteki kavimler gibi helâk kılınacaklarını göstermekdedir. Bu âyetdeki 'mu'cizeler'den murâdın, Mekke müşriklerinin taleb etdiği mu'cizeler olduğunda şübhe yokdur. Müfessirler onu buna haml ederler.[4] Hâlbuki Mekke müşriklerinin teklîf etdikleri mu'cizeler /s.99/ içinde inşikâk-ı kamer mu'cizesi de vardı. Buradaki mu'cizeleri, inşikâk-ı kamer mu'cizesinden başkasına tahsîs etmenin aslâ yolu yokdur. Şu hâlde, inşikâk-ı kamer mu'cizesi verilmişse, niçin onlara başka kavimlere gelen gibi (bir) azâb gelmedi? Mezkûr mu'cize verilince, "Bizim mu'cizeler göndermemize sâdece evvelkilerin yalanlamaları engel oldu" (17. İsrâ, 59) âyetinin ne ma'nâsı kalmakdadır? Mekkelilerin onu tekzîb edeceklerini Cenâb-ı Allâh zâten biliyordu. Durum böyle olunca, niçin bu iş onlara inşikâk-ı kamer mu'cizesini vermeye ma'ni olmadı? Kısacası, inşikâk-ı kamer mu'cizesi verilmiş olsaydı, "Bizim mu'cizeler göndermemize sâdece evvelkilerin yalanlamaları engel oldu" (17. İsrâ, 59), "Onların, mu'cize geldiği zamân da inanmayacaklarını anlamıyor musunuz?" (6. En'âm, 109), "Doğrusu Allâh, bir mu'cize indirmeye kâdirdir, fakat çoğu bilmezler" (6. En'âm, 37) gibi âyetlerin aslâ ma'nâsı kalmazdı. Müfessirler kendileri de, mezkûr âyetleri tefsîr ederken Mekke müşriklerine kevnî mu'cizeler verilmediğini, Rasûlullâh'ın risâletine Kur'ân-ı Kerîm'in delîl olarak yeterliliğini, onun üstüne başka mu'cizeler verib durmanın abes olduğunu söylerler. Fakat Kamer sûresine geldiklerinde ise, evvelki sözlerini bütünüyle unutub, rivâyetlerin te'siri ile "inşikâk-ı kamer hâsıl oldu" diye tefsîr ederler. Bizim meşhûr Beyzâvî'miz mezkûr âyeti tefsîr ederken: "Allâh bunu indirmeye kâdirdir, ama

[4] Müfessirlerin imâmı İbn Cerîr mezkûr âyeti tefsîrde şöyle der: "Şanı yüce olan Allâh buyurur ki: 'Ey Muhammed! Kavminin istediği mu'cizeleri göndermemize ancak şu engel oldu: Onlardan önceki yalanlayan ümmetler de tıpkı onlar gibi mu'cizeler istediler, istedikleri verildiğinde ise, peygamberlerini yalanladılar, mu'cizelerin gelmesine rağmen tasdîk etmediler ve böylece kendilerine peşinen azâb gönderildi. Dolayısıyla biz senin kavmine mu'cizeler göndermedik. Zîra eğer onu göndersek ve onlar da yalanlasa, tıpkı önceki ümmetlere yaptığımız gibi, derhâl azâb gönderme cihetine giderdik." (*Tefsîr-i İbn Cerîr*, XV. 69-70).

onun indirilmesi onların başına belâyı celb eder, oysa onlara indirilenler içerisinde, daha genişlik vardır" (I. 218), "Burada, Allâh Te'âlâ'nın bu mu'cize geldiğinde, onların buna inanmayacaklarını bildiği için indirmediğine bir tenbîh vardır" (I. 130), "Yine burada, (gerek) i'câzı ve (gerekse) takdîri ile Kur'ân'ın, diğer mu'cizelerden müstağni kıldığına da bir tenbîh vardır" (I. 131) dediği hâlde; Kamer sûresinde "Onlar bir mu'cize görseler, yüz çevirirler ve 'devâm eden bir sihir' derler" (54. Kamer, 2) âyetini tefsîr ederken: "Bu da delâlet ediyor ki, onlar bundan önce de peşpeşe âyetler ve ardarda mu'cizeler görmüşlerdi" diyerek evvelki sözüne muhâlif söz söylemekdedir. Acaba Mekke müşrikleri hangi mu'cizeler, hangi kevnî âyetler görmüşlerdi? Mekkelilere inşikâk-ı kamer mu'cizesinden başka mu'cize verildiğine kâil olan başka kişi var mı? /s.100/

Mekke müşriklerinin istediği mu'cizelerden birisi, meselâ inşikâk-ı kamer mu'cizesi verilmiş olsaydı, Cenâb-ı Allâh tesellî makâmında (bunu) Rasûlüne zikrederdi. "Onlara inşikâk-ı kamer hâdisesini verdik, îmân getirmediler, başkalarını versek de aynı şekilde îmân getirmeyecekler. Sen onun için üzülme! Yolunda devâm et!" gibi sözlerin Kur'ân'da bulunması gerekirdi. Gerek Rasûlullâh, gerekse Ashâb-ı Kirâm, onların karşı gelmelerine üzülmekde ve onlara kevnî mu'cizeler verilib sâdece ağızlarını kapatmalarını dilemekdeydiler. Hâlbuki tesellî makâmında (dahî) mezkûr hâdise zikredilmemekde, bilâkis ona: "(Onların yüz çevirmesi sana ağır gelince,) eğer gücün, yeri delmeye veya göğe merdiven dayamaya yetmiş olsaydı, onlara bir mu'cize göstermek isterdin. Allâh dileseydi onları doğru yola toplardı. Sakın câhillerden olma!" (6. En'âm. 35) gibi âyetler ile cevâb verilmekdedir.

Hulâsâ, İslâmiyet umûmî bir dîn olub, Hz. Muhammed (s.) de, en son peygamber olduğundan, Cenâb-ı Allâh onun nübüvvetine delîl olarak sâdece onun kavmine mahsûs huccet olacak kevnî mu'cizeler vermeyib, dünyânın sonuna kadar kalacak mu'cize verdi ki, o da Kur'ân-ı Kerîm'dir. Rasûlullâh ilk başdan i'tibâren, da'vet etmekle me'mûr olduğu Arab kavmine karşı kendisinin peygamberliğine şol Kur'ân-ı Kerîm'i delîl gösterdi, inanmadıkları takdîrde, Kur'ân âyeti gibi bir âyet getirmelerini taleb etdi. Kevnî mu'cizeler istemelerine karşı da, "Kendilerine okunan bir Kitâb'ı indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu? Bunda inanan topluluk için rahmet ve ibret vardır." (29. Ankebût, 51) diye şol Kur'ân'ın delîl olarak yeterli olduğunu beyân etdi. Rasûlulah'ın kendisinden sonrakilere de delîl, aynı şekilde mu'ciz Kur'ân-ı Kerîm'dir. "Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Eğer o Allâh'dan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar bulurlardı" (4. Nisâ, 82).

İslâmiyet'in kevnî hârikalara müstenid olmaması, onun en birinci meziyetlerindendir. Kur'ân-ı Kerîm'in ulviyeti, onun mu'cizeliği, İslâmiyet'in semâvi (bir) dîn olduğuna delîl olarak kâfîdir. Kendisinin i'tirâf etmediği, belki bizzât olmayan bir şeyi söyleyerek ona isnâd etmeye mecburiyet yokdur. Başka millet ulemâsı, İslâmiyet'in kevnî hârikalara müstenid olmayışına gıpta etdikleri hâlde, bizim ne yapıb edib, ona acâiblikler ve hârikalar takmamız (doğru) olmaz. /s.101/

İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri

Bekir Karlığa
Litera Yayınları, İstanbul 2004, 543 s.

Birkaç yıl önce Ankara'daki bir sahaftan İsmail Hakkı İzmirli'nin, *İslâm Düşüncesinin Batıya Etkisi* adlı küçük bir risalesini görmüş ve heyecanlanmıştım. Risaleyi alıp eve varmadan da okuyup bitirmiştim. Merhum bilim adamı, çok enteresan fikir etkilerinden bahsediyordu. Ancak, söz konusu etkilerin nasıl, kime ve hangi eserde olduğunu hiçbir kaynak zikretmeden yazmıştı. Bu durum, bu iddiaların sağlamasını yapmaya elverişli değildi ve can sıkıcıydı.

Litera yayınlarından değerli dostum Dr. Muhittin Macit, Prof.Dr. Bekir Karlığa Hocanın; *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* adlı eserini lütfedip gönderince, İsmail Hakkı merhumun içimde ukde olarak kalmış ve karşılığını bulmamış olan, İslam düşüncesinin Batı'ya etkisi şeklindeki iddiası fazlasıyla cevabını buldu.

Karlığa Hoca böyle bir çalışmaya başladığında, bu konunun sınırlı olacağını düşünmüş; ancak, araştırma ilerledikçe hocanın tahmininden daha çok malzemenin bulunduğu ortaya çıkar. Hoca, bu konuyla ilgili mesaisinin 20 yılı bulduğunu ifade etmektedir. Gerçekten de eser, içeriğiyle ve 500 civarındaki kaynakçasıyla bu kaynakçada belirtilen eserlerin tedkik edilmesiyle, bu alanda ciddi bilimsel bir eksikliği gidermektedir.

Karlığa Hoca, İslam düşüncesinin Batı'ya olan etkisinin üç alanda olduğunu ifade eder. Bunlar; düşünce, bilim-kültür ve medeniyet alanındaki etkilerdir. Elimizdeki eser, çalışmanın birinci cildidir. Bu ciltte hoca, öncelikle İslam ve Batı düşüncesi kavramlarına açıklık getirmektedir.

Ona göre, İslam düşüncesinin temel ilkeleri ve dayanakları İlahi, ortaya koyduğu sonuçlar ve değerlendirmeler ise beşerîdir. Batı düşüncesi ise, Aziz Pavlus tarafından şekillendirilip kurumsallaştırılan Hıristiyanlık, Grek-Latin kültürü ve Batı halklarının geçmişten devraldıkları millî ve ırkî hususiyetlerle renklenen geleneksel değerlerdir.

Bu şekilde tanımlanan bu iki millet, İbrahimî mirasın temsilcileri olarak, geçmişte çok çetin kavgaların içinde bulundukları gibi, bazen de barış ve işbirliği içinde olmuşlardır. Olumlu veya olumsuz olsun bu iki millet, tarihte çokça karşılaşmış ve bu karşılaşmalar neticesinde de birbirlerinden etkilenmişlerdir. İşte Karlığa Hocanın bu eseri, bu karşılaşmalarda Müslümanların kültür ve medeniyet mirasının Batı'ya geçiş yollarını ve bu geçiş sonunda gerçekleşen etkinin kaynaklarını sergilemekte ve söz konusu geçişin Endülüs, Sicilya ve Haçlı Seferleri vasıtasıyla nasıl tahakkuk ettiğini ortaya koymaktadır.

Endülüs ve Sicilya'nın fetihleri, Müslüman fetih anlayışının heyecan verici yönleri, bir tarihçi bakış açısıyla verildiği gibi, buraların elden çıkmasıyla da, oralarda egemen olmuş Müslümanların bizzat ürettikleri ve Doğu İslam dünyasından da devraldıkları kültür mirasının, özellikle İslam felsefi düşüncesinin Batı'ya nasıl aktarıldığı konusunda, kitapta çok önemli bilgiler sunulmuştur.

Kurulan birçok Arapça dil okulu ve bu okullar vasıtasıyla Batı'ya intikal eden, bugün Müslümanların sahip çıkmaktan bile âciz kaldıkları, devasa kültür mirası... Hem bu okullarda hem de kilise, üniversite ve başka kurumlar tarafından görevlendirilen veya gönüllü olarak tercüme yapan Latin ve Yahudi mütercimlerin, hayatları ve neleri tercüme

ettiklerinin sunumu kayda değerdir. Gerçekten bir mütercimler ordusu var karşımızda. Grek felsefesinin Arapçaya tercüme edilmesine baktığımızda ise çok mahdut bir sayıyla karşı karşıyayız. Bu durum bile İslam düşüncesinin Batı'ya etkisinin ciddi bir kanıtıdır. Ayrıca Katedral okulları olarak; Charlemaque ve Papa II. Sylvéstre'nin (Gerbert) hayranı olduğu Müslüman düşüncesinin intikali için açtığı çığır ve Chartres Okulları ile Batı üniversitelerinin Müslüman düşünürlere olan ilgileri ve bu ilgi vasıtasıyla da tercüme edilen İslam kültürünün etkileri, abartıya yer verilmeden araştırma konusu yapılmıştır.

Bu etkiyi Karlığa Hoca şöyle bir soruyla daha net bir şekilde ortaya koymaktadır: "Papa II. Sylvéstre ile başlayan İslam ilim ve kültürü ile yakın temas ve bunun ardından kurulan Chartes Okulu, bu okulda okutulan, Müslüman düşünürlerin yorumladığı Aristoteles ve Platon düşüncesi, sonra Paris Üniversitesi'nin ilk yaptığı iş olan Aristoteles'in Arapça tercümelerinin yayınlama faaliyeti gibi kilometre taşları bizi doğrudan İslam bilim ve düşüncesine götürmez mi?" demektedir.

Haçlı Seferleri, Müslüman söylemiyle, "kendisini öldürmeye gelenin onda nasıl dirildiğinin" ilginç ispatıdır. Fransa'nın Clermont Şehri'nde Papa III. Urbain'in çağrısı üzerine 1096 yılında Pierre L'Ermite komutasında ilk Haçlı Savaşları başlar. Üç büyük Haçlı savaşında (I. 1096-1099; II. 1147-1149; III. 1189-1192) sayıları yüz binleri aşan Haçlı orduları İslam dünyasına hücum eder ve bu saldırılar 1254 yılına kadar yedi kez tekrarlanır. Felsefe tarihçisi Alfred Weber bu savaşların neticesini şöyle açıklar: "Tarihte o kadar sık görülen talihin bu 'istihzalarından' birinin neticesi olarak, Katolik Kilisesi, umduğundan tamamen farklı meyveler elde etti. Roma, imanı nâmına Şark'a saldırmıştı ve oradan Râfızîlikler (Müslümanların kültür ve medeniyeti) getiriyordu." Bu hususların traji-komik teferruatını ve daha başka şeyler için Karlığa Hocanın eserini okumak bu konuya ilgi duyanlar için farz-ı ayındır. Ayrıca hocanın kitabının adı farklı olsa da aslında bu eser; ciddi bir İslam felsefesi tarihi özelliğini de fazlasıyla hak etmektedir. Öz ve ehline konuşan bir kitap!

Bu eser, her ne kadar İslam kültür mirasının Batı'ya nasıl aktarıldığının materyalini ortaya koymak için yazıldığı müellifi tarafından söylense de, zaman zaman bu etkinin spesifik olarak Batı düşünürleri üzerindeki etkilerine de değinilmiştir. Mesela; Duns Scot, St. Thomas, Siger de Brabant gibi. Yine İslam düşüncesinin İtalyan Rönesans'ı üzerindeki etkilerine de dikkat çekilmiştir.

O dönemde, Müslüman kültürünün, Hıristiyanlar üzerindeki etkilerini azaltmak maksadıyla Hıristiyan düşünür ve vaizleri tarafından yazılan reddiyeler ve bu reddiyelerde Müslümanlar hakkındaki akıl almaz cehaletleri görmek, hem hoş hem de üzücü. Mesela, St. Thomas d'Aquine, Hıristiyanlık karşıtı görüşleri reddetmek üzerine kaleme aldığı, *Summa Contra Gentiles* adlı eserinde Hz. Peygamber'le ilgili, onun gibi bir düşünüre yakışmayacak şeyleri Müslümanların Peygamberine isnat etmesidir. Ayrıca bir Hıristiyan din adamının, Hıristiyan gençler üzerindeki Müslüman kültürün etkisini belirten ifadeleri, bugün camilerimizde vaizlerin Müslümanları uyarmak ve irşat etmek için kullandıkları söylemlerden hiç de farklı değildir. 854 yılında Piskopos Alvaro şöyle diyor: "Kutsal kitabımızı incelemeye dalmış, Latin büyüklerinin eserlerinden birisine göz atıp zaman harcayan bilgili bir adamı şimdi nerede bulabiliriz? Bol sözlü ve nazik tavırlı Hıristiyan gençlerimiz, elbiseleri ve arabaları ile gösteriş yapmakta ve yabancıların ilimleri ile şöhret kazanmayı iyi bir meziyet saymaktadırlar. Arabın fasîh ve süslü dili ile başları dönmüş bir hâlde Müslümanların kitaplarını hevesle müzakere ediyorlar ve içindekileri hırsla yutuyorlar. Bunlar, Kilise Edebiyatı'ndan hiçbir şey bilmedikleri hâlde Müslümanların eserlerini yaldızlı sözlerle methedip duruyorlar." Evet görüldüğü üzere tarih tekerrür ediyor.

Bu eserin hedefi, müellifi tarafından da belirtildiği üzere, Müslüman düşünürlerin, Batı düşünce ve medeniyetine olan etkilerinin kaynağını göstermektir. Bu amaçla girişilen iş; kapsam, içerik, teknik yapı ve bu yapının yorumlanmasını gerektirmektedir. Bu sebeple Karlığa Hoca, Kindî'den, Fârâbî'ye, ondan İbn Sînâ'ya, İbn Sînâ'dan Gazâlî, İbn Ruşd... ve diğer düşünürlerimizin eserlerinin kimler tarafından, nerede, ne kadar ve nasıl tercüme edildiğini ve bu tercüme edilen eserlerin bugün hangi Batı ülkesinin hangi kütüphanelerinde bulunduğunu kayda geçirmiştir. Bu zorlu iş, eser okunduğunda da görüleceği gibi mahdut sayıdaki kayıtla oluşmuş değil, aksine yüzleri hatta binleri içerisine alan bir külliyatı içermektedir. Yine bu eserlerin kaydı verilirken hangi eserin ne kadarının; tamamının mı, yoksa bir kısmının mı tercüme edildiği de yine vukuflu bir şekilde sunulmuştur.

Söz konusu eserlerin kimliği ortaya konurken, bir İslam felsefecisi olan hoca, Müslüman filozofların nasıl ve hangi kriterlere göre okunması gerektiğinin metodunu da okuyucuyla paylaşmaktadır. Mesela, İbn Ruşd'ün, yoğunluklu olarak Aristoteles'in düşüncelerini hangi eserlerinde şerh ettiğini belirtmesi, okuyucu için bulunmaz bir hazinedir. Yine bazı tercümelerin Batı okuyucusu tarafından nasıl anlaşıldığı hususundaki bazı kayıtlar da hakikaten düşündürücüdür. Bunlardan biri, Meşşailerin büyük muarızı Gazâlî'nin, filozofların görüşlerine ne kadar vâkıf olduğunu ispat etmek için yazdığı *Maḳāṣıdu'l-felāsife* adlı eserinin önsözü tercüme edilmediği için, Batı ilim dünyasında Gazâlî'nin Aristoteles takipçisi bir Meşşai olduğuna uzun zaman inanılmasıdır. Çünkü bu eserinin gayesini önsözünde belirten Gazâlî, bu eserini, filozofları eleştirmek için değil, yalnızca onların görüşlerine ne kadar vâkıf olduğunu ortaya koymak için yazdığını belirtir. Gerçekten de bu eserin, insanları böyle bir düşünceye sevk etmesi, eserin ne kadar tarafsız yazıldığının bir kanıtıdır.

Yine yazımıza konu olan bu eserde, hangi filozofun hangi düşünceyi etkilediği ise muhtasar, ancak "ağyarını mâni efradını cami'" bir şekilde ortaya konulduğunu görmek mümkündür. Mesela, Fârâbî'nin Yahudi düşüncesini, İbn Ruşd'ün Batı entelektüalizmini, yani üniversitelerini ve bu sebeple de Batı aydınlanmasının ciddi bir dinamiği olduğunu, Gazâlî'nin Kilise mensupları tarafından nasıl savunulduğunu görmek mümkündür. Bununla beraber bu eserde, daha çok, İslam felsefesinin Meşşai geleneğine mensup filozofları ve Müslüman bilim adamlarının Batı'ya tesiri konu edilmektedir. Bunun yanında kitapta da belirtildiği üzere, Müslüman sufilerin etkileri nelerdir veya İbn Haldûn vb. diğer düşünürlerin Batı'ya etkilerinin olup olmadığı da ayrıca araştırma konusu yapılmaya adaydır.

Bu eser, İslam düşüncesinin Batı'ya nasıl aktarıldığını kanıtlayan materyali en ince detayına kadar vermektedir. Doğal olarak böyle bir malzemenin, kimi ne kadar ve nasıl etkilediğini veya tepkiselleştirdiğini bilmek insanı tahrik etmekte, heyecanlandırmaktadır. Değerli Hocamız, bu çalışmanın ikinci cildini bu konuya hasrettiğini belirtmekle, bu kitabı okuyanları ikinci cildin hemen yayımlanması konusunda sabırsız bir bekleyişe sokmaktadır. İkinci cildin de yayımlanmasıyla uzun zaman yalnızca hamasetin konusu olan, İslam düşüncesinin Batı'ya etki ettiği iddiası, iddia olmaktan çıkacak ve bilimsel olarak kanıtlanıp tarihteki yerini alacaktır.

Biz bu yazıda orasından burasından, çekirge gibi atlayarak bu devasa eseri tanıtmaya çalıştık. Ancak, ne kadar eksik tanıttığımızı ise bu eseri okuyanlar bilir. Bu yazıyı okuyan okuyucu eksikliğini gidermek için bu eseri okumalıdır. Yoksa 500 sahifeyi aşkın ve oldukça yoğun bir eseri birkaç sahife ile anlatmak ne mümkün? Bu eserde tashih hatası yok gibi. Benim tespit ettiğim (500 sahifede) 4 adettir. Sahife düzeni güzel, yazı karakteri rahat ve büyük bir indeksi muhtevidir.

GÜRBÜZ DENİZ

Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî

Ali Vasfi Kurt
İnsan Yayınları, İstanbul 1998, 768 s.

İslam kültürünün teşekkülünde her ilmin bir payı olmakla birlikte, Sünnet/ hadisin bu kültürün teşekkülünde merkezî bir rol üstlendiği rahatlıkla söylenebilir. Hatta, denilebilir ki, İslam kültüründe diğer ilimlerin oluşumunda Sünnet'in, dolayısıyla hadis ilminin doğrudan etkisi olmuştur.

Tanıtımını yapacağımız *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî* isimli eser, İslam kültür mirasının önemli bir deneyiminin gerçekleştiği Mağrib ve Endülüs'te de söz konusu durumun farklı olmadığının açık bir kanıtı durumundadır. Giriş, altı bölüm ve Genel Değerlendirmeden oluşan bu eser, yazarın, *Mağrib ve Endülüs'de Hadis İlminin Gelişim Safhaları ve Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Hadis Kültürü* isimli, 1997 tarihinde savunmuş olduğu doktora tezinin kitaplaşmış hâlidir.

Eserin giriş bölümünde yazar, Hicrî 6. asrın son yarısını Endülüs ve Mağrib'te geçirmiş olan İbn Arabî'nin (560-638/ 1165-1240) hadis kültürünü inceleyebilmek amacıyla, Mağrib ve Endülüs'te hadis ilminin gelişim safhalarını incelemeden evvel, İslam'ın buralara nasıl girdiğini, Miladî 12. asra gelinceye kadar, bu coğrafyada kurulmuş olan devletleri ve merkezlerini özetle tanıtmaya çalışmıştır (s. 39-70).

"Ifrîkiyye ve Mağrib'de Ashâb-ı Kirâm Dönemi" başlıklı birinci bölümde (s. 73-92), Ifrîkiyye'ye giren sahabilerin isimlerini sıraladıktan sonra (s. 75-78) yazar, Ifrîkiyye ve Mağrib'de hadis rivayet eden on sahabiyi kısaca tanıtmaktadır (s. 78-86). Bu kısa bölümde, sahabe-i kiramın toplu olarak ve uzun müddetle Ifrîkiyye'de kalmalarının, Kayravân'ın Ukbe tarafından kurulmasından sonra olduğunu, Endülüs söz konusu olduğunda ise buranın fethine katılan hiçbir sahabinin olmadığını söylemektedir (s. 74).

Yazar, "Ifrîkiyye ve Endülüs'te Tabiûn Dönemi, Ifrîkiyye'de Sünnet'in Yayılmasında Tabiûn'un Etkisi" isimli ikinci bölümde, Ifrîkiyye ve Endülüs'e giren tâbiîlerin isimlerini zikretmektedir (s. 104-107). "Gerçekte Mağrib'in İslamlaşması, buraya sadece doğudan gelen sahabe ve tâbiûn fakihleri ile olmamış, aynı zamanda İfrîkiyyelilerin doğuya, ilim için yapmış oldukları rihlelerle olmuştur," (s. 97) dedikten sonra yazar, Ömer b. Abdulazîz'in Mağrib'de görevlendirmiş olduğu on tâbiûn fakihini kısaca tanıtmaktadır. Zira ona göre, Mağrib ve Endülüs'ün maddi ve manevi imarında, İslamlaşmasında ve İslam'ın temel esaslarının yerli halk tarafından benimsenmesinde en önemli rolü oynayanlar, Ömer b. Abdulazîz'in Mağrib'de görevlendirmiş olduğu bu on fakihtir (s. 101-104).

Gerek birinci bölümde Ifrikiyye'ye giren sahabilerin, gerekse ikinci bölümde İfrikiyye ve Endülüs'e giren tâbiûnun sayıları tam olarak tespit edilememekte, tespit edilenlerin sayısı da sınırlı olmaktadır. Bu konuda yazar, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Sahabe ve tâbiûnla ilgili verilen rakamların bu kadar az oluşu, Mağrib ve Endülüs tarihiyle ilgili mevcut olan kaynakların az ve sınırlı olmasıyla izah edilebilir. Ayrıca ulaşabildiğimiz ilk kaynaklarda, isimleri geçen sahâbe ve tâbiûnun, genellikle buralarda siyasi ve kültürel anlamda iz bırakanlar olduğu da unutmamak gerekir" (s. 313).

Üçüncü bölümde ise, "Ifrîkiyye ve Endülüs'de Tâbiûn'dan Sonraki Dönem" incelenmiştir (s. 117-147). Bu bölümde er-rihle fî talebi'l-hadîsten, Endülüs ve Kayravan'daki ilim amaçlı seyahatlerden bahseden yazar, Mağriblilerin ve Endülüslülerin şarka yap-

tıkları ilim yolculuklarında haccın öneminin çok büyük olduğunu ifade etmektedir (s. 118). Kayravanlılar ilmî seyahatlerini sadece Medine, Mısır, Mekke, Şam, Irak, Yemen, Horasan, Asbahan ve Buhârâ gibi şark bölgelerine değil, Endülüs, Fas, Cezayir ve Sıkılliyye'ye, ayrıca, Tunus, Tawzar, Gafsa, Sûsa, Safâkus ve Trablusgarb gibi garb bölgelerine de yapmışlardır (s. 119). Ayrıca yazara göre, Ifrikiyelilerin şarka olan ilim yolculuklarının, sadece hac kasdıyla olmayıp, çoğunlukla hadis talebi için olduğu tespitinde bulunan yazar, Endülüslüler için ise daha farklı bir durumun söz konusu olduğunu söyler: "Zira onlar şarka yaptıkları ilim yolculuklarında sadece naklî ilimleri almakla yetinmemiş, bilakis Arap edebiyatına ve matematiğe dair ilimleri de Endülüs'e sokmuşlardır" (s. 119). Üçüncü bölümde yazar, fıkıh mezheplerinin Mağrib ve Endülüs'e girişlerine de değinmektedir (s. 124-138). Bu konuya değinmesinin nedenini kendisi şu şekilde açıklamaktadır: "...[B]urada mezheplerin Mağrib ve Endülüs'e girişini ele almamızı zorunlu kılan asıl neden; bu dönemde şarkta yeni yeni oluşmaya başlayan mezheplerin garba etkisinin, onların rivayet ettikleri hadislerin ve meydana getirdikleri hadis musannefatıyla gerçekleşmesidir" (s. 124-25). Hakikaten mezheplerin Mağrib ve Endülüs'te yaygınlaşıp kök salmaları, siyasi durumla doğrudan bağlantılı olsa da, mezheplerin bu coğrafyalara girişleri, mezhep imamlarına ait musannefatın veya onlarla görüşüp ders alan Endülüs ve garb âlimlerinin, onlardan duydukları hadisleri bu beldelere taşımak suretiyle gerçekleştiği bir vakıadır. Bu durum, hadis ilminin diğer ilimlerin farklı bölgelere yayılmasında ve gelişmesinde ne kadar belirleyici bir rol üstlendiğinin de açık bir göstergesidir.

"Mağrib ve Endülüs'de Hadis Musannefâtı" başlıklı dördüncü bölümde yazar, Mağrib ve Endülüs'e girmiş olan hadis musannefatını ansiklopedik olarak tanıtmıştır (s. 151-233). Bu bölümde tanıtımını yaptığı musannefatı, Ebû Bekr İbn Hayr el-İşbîlî'nin (502-575/ 1108-1179) *Fehresetu mā ravāhu 'an şuyūḫihî* adlı eserini esas alarak tespit ettiğini belirten yazar (s. 151), Kütüb-i Sitte dışındaki eserleri, musanniflerinin vefat tarihlerini esas alarak sıralamıştır. Başta İmam Mâlik'in *el-Mavaṭṭa*'ı olmak üzere, Buhârî ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'lerini, Ebû Dâvûd, Nesa'î ve Tirmizî'nin *Sunen*'lerini, bunların yanı sıra, Veki' b. Cerrâh, Sufyân b. Uyeyne, Tayâlisî, Abdurrazzâk, el-Kâsım b. Sellâm, Ahmed b. Hanbel gibi şarklı ve garblı musanniflerin temel eserlerini tanıtırken, ikinci elden temel eserler olarak nitelendirdiği (s. 151) ana kaynaklar üzerindeki çalışmalara da değinmektedir. Altmış üç musannifin eserlerini ele alan yazar, en son, altıncı asır âlimlerinden Silefî'nin (ö. 576/1180) eserlerini tanıtarak bu bölümü bitirmektedir (s. 218-219).

Yazar, beşinci bölümü, "Mağrib ve Endülüslü Muhaddisler"i tanıtmaya ayırmıştır (s. 238-312). Hicrî 2. asırdan 7. asra kadar olan devrede, yazarın tespit edebildiği kadarıyla, Mağrib ve Endülüslü dört yüz altmış muhaddis vardır. Bu muhaddislerin hepsini tanıtmayan yazar, bunlardan çalışmaları bilinen iki yüz otuz üç muhaddisten, önemli bulduğu yüz on sekizinin tanıtımını yapmaktadır. Zira, yazara göre bu muhaddisler, "burada yapmış oldukları etkinliklerle hadis ilminin gelişimini sağlamışlar ve meydana getirmiş oldukları mühim eserlerle, şarktaki hadisçileri etkilemiş ve İslam dünyasının batısının çalışmaları olarak hadis tarihindeki haklı yerlerini almışlardır" (s. 237). Bu bölümde yazar, bir önceki bölümde yaptığı gibi, muhaddisleri vefat tarihlerine göre sıralamaktadır. Beşinci bölümün sonunda, "Genel Değerlendirme" başlığı altında beş bölümün bir özetini sunarak (s. 312-325), sonraki bölüme bir geçiş mahiyetinde İbn Arabî'nin yaşadığı dönemle ilgili şu tespiti yapmaktadır: "Sonuç olarak Mağrib ve Endülüs'de, hadis ilmiyle ilgili çalışmaların, ilk asırlarda olduğu gibi kesintisiz bir biçimde, hiç irtifa kaybetmeden devam ettiğini görmekteyiz. Özellikle Muhyiddîn İbn Arabî'nin

(560-638/1165-1240) yetiştiği Hicrî altıncı asırda, yani Muvahhidler döneminde, burada hadis ilminin altın çağını yaşadığını söyleyebiliriz" (s. 325).

Buraya kadar Mağrib ve Endülüs'te hadis ilminin gelişim safhalarını, tasviri bir metodla oldukça ayrıntılı bir şekilde sunan yazar, altıncı bölümü İbn Arabî'nin hadis kültürünü incelemeye ayırmıştır (s. 357-722). Yazar, onun hadis öğrenimi konusu çerçevesinde öncelikle, onun Mağribli hadis hocalarından on sekiz, şarklı hadis hocalarından da on dokuz hadis âlimini kısaca tanıtmaktadır (s. 359-366). Daha sonra, İbn Arabî'nin zikrettiği bu hadis hocaları dışında, kendilerinden hadis naklettiği, kendi ifadesiyle, 'muhaddis arkadaşları'nın da olduğunu belirterek, bunlardan bir kaçının ismini, tanıtmaksızın zikretmektedir (s. 366).

İbn Arabî'nin okumuş olduğu hadis kitaplarından bahseden yazar, el-Kutubu's-Sitte dışında, doğulu ve batılı hocalarından, semâ, kırâat, münâvele ve kitâbet yollarından herhangi birisiyle elde etmiş olduğu altmış dokuz kitabın isimlerini tek tek zikretmektedir (s. 367-371). Yazar, onun hadisle ilgili çalışmalarına da değinmektedir. Ancak, bu eserlerden bahsetmeden evvel, onun hadis konusunda hatırı sayılır birçok eser derlediğini, okumuş olduğu birçok hadis kitabını ihtisar ettiğini, bunun dışında, okumuş olduğu hadis kitaplarından, değişik konulara tahsis ederek meydana getirdiği önemli hadis derlemelerinin olduğunu belirtmektedir (s. 371). İbn Arabî'nin günümüze ulaşan ve basılı olan, el-*Futūḥātu'l-mekkiyye*, *Muḥāḍaratu'l-ebrār*, *Mişkātu'l-envār*, *el-Mahaccetu'l-beydā fī'l-aḥkāmi'ş-şer'iyye* isimli eserlerini muhteva ve kaynaklarıyla birlikte kısaca tanıtmaktadır (s. 372-390). Bunların dışında yazma hâlinde olan yirmi altı eserinin isimlerini vererek, hangi kütüphanelerde mevcut olduklarını belirtmektedir (s. 390-93). Ayrıca yazar, İbn Arabî'nin günümüze ulaştığı bilinmeyen hadis çalışmalarının olduğunu ifade etmekte, yirmi yedi adet olduğunu söylediği bu kitaplarının isimlerini zikretmektedir (s. 393-95).

İbn Arabî'nin hadis kaynaklarına dair bilgilerini verdikten sonra yazar, "Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hadislerin Yorumlanış Tarzı" konusuna geçmektedir (s. 395 vd.). Anladığımız kadarıyla, yazarın 'hadislerin yorumlanış tarzı'nda, onun, sadece, hadis metinlerini nasıl yorumladığı (metin tenkidi) değil, bir bütün olarak (metin ve isnadlarıyla) hadislere nasıl yaklaştığını ifade etmek istemiş olmalıdır. Bir başka ifadeyle, onun, hadislere hem sübut hem de delalet açısından nasıl yaklaştığını kastetmiş olmalıdır. Bu tasrihi yapmamızın nedeni, 'hadislerin yorumlanış tarzı' şeklindeki ifadenin öncelikli olarak, isnada değil, metin tenkidine göndermede bulunduğudur. Dolayısıyla bu başlık, ele alınan konuların hepsini kapsamadığından, eksik kalmaktadır. Zira bu bölümde, onun düşüncesinde önemli bir yer tutan hadislerin yorumlanış şekline değinileceğini belirten yazar, devamla, onun hadisleri isnadları açısından değerlendirişini, hadislerin sahih veya uydurma oluşunu belirlemede izlediği yolu ve hadisleri ele alış ve yorumlayış tarzını iyi anlamak için, öncelikle inanç ve düşünce sistemini, varlık ve bilgi teorisinin nasıl oluştuğunu incelemek gerektiği gibi ayrıca, temel İslam bilimleriyle ilişkili olarak, başta Kur'an olmak üzere, kelam ve fıkıh ilimlerinin ana konularla kurmuş olduğu bağlantıları da dikkatle incelemek gerektiğinden söz etmektedir (s. 196). Yazar, buradan hareketle, İbn Arabî'nin çeşitli konulardaki düşüncelerini kırk dört başlık altında incelemektedir. Bu konuları nasıl bir tertiple ele aldığını yazar şu şekilde ifade etmektedir: "Aşağıda sıralanacak olan konuların tertibinde Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Hadis ilmi ve hadislerle ortaya koymuş olduğu düşüncelerin gerçek dayanak noktalarını belirlemek üzere; öncelikle onun düşünce sisteminde inancın yeri, varoluş (el-vucûd) tasarısı, bilgi türleri, fikrî düşünce ile keşfî düşünce arasında bulunan farklar, Tasavvuf erbabının işâret dilini kullanmalarının nedenleri üzerinde durulacaktır" (s. 396).

Daha sonra yazar, onun keşfî bilgi türüne temel dayanak noktasını oluşturduğunu söylediği vahiy ve nübüvvet kavramı etrafında ele almış olduğu temel konularda; nübüvvetin tanımlanması, nübüvvetin bölümleri, vahyin başlangıcı, peygamber olmayanların vahyi algılayış tarzları, meleklerin nebilere ve velilere getirmiş oldukları vahiylerin farklı yönleri, nübüvvet çeşitleri, mutlak nübüvvet kavramı, resul, nebi ve velîlerin zevklerinde ve mertebelerindeki farklılık, nebilerin ve velîlerin makamları hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Devamla, velayet kavramı etrafında önemli yer tutan veraset kavramı ve peygamber vârislerinin özellikleri, verasetin nübüvvet ve risaletle ilişkisi, hadis kavramı ve muhaddes velîlerin feyz kaynakları, nebilerle muhaddesler arasındaki farklar, zahir-bâtın kavramları, hayal ve rüya kavramları, kurbet kavramı ve kurbet kavramının nübüvvetle ilişkisi gibi konuları incelemektedir (s. 397-557).

Yazara göre, İbn Arabî'nin tüm bu konulardaki asıl dayanağı, onun 'hayal' ve 'rüya' konusundaki anlayışıdır (s. 397). İbn Arabî'nin *el-Futūḥātu'l-mekkiyye*'sinde tüm ayrıntılarıyla ele almış olduğu bu iki konu, yazar için bu bölümün en önemli kısmını oluşturmaktadır (s. 397). "Nitekim onun hayâl ve rüya kavramlarıyla birlikte getirmeye çalıştığı çözüm tarzı, hadislerin keşf, ilham ve rüya yoluyla tashihine de yansımaktadır. Zira o, hayâl ve rüya kavramıyla birlikte getirmiş olduğu 'paradoksal anlama' tarzını, öncelikle ayet ve hadisleri anlama veya ayet ve hadislerde görülmekte olan zâhirdeki sorunların giderilmesinde denemektedir" (s. 398). Bu yüzden yazar, bu konuları belirlemek üzere, ikinci elden yorumlara yer vermeden, İbn Arabî'nin *el-Futūḥātu'l-mekkiyye*'sinden seçmiş olduğu metinler üzerinde çalışmayı tercih etmiştir. Yazar, seçmiş olduğu metinlerin tam bir anlam bütünlüğü içerisinde anlaşılması gayesiyle, sadece ele alınan her konu için belirlenmiş başlığa uygun düşen cümleleri değil, kendi orijinalliği ve kompozisyonu içinde kavramak üzere tam bir metin vermeye çalıştığını, hatta bu metinler bazen birkaç satırlık küçük bir paragraf olurken, bazen sayfalarca olmasına hiç aldırış etmeden aktarmaya çalıştığını ifade etmektedir (s. 397).

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, yazarın, metinlerin tam bir anlam bütünlüğü içerisinde anlaşılması gayesiyle böylesine bir metodu tercih etmesi, kaçınılmaz olarak gereksiz tekrarların oluşmasını; konuların çokça uzamasını beraberinde getirmiştir. Yine, bu konuları ele alırken yazar, onun muhaliflerinin düşüncelerine, onun hakkında yapılan çalışmalara (mesela İbn Arabî üzerine yaptığı ilmî çalışmalarla tanınan Afifî'nin eserlerine) neredeyse hiç yer vermemiştir. Ayrıca, kendisi de tamamen aradan çekilmiş, sadece İbn Arabî'yi konuşturmayı denemiştir. Böyle olunca, İbn Arabî hakkında tek taraflı bir sunum ortaya çıkmıştır.

Bu bölümde son olarak yazar, "Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hadis İlmi" konusunu incelemektedir (s. 567-621). Yazara göre, onun en ilginç yanı, kendinden önce ve sonra gelen bir çok sufinin aksine, önce ilim yapıp, sonra sufiyye yoluna süluk etmiş olmamasıdır. O, Kur'an-ı Kerim'i kıraat-ı seb'a üzere okumaya başladığında henüz on sekiz yaşındaydı. Fakat İbn Arabî bu yaşa gelene kadar çok önemli manevi tecrübeler yaşamıştır (s. 567). Yazara göre, "bütün bunlar göstermektedir ki, Muhyiddîn İbn Arabî, örneğin Gazâlî'nin içine düştüğü bunalımı hiçbir zaman yaşamamıştır. Çünkü o, öğrendiği ve hayatının sonuna kadar da elde etmeye devam ettiği yeni bilgilerle, daima keşf ve ilham yoluyla elde ettiği irfanını güçlendirmiştir. Nitekim o, ulemanın içine düşmüş olduğu ihtilafların gerçek veçhesini daima bu yolla anlamaya çalışmıştır. Bütün bunlardan başka, onun belki de en orijinal yönü, keşfî bilgilerini, zahir ulemasının eserlerinde zikrettikleri rivayetleri tashihte ve anlamada, hatta itikadi ve amelî ihtilafları gidermede kullanmasıdır.(...) O keşfî tecrübelerini zâhir ve bâtın'ın tam ortasına koyarak, daima şeriat'ın hakikat'la, hakîkatın da şerîat'la sağlamasını yapmıştır" (s. 568).

İbn Arabî'nin keşfî bilginin yanılmazlığının kesin olduğunu söylediğini belirten yazar (s. 577), bununla birlikte, İbn Arabî'nin, hadislerin tashihini keşf yoluyla gerçekleştirecek olanların 'kurbet makamı'nda bulunmaları gerektiğini ifade ettiğini de söylemektedir (s. 574). İbn Arabî'nin keşf yoluyla hadislerin tashihini, sadece kurbet makamında olanların yapabileceğini ifade etmekle, bu makam dışında olan ulemaya bu yolu kapatmış olmaktadır. Aslında mutasavvıflar dışındaki âlimler, zaten, keşf yoluyla hadislerin tashih edilmesine karşı çıkıyorlardı. Yazar, İbn Arabî'nin âlimlerin bu tavrını gayet haklı bulduğunu belirterek İbn Arabî'nin bu konuda 'makul/kabul edilebilir' bir yaklaşım içinde olduğunu ima eder bir sunumla, bu konuda İbn Arabî'den şu ifadeleri nakletmektedir: "Bununla birlikte onlar [ulema], bu kapıyı kendi nefislerine açmış olsalardı, kötü niyetli bir iddiacı sebebiyle, dine bir bozukluk girerdi. İşte bu nedenle onlar, bu kapıyı kapatmışlar ve bu velîlerden sadık olan kişiye, bu kapıyı kapatmamız zarar vermez demişler ve ne güzel de yapmışlar!

Biz onların bu tutumlarını kabul ediyor ve onları bu hususta tasvib de ediyoruz. Allah (c.c.) katında da onların mükafat alacaklarına hükmediyoruz. Fakat bu, onlara muhalefet eden kişiyi kesin bir biçimde hatalı görmeme şartına bağlıdır. Eğer onlar, bu velî'nin hatalı olduğunu ileri sürerlerse, mazur olmazlar. Zira onlar, bu velîleri en azından, kendilerini ne tasdik, ne de tekzib ettiğimiz Kitab ehli mertebesinde görmeleri gerekirdi. Çünkü onların ne doğruluğuna, ne de yalancılığına delâlet edecek bir kanıt yoktur" (s. 582).

İbn Arabî, bir adım ileri giderek, bu tutumunu destekler mahiyette şunları söylüyor: "Nice zayıf hadis vardır ki, ravilerin içerisinde hadis uydurucusu bir ravi olduğundan senedi zayıf olur ve onunla amel edilmez. Hâlbuki gerçekte bu hadis sahih olabilir veya bu uydurucu özellikle bu hadisi doğru söylemiş ve uydurmuş olabilir. Gerçekten de bu hadisçi, böyle bir hadisi, onun nakline güvenemediğinden reddeder.(...)

Ravilerin (güvenilir olması) dolayısıyla nice sahih hadis vardır ki, Hz. Peygamber'in (s.) tecelli mahallinde bulunan keşf sahibi kişi, Hz. Peygamber'e (s.) bu sahih hadisi sorar da Hz. Peygamber (s.) bu hadisi reddederek ona, 'Ben onu söylemedim. Öyle bir hüküm de vermedim.' der. O şahıs bu yolla, hadisin zayıf olduğunu bilir ve Rabbinden bir delile dayanarak, onunla ameli terk eder. Nakil ehli, senedi sahih olduğundan dolayı böyle bir hadisle amel etmiş olsalar da, gerçekte hadisin durumu böyle değildir" (s. 584-85).

Burada, İbn Arabî'nin tutumuyla alâkalı olarak, bir hususa dikkat çekmek istiyoruz: O, genel bir usûl olarak, keşf yoluyla hadislerin tashihine karşı çıkan ulemayı tasvip ediyor değildir. Aksine İbn Arabî, ulemanın kendileri için bu yolu tıkamalarını aslında tasvip etmektedir. Zira o, keşf yoluyla hadis tashihini, bir ilke olarak tümden reddetmemektedir. Ayrıca, İbn Arabî, yukarıda aktardığımız düşünceleriyle, hadisler hakkında senedlerinden hareketle varılan hükümlerin kesin olmadığını, zanni olduğunu belirterek, söz konusu zanniliğin keşfî bilgi ile kapatılabileceği imasında bulunmaktadır. Bu şekilde, keşf yoluyla hadis tashihini, her ne kadar sınırlı bir zümreye has kılsa da, bu yolla yapılan hadis yorumlarını meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Yazardan, konunun bu yönüne en azından dikkat çekmesi beklenirdi. Ancak, yazar, burada da, kitabın genelinde hâkim olan yaklaşımının dışına çıkmamış, İbn Arabî'nin bu konudaki görüşlerini, tartışmaya dahi açmamıştır; sadece onun bu konudaki görüşlerini uzun alıntılarla nakletmekle yetinmiştir. Yazar, aynı yaklaşımını, İbn Arabî'nin keşf, ilham ve rüya yoluyla hadis tashihi konusunda ileri sürmüş olduğu temel görüşlerinin bir uygulaması mahiyetinde, farklı konularda on iki hadisi örnek olarak verdiği kitabın son kısmında da devam ettirmiştir (s. 600-621).

Bu bağlamda, yazarın kitapta takip ettiği metod, konulara yaklaşımı ve kitabın bizde bıraktığı intibalar çerçevesinde birkaç hususa değinmek istiyoruz:

1. Kitapta konular, her ne kadar altı bölümde ele alınsa da, aslında, iki kısımdan oluştuğu söylenebilir: ilk kısım, Mağrib ve Endülüs'de hadis ilminin gelişim safhaları; ikinci kısım, İbn Arabî'nin hadis kültürü. Beş bölümden oluşan ilk kısımda yazar, tamamen tasvirî bir üslûp kullanmış ve âdeta araştırması boyunca ulaştığı her malumatı kitabına dercetme düşüncesiyle ayrıntılara girmekten imtina etmemiştir. Elbette bu malumatlar, gereksiz ve faydadan hâlî değildir. Ayrıca bu bilgiler, yazarın, emeğinin de bir göstergesidir. Yazarın konuyla ilgili her türlü malumata ulaşma çabası bu anlamda takdire şayandır. Fakat ilmî bir çalışmadan beklenen, ulaşılan malumatları, esas konuyla/hedeflenen konuyla bağlantı kurarak incelemek, değerlendirmek ve bir sonuca varmaktır. Bir başka ifadeyle, bilinenden bilinmeyene ulaşmayı ve ele alınan konuyla alâkalı yeni açılımlar sağlamayı gaye edinmek, ilmî bir çalışmanın olmazsa olmazıdır. Oysa, bu çalışmada bölümler arasında organik bir bağın olmamasının yanı sıra, ilk beş bölümde ele alınan konuların, çalışmada hedeflenen konuyla ilişkisi, neredeyse hiç kurulmamıştır. Bu şekilde kitap, iki farklı konuyu bir araya getiren bir derleme niteliği taşımaktadır. Zira, yazarın ifadesine göre, çalışmanın esas hedefi, İbn Arabî'nin hadis kültürünü incelemektir (s. 621). İtiraf etmek gerekirse, kitabı sonuna kadar, ilk beş bölümle son bölüm arasında bağlantıların ne zaman kurulacağı beklentisiyle okumakla birlikte, bu beklentimiz gerçekleşmemiştir.

2. İbn Arabî'nin hadis kültürünün incelenmesine tahsis edilen altıncı bölümde ise yazar, İbn Arabî üzerine yapılan yorumlara ve tartışmalara yer vermemiş, kendisi de aradan çekilerek, İbn Arabî'nin eserlerinden (daha çok *el-Futūḥātu'l-mekkiyye*'den) ele aldığı konularla alâkalı metinleri seçmek suretiyle, sadece İbn Arabî'yi konuşturmayı denemiştir. Yazar bu yolu, İbn Arabî'nin konularla ilgili görüşlerini, metinleri kendi orijinalliği içinde verebilmek gayesiyle bilinçli olarak tercih ettiğini söylemektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, yazarın bu tercihi, kitapta sık sık tekrarlara düşülmesini ve konunun gereğinden fazla uzamasını kaçınılmaz kılmıştır. Ayrıca yazar, konuları sadece İbn Arabî'nin bakış açısıyla aktarmak suretiyle, konuların tek taraflı ele alınmasını sebebiyet vermiştir. Binaenaleyh bu metod, subjektifliğe de kapı aralamıştır. Zira dikkat edilirse, İbn Arabî'nin konularla alâkalı görüşlerini ihtiva eden metinleri seçen ve bir kompozisyon içinde sunan, yazarın bizzat kendisidir. Dolayısıyla, her ne kadar yazar, konuların sunumunda kendisini aradan çıkarsa da, metinleri kendisi seçmesi suretiyle, kaçınılmaz olarak, İbn Arabî hakkında bir 'yorum'da bulunmuş olmaktadır. Yazarın, İbn Arabî'nin hadis anlayışına dair neredeyse hiçbir eleştiride bulunmamış olması, bu durumun en açık kanıtıdır.

3. Son olarak, kitap, Mağrib ve Endülüs'te hadis ilminin tarihî sürecine ve İbn Arabî'nin hadis kültürüne dair oldukça ayrıntılı malumatları ihtiva etmesi açısından, bir 'bilgi haznesi' niteliğini taşımaktadır; İslam ilim ve kültür mirasının Endülüs tecrübesini gözler önüne seren bir hazine... Kitabı bitirdiğimde, gün yüzüne çıkarılması, yeniden yorumlanması gereken bir mirasın bizleri beklediği gerçeğiyle bir kez daha yüzleştiğimi belirtmeden geçemeyeceğim. Bu açıdan, böyle bir hazneyi önümüze seren yazarın bu emeğini takdirle karşıladığımızı ifade etmeliyiz. Ancak, bize göre, yapılması gereken, bu bilgi haznesini, sadece gün yüzüne çıkarmak, bugüne aktarmak değil, bu miras üzerine yeniden düşünmek; geçmişi anlamak, günümüzü ve geleceğimizi inşâ etmek için bu mirası yeniden ilmik ilmik işlemek olmalıdır.

M. Emin EREN
muhammeteren@hotmail.com

Türk-Yemen İlişkileri Paneli ve Arşiv Belgelerinde Yemen Sergisi

8 Haziran 2004, Ankara

Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü ile Türk Tarih Kurumu, Türkiye Cumhuriyeti ile Yemen Cumhuriyeti arasındaki mevcut ilişkileri geliştirmek ve ortak tarihimizi belgelerle tanıtmak amacıyla "Türk Yemen İlişkileri Paneli" ve "Arşiv Belgelerinde Yemen Sergisi" düzenledi. Ankara'da Türk Tarih Kurumu'nun binasında gerçekleşen panel ve sergi, öğleden önce yapılan açılış töreniyle başladı. Törende hükümeti temsilen Devlet Bakanı Beşir Atalay yer alırken, diğer üst düzey yetkililer törene birer mesajla katıldılar.

Saygı duruşu ve her iki ülkenin millî marşlarının okunmasının ardından, Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof.Dr. Yusuf Halaçoğlu bir konuşma yaptı. Halaçoğlu konuşmasında, özelde Türk Yemen ilişkilerinin, genelde Türkiye'nin komşuları ve bölge ülkeleriyle ilişkilerinin önemini, çok geniş bir perspektiften, dünya siyasetinin Ortadoğu'daki plan ve projeleri bağlamında ele aldı. Halaçoğlu, sınır tanımaz teknolojinin diğer dil ve kültürler üzerindeki hakimiyetinin yol açacağı tehlikeye şu cümlelerle işaret etti.

> İletişim ağlarının sınır tanımazlığı, teknolojide meydana gelen yeni gelişmeler, ülkeleri sarsmakta, başta eğitim sistemleri olmak üzere tarih ve kültür politikalarına yeni bir bakış açısı getirmelerini zorunlu hâle getirmektedir. Zira televizyonlar aracılığı ile Batı kültürünün diğer kültürler üzerinde hakimiyet kurması, yakın gelecekte pek çok dil ve kültürün tarih sahnesinden çekilmesi gibi bir tehlikeyi ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Avrupa'nın ekonomik işbirliği adı altında bütünleşmesi, Amerika'nın Büyük Ortadoğu Projesi'yle bu coğrafyada hakimiyet teessüs etme çabası, gelişmekte olan veya gelişmemiş ülkelerin, gelişmişlerin pazarı durumuna düşmesi tesadüfi olarak değerlendirilmemelidir. Özellikle teknolojiden yoksun, aşağı yukarı bütün ihtiyaçlarını dışarıdan temin eden ve siyasi istikrarsızlıkların kol gezdiği İslam dünyasının, dünya petrol kaynaklarının neredeyse yarısına sahip olmasına rağmen, hemen her alanda Batı ülkelerine ve Amerika'ya bağımlı durumda bulunması üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir konudur.

Halaçoğlu, Ortadoğu'ya yönelik planlara dayandırdığı konuşmasında, arşiv belgelerinde de yer aldığı üzere, Haçlı Seferleri'nin, Portekizlilerin, Kızıldeniz ve Yemen'deki hakimiyet kurma arzularının, İngilizlerin Irak-Yemen-Aden üçgenine hâkim olma çabalarının neticesinde şekillenen Ortadoğu üzerinde bizi yeniden düşünmeye davet etti. Bu perspektiften hareketle Halaçoğlu, tarihin sadece geçmiş zamanlar hakkında elde edilen bilgilerden ibaret bir bilim dalı olmadığını, yeni oluşumları programlayan, sosyal düzen içerisinde kısa ve uzun vadeli değişmeler meydana getiren bir bilim dalı olması gerektiğine işaret etti.

Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürü Doç.Dr. Yusuf Sarınay ise konuşmasında Halaçoğlu'nun konuşmasını destekler mahiyette otantik arşiv belgelerinin geleceği şekillendirecek, "bölgesel ve küresel bir tarihin yazılmasında" etkili olacak rolüne dikkat

çekti. Yusuf Sarınay'a göre, Osmanlı'dan devralınan zengin arşiv mirası, "sadece Türkiye'nin değil, bugün, bağımsız devletler kurmuş Orta ve Yakın Doğu, Balkanlar, Akdeniz, Kuzey Afrika ve Arap ülkelerinin millî ve ortak tarihlerinin tespiti ve yazılmasında başvurulacak otantik değerde kaynak niteliğindedir."

Doç.Dr. Yusuf Sarınay bu şuurdan hareketle kendilerinin modern arşivlerin ortak ilkesi olan 'açıklık' prensibini temel ilke kabul ederek, hukuki ve teknik imkânları düzenleyerek dünya tarihçilerine hızlı ve kolay bir şekilde hizmet verme gayreti içinde olduklarından söz etti. Ayrıca Uluslararası Arşiv Konseyi ve Avrupa Konseyi gibi kuruluşların yanı sıra, Osmanlı coğrafyasında yer alan 25 ülke ile arşivcilik ve tarihî araştırmalar konusunda işbirliği protokolü imzalayarak ortak faaliyetlerde bulunduklarını dile getirdi. Sarınay, bu ülkeler içinde 16. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak 1918 yılına kadar devam eden ve derin ilişkileri olan Yemen'in çok özel bir yeri olduğunu vurguladı.

Daha sonra Yemen Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Millî Arşiv Merkezi Başkanı Alî Ahmed Ebû er-Ricâl bir konuşma yaptı. Alî Ahmed, Türkiye'nin konukseverliği karşısında duyduğu minnettarlığı dile getirerek başladığı konuşmasında, her iki ülke halkı arasındaki ilişkilerin derinliğini kanıtlayan çok sayıda tanığın bulunduğundan bahsetti. Alî Ahmed, Osmanlı'nın Yemen'deki rolü ile siyasi ve uygarlık düzeyindeki katkılarının mükemmelliğine temas etti. Alî Ahmed de daha önceki konuşmacılar gibi, arşiv belgelerinin önemine işaret ederek; arşiv belgelerinin yalnız yazışmaları, sicilleri ve dosyaları belgelemek anlamına gelmediğini, ülkelerimiz ve halklarımız arasındaki ilişkilere, günümüzde ve gelecekte güç veren bir ruh olduğunu ifade etti.

Alî Ahmed, arşiv belgelerinin önemini çok güzel ve çarpıcı bir örnekle şu şekilde ortaya koydu.

> Hiç kuşku yoktur ki, bu ortak arşivin içeriğini okumak için harcadığımız müşterek çaba halklarımız arasındaki eski ilişkilerin imajını bize tanıtmıştır. Bu vesile ile anlaşıldı ki, bu imaj, kimilerinin zihinlerinde bir asır önce yerleşen imajın tersine, iyi, verimli ve kardeşlik ilişkilerinin bir yansımasıdır.

Alî Ahmed şu cümleleriyle de büyük bir kadirşinaslık göstermiştir.

> Geçen yüzyılın 1920'li yıllarında Yemen'de bağımsız bir devlet kuran İmam Yahyâ bu başarısını gerçekleştirmesinde, olağanüstü ferdî bir yetenek veya dinî nüfuzuna dayanmasından çok, Yemenlilerin yeteneği ile ülkenizin de katkısı bulunduğu ve ülkemize modern bilimi getiren onlarca okul ile idari gelenek sayesinde olmuştur. Osmanlı yönetimi döneminde Yemen'de gerçekleştirilen icraatı hiç kimse inkâr edemez. Bu icraat, Yemen'de sağlık, eğitim ve iletişim hizmetlerinin yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.

Yemen Türkiye Büyükelçisi Ahmed Huseyn Al-Basha ise Türk-Yemen ilişkileri Paneli ve Arşiv Belgelerinde Yemen Sergisi'ni her iki ülke arasındaki dostane ilişkilerin güçlendirilmesi doğrultusunda harcanan çabaların güzel bir meyvesi olarak değerlendirdi. Ayrıca büyükelçi Ahmed Huseyn Türk Yemen ilişkilerinin yakınlığına bir örnek olarak annesinin Türk olduğundan ve kendilerine Osmanlı döneminde "Paşa" adı verildiğinden söz etti.

Açılış töreninde son konuşmayı Devlet Bakanı Beşir Atalay yaptı. Beşir Atalay konuşmasına bizdeki Yemen'den söz ederek, duygusal bir başlangıç yaptı.

> Yemen hatıralarımızın ülkesidir. Yemen, ırak yolların dönülmez yoludur. En içli türkülerimiz Yemen türküleridir. En hatırlı hediye Yemen'den gelendir. Dün-

yada coğrafi açıdan bu kadar uzak ama gönlümüze bu kadar yakın olan başka bir ülke yoktur. Hayatında Yemen'i görmeyenler bile bu ülkeye dair dedeleri vasıtasıyla anlattıkları çok hatıralar vardır.

Beşir Atalay, Yemen'le 1517'de başlayan 1918'e kadar süren 400 yıllık ilişkilere dikkat çekti ve bu ilişkilerin dostlukla neticelendirildiğine örnek olarak 7. Kolordu Komutanı Ahmed Vefîk Paşa'nın son görev olarak silahları imamYahyâ'ya vererek, Yemen'in yabancılara teslim olmaması için yaptığı desteği zikretti.

Beşir Atalay da Türk-Yemen ilişkilerini Ortadoğu bağlamında değerlendirerek Osmanlı'nın aslâ emperyal bir güç olmadığını, gittiği her yerde önce adaleti ve barışı kurduğunu, toplumsal barışın sağlanmasından sonra bu yerlere bereketin geldiğini vurguladı. Bugün İslam coğrafyasının bu barışı ve huzuru aradığını söyledi. Beşir Atalay konuşmasında Ortadoğu'da barışın ve huzurun sağlanması için üç sorunun çözülmesi gerektiğini ifade etti. Birinci olarak, Filistin sorununun çözülmesinin, ikinci olarak, Irak'ın iç güvenliğinin sağlanmasının, üçüncü olarak da ekonomik eşitsizliğin giderilmesi ve ülkeler arası işbirliğinin sağlanması gerektiğini belirtti.

Beşir Atalay, hükümet olarak Baharat yolunun kontrolü ve enerji kaynaklarının sirkilasyonu açısından Yemen'in çok stratejik bir konumda olduğunun farkında olduklarını ve bu sebeple her iki ülke arasındaki ilişkileri geliştirmek, yeni açılımlar yapmak istediklerini belirterek bunun için önemli siyasi ve ticari adımlar attıklarından söz etti.

Açılış konuşmalarının ardından Yemen ve Türkiye Millî Arşivlerinin ortaklaşa hazırladığı ortak tarihimizin tanıklarından oluşan 166 adet örnek belgeler içeren sergi, çalınan Yemen türküleri eşliğinde gezildi. Sergide her türlü resmî yazışmalar, antlaşma metinleri, Yemen'de görev yapan asker ve subayların maaşlarını gösteren belgeler, Yemen'deki Osmanlı eserlerini, camileri, hastahaneleri, kışlaları, kaleleri ve Yemen'de görev yapan memurların resimleri gibi Yusuf Sarınay'ın ifadesiyle pek çok 'sessiz tanıkları' görmek mümkündür.

Öğleden sonra "Türk-Yemen İlişkileri" paneli iki oturum hâlinde gerçekleşti. İlk oturuma, aynı zamanda tebliğ sunan Dr. Abdulhâdî el-Hemedânî başkanlık yaptı. İlk oturumun ilk konuşmacısı San'a Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Osmanlı Tarihi üzerine araştırmaları olan tarihçi Dr. Seyyid Mustafâ Sâlim idi. Dr. Sâlim "Osmanlıların Yemen'e Geliş Nedenleri" başlıklı bir tebliğ sundu. Dr. Sâlim tebliğinde bölgenin stratejik önemine ve yabancıların bölge üzerindeki emellerine dikkat çekti. Osmanlı'nın Yemen'e gelişinin sadece Hicaz bölgesinin güvenliğini sağlamaya yönelik olmadığını, Osmanlı'nın siyasi ve ticari olmak üzere bölgenin öneminden kaynaklanan pek çok nedenle Yemen'e geldiğini ifade etti. Onun ardından Prof.Dr. İdris Bostancı "16. Yüzyıl Bütçelerine Göre Yemen'in İdari ve Ekonomik Yapısı" başlığını taşıyan tebliğini sundu. İdris Bostancı bu tebliğinde, Osmanlı'nın bir deniz savaşı imparatorluğu geliştirmesinden söz etti. İdris Bostan, yabancıların Hint Denizi'nde, Kızıldeniz, Basra ve Yemen'de özellikle İspanyolların Akdeniz'de hakimiyet kurarak bölgeyi yönetmek istediklerinden bahsetti. Osmanlı'nın önce 1538'de Zebid ve Aden eyaletini kurduğundan söz eden İdris Bostan, daha sonra eyaletlerin tarihî süreç içerisindeki yapısı ve değişiklikleri hakkında bilgi verdi. İdris Bostan, 1560'ta Yemen'deki Osmanlı bütçesinin 32 milyon para olduğunu ve bunun 27 milyonunun kullanıldığını ifade etti. Yönetici ve askerî sınıf maaşının 18,5 milyon para olduğunu dile getiren İdris Bostan, gelir kaynaklarında büyük rol oynayan iskelelerin önemine değindi.

Birinci oturumun son konuşmacısı Dr. Abdulhâdî el-Hemedânî ise "Çağdaş Dönemde Türk-Yemen İlişkileri" başlığını taşıyan bir tebliğ sundu. Dr. Abdulhâdî, Türkiye'nin Yemen ile olan ticari ve siyasi ilişkilerine temas ettiği tebliğinde Turgut Özal dönemini an-

dı. Enka şirketinin Yemen'deki çalışmalarından bahsetti. Dr. Abdulhâdî tebliğini Türk-Yemen ilişkilerinin diğer Arap ülkeleriyle olan ilişkiler düzeyindeki gibi daha da artırılarak geliştirilmesi temennisinde bulunarak bitirdi.

Verilen aranın ardından ikinci oturum başladı. İkinci oturuma Devlet Arşivleri Genel Müdürü Doç.Dr. Yusuf Sarınay başkanlık etti. Bu oturuma Prof.Dr. Zekeriya Kurşun "Türkiye'deki Yemen" başlıklı tebliği ile katıldı. Zekeriya Kurşun tebliğinde Osmanlı basınındaki acının, sıkıntının, ayrılıkların, yetimlerin, feryatların dile getirildiği bir Yemen algılamasından örnekler verdi. Ayrıca Zekeriya Kurşun, okul kitaplarında coğrafya olarak sadece Yemen'den söz edildiğine; Yemen'in bağımsızlığını ilan etmesi gibi Yemen'de olan gelişmelerden söz edilmediğine temas ederek okul ders kitaplarında Yemen'e gösterilen ilgisizliği eleştirdi. Zekeriya Kurşun edebiyatımızda genelde Mısırlı Arap tiplemesi yapılırken bir iki istisna dışında Yemenli tiplemesinden, mekân ve kahraman olarak Yemen'in konu edinmediğinden dert yandı. Zekeriya Kurşun yaptırdığı araştırmalara göre Anadolu'da her dört evden birinin mutlaka Yemen'le bir bağının olduğunun ve Türk insanının hafızasında Yemen'in büyük bir yer edindiğinin altını çizerek, Yemen-Türk ilişkilerinin güçlenmesi için Türk-Yemen tarihçilerinin sözlü rivayetleri de esas alarak ortak bir tarih yazmasını, sosyal bilimlerde karşılıklı öğrenci alımı yapılmasını, her yıl Yemen'de Yemen Şehitleri günü ilan edilerek Yemen'e turlar düzenlenmesi şeklinde son derece güzel teklifler yaparak tebliğine son verdi.

İkinci oturumun son konuşmasını panelin tek hanım konuşmacısı olan San'a Üniversitesi Psikoloji bölümü hocası Dr. Necât Muhammed Sa'îm yaptı. Dr. Necât kendisinin hem anne hem de babasının Türk olduğundan söz etti. Dr. Necât'ın "Ben bir Türk kızıyım ama Yemen'de yaşıyorum" sözü salonda bulunanları duygulandırdı. Dr. Necât "Osmanlıların Yemen'in Sosyal Yaşamı Üzerindeki Etkileri" başlıklı bir tebliği sundu. Dr. Necât tebliğinde Osmanlı'nın Yemen'deki hizmetlerinden, kültürel ve mimari alanındaki etkilerinden söz etti. Osmanlı'nın Yemen'de yaptığı yollar, okullar, han ve hamamlar, hastahaneler, kale ve kışlalar hakkında bilgi verdi. Yemen'deki Osmanlı mutfağının etkilerini ifade etti. Bu güçlü ilişkilerin gündelik dile yansıdığından söz eden Dr. Necât, Türklerle Yemenliler arasında ortak olarak kullanılan kelimelerden örnekler verdi. Perde, gömlek, basma, tepsi, hoşaf, tütün, dolma, kadayıf, baklava, yoğurt, revani, börek, kuzu, lahana, künefe, yasak gibi ortak kullanılan kelimeler bu ortak dilden sadece bir kaçıdır. Dr. Necât matbayı ilk defa Yemen'e Osmanlı'nın getirdiğini, telsizi ilk Osmanlı'nın kullandığını belirtti. Bu oturumun sonunda Prof.Dr. Nesimi Yazıcı uzun yıllardır meşgul olduğu Arap ülkelerindeki Türk basın tarihine dair çalışmalarına işaret etti. Yazıcı, Yemen'deki Türk basın tarihine ait hazırladığı makaleye dikkat çekerek oturuma önemli bir katkıda bulundu. Yazıcı, Osmanlı tarafından, Yemen'de ilk gazetenin 1877'de San'a'da çıkartıldığı yönündeki yaygın bilginin aksine arşiv belgelerinden temin ettiği gazeteyi konuşmacılara göstererek, ilk gazetenin Hudeydiye'de 1871 yılında basıldığını ifade etti.

Hem sergi hem de panel geniş bir katılımcı kitlesi tarafından büyük bir ilgiyle izlendi. Açış konuşmasından panelin sonuna kadar Yemen'in zihinlerde çağrıştırdığı hatıralar sıcak duyguların yaşanmasına vesile oldu. Böylece çok derin tarihî köklerden gelen Türk-Yemen dostluğu salondaki sıcak ilişkilerde de kendini gösterdi.

KADİR DEMİRCİ

islâmiyât

a quarterly academic journal

THE THIRD ENCOUNTER
ANDALUSIAN EXPERIENCE

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Our Debt to Andalusia

●

MEHMET ÖZDEMİR
The Debates on Easternization and Westernization in the History of Spain

A. HADİ ADANALI
The Transfer of the Eastern Islamic Experience
to the West and its Transformation of the Western Civilization

MEHMET AKİF KOÇ
An Introductory Essay on *Tafsīr* Studies in al-Andalusia

ALİ HAKAN ÇAVUŞOĞLU
The Struggle Between *Ra'y* and *Hadith* in Andalusia

NİZAMETTİN PARLAK
The Position of Banû Ahmar
The Last Muslim State in Spain in Intercultural Interaction

SEMA UĞURCAN
The Andalusian Image in Turkish Literature

MUSTAFA HİZMETLİ
Hisbah and Muhtasib in Andalusia

●

MUHARREM KILIÇ
The Historical Practice of the Legal Pluralism

RECEP ALPYAĞIL
Preferring 'Vision of Andalusia' in Islamic Thought

●

TEMEL YEŞİLYURT
The Transformation of the Self into the Other or the Utterance into the Separateness

MUSTAFA AKMAN
Family Planning

EYYÜP AY
On the Emergence of Sacred Architecture as Space,
the Birth of Pilgrimage and Faith Tourism

●

SUN'ATULLÂH BİKBULAT (1886-1955)
The Problem of "Split of Moon"

●

Books, Dissertations and Symposiums

volume 7 number 3 july-september 2004

İslâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 7 sayı 4 ekim-aralık 2004

4. KARŞILAŞMA
İSLAM ve ÇAĞDAŞ DURUM

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Avrupalılaşma Maceramız
•
MEHMET SAİT REÇBER
İslam, Din ve Çağdaş Durum
İLHAMİ GÜLER
Modernitenin ve Modernleşmemizin Teolojik Kritiğine Giriş
MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
'Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi, Risk mi?
MUSTAFA ÖZTÜRK
Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış
HÜSEYİN YILMAZ
Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: 'Niceliğin Egemenliği'
ADİL ÇİFTÇİ
İslam Çağdaşçılarının Çağdaşlık Yorumu
HASAN HANEFÎ
İslami Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri
AHMED EL-KÂTİB
Şia ve Modernizm
İBRAHİM MARAŞ
Kazan Türklerinde Ceditçilik Düşüncesi
AHMET KELEŞ
Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu
AZMİ ÖZCAN
Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han
NECDET SUBAŞI
Müslüman Modernleşmesi Üzerine
•
NİYAZİ ARICI
Ahmed Muhiddin'in Gözüyle 'Modern Türklükte Kültür Hareketi'
MEHMET ZEKİ AYDIN
İmam Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ve
Ders Kitaplarıyla İlgili Bir Eleştiri Yazısı Üzerine
•
ABDULLAH CEVDET [1869-1932]
Cihân-ı İslâm'a Dâir
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât

7 (2004), sayı 4
4. KARŞILAŞMA İSLAM ve ÇAĞDAŞ DURUM

▶ EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

▶ SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. adına sahibi
Süleyman BAYRAKTAR

▶ İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

▶ SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

▶ YAYIN KURULU
A. Hadi ADANALI
Süleyman BAYRAKTAR
Ali DERE
Bünyamin ERUL
Mehmet GÖRMEZ
İlhami GÜLER
Şinasi GÜNDÜZ
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Mehmet Akif KOÇ
Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR
Ömer ÖZSOY
Mustafa ÖZTÜRK
Mehmet PAÇACI
Necdet SUBAŞI
Osman TAŞTAN
Burhanettin TATAR
Hidayet Şefkatli TUKSAL
Mevlüt UYANIK
İsmail Hakkı ÜNAL

▶ SANAT YÖNETMENİ
Nurullah ÖZBAY

▶ ABONE SORUMLUSU
Resul PEHLİVANOĞLU

▶ BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Habib KÖSE (Redaksiyon)

▶ BASKI
Özkan Matbaacılık 0(312) 229 59 74 - Nisan 2005 Ankara

© 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
Avrupalılaşma Maceramız

▶ Makaleler

17 MEHMET SAİT REÇBER
İslam, Din ve Çağdaş Durum

33 İLHAMİ GÜLER
Modernitenin ve Modernleşmemizin Teolojik Kritiğine Giriş

47 MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
'Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi, Risk mi?
–Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçüncü Yol: Yenilikçi İslam!–

71 MUSTAFA ÖZTÜRK
Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış

95 HÜSEYİN YILMAZ
Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: 'Niceliğin Egemenliği'

109 ADİL ÇİFTÇİ
İslam Çağdaşçılarının Çağdaşlık Yorumu

131 HASAN HANEFÎ
İslami Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri

151 AHMED EL-KÂTİB
Şia ve Modernizm –Direnişten Bilinçli Açılıma–

159 İBRAHİM MARAŞ
Kazan Türklerinde Ceditçilik Düşüncesi

179 AHMET KELEŞ
Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu
–Bir Yeniden Yapılanma Projesi–

197 AZMİ ÖZCAN
Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han

205 NECDET SUBAŞI
Müslüman Modernleşmesi Üzerine

▶ Araştırma Notları

217 NİYAZİ ARICI
Ahmed Muhiddin'in Gözüyle 'Modern Türklükte Kültür Hareketi'

227 MEHMET ZEKİ AYDIN
İmam Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ve Ders Kitaplarıyla İlgili Bir Eleştiri Yazısı Üzerine

▶ Klasik Metin

243 ABDULLAH CEVDET [1869-1932]
Cihân-ı İslâm'a Dâir

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

Kitap

251 MEHMET BİLEN, *Mutezile ve Hadis*, Hüseyin Hansu
255 MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU, *Modernization Menaces Muslims by Aslam Siddiqi*, Sh. Muhammad Ashraf
262 NİYAZİ ARICI, *İslâmlar ve Moderniteler*, Aziz al-Azmeh
265 HALİDE ASLAN, *Endülüs Tarihi*, Ziya Paşa
269 AYŞE NEVRA KIRBAŞOĞLU, *İslam*, Tarık Ramazan

Toplantı/Panel/Sempozyum

273 RAMAZAN ALTINTAŞ, Milletlerarası Ehl-i Sünnet Sempozyumu

275 Abstracts
282 Dizin

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

İslam'ın yeryüzünde yaşadığı başlıca üç tecrübeyi irdeleyen sayıların ardından, bu özel sayıda, İslam'ın çağdaş durum karşısında yaşadığı ve yaşamakta olduğu tecrübeyi muhtelif açılardan ele alan yazılarla karşınızdayız. Aslında ilk üç sayıda işlenecek konular belirlenirken, bugün İslam dünyasının karşı karşıya bulunduğu düşünce sorunları karşısında geçmiş tecrübelerden ne ölçüde yararlanabileceğimiz sorusu zihinlerimizde mevcut idi. Bir başka deyişle, önceki üç sayının asıl amacı, geçmiş üzerinden bugüne ışık tutabilmekti. Elinizdeki bu özel sayıda, İslam dünyasının son birkaç yüzyıldan beri yüzleşmek durumunda kaldığı çağdaş durum, modernite karşısında verdiği tepkilerin bugün gelinen nokta itibarıyla genel bir değerlendirmeye tâbi tutulması amaçlanmıştı. Kuşkusuz bu amacın altında, geleceğe yönelik bir yön belirleme duygusunun bulunduğu da inkâr edilemez.

Bu açıdan bakıldığında, sizlere sunulan yazıların üç grupta toplandığı dikkatlerinizden kaçmayacaktır. Bunlardan ilki, çağdaş İslam'ın karşı karşıya bulunduğu meydan okumanın öznesi olan 'modernite'nin İslami açıdan ne anlama geldiğini kavramsal ve felsefi açıdan analiz eden yazılardan oluşmaktadır ki, M. Sait Reçber ve İlhami Güler'in yazıları bu kategoride yer almaktadır. İkinci grup, öncekinin tersine, modernite açısından İslam'ın ne anlama geldiğine dair bizlere genel bir değerlendirme sunmaya yöneliktir. Necdet Subaşı'nın yazısı sadece Türkiye çağdaşlaşma tecrübesini bu açıdan irdelemektedir. Üçüncü grupta yer alan yazılar ise İslam dünyasının ilim ve fikir adamlarının modernite/çağdaşlığın meydan okumaları karşısında verdikleri İslami tepkileri konu almakta olup, bunları da kendi içerisinde gelenekçi ve yenilikçi tepkiler olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Gelenekçi tepkileri Hüseyin Yılmaz bizlere ana hatlarıyla aktarmaya çalışmıştır. Yenilikçi tepkilere gelince, bu konudaki yazılar daha geniş bir yelpaze oluşturmaktadır: M. Hayri Kırbaşoğlu'nun yazısı, 20. yüzyıldaki gelişmeleri merkeze alan ve yenilikçi İslam düşüncesinin klasik İslam düşüncesinden farklı ve yeni olarak neler sunduğunu, zihniyet, metod ve tikel çözümlemeler planında ortaya koymaya çalışan bir deneme niteliğindedir. Mustafa Öztürk'ün yazısı ise, Kur'an ve tefsir alanındaki gelişmeleri ele almaya çalışmıştır. Bu genel nitelikteki yazılardan sonra, İslam dünyasının belli bölgeleri ve düşünürleri açısından konunun biraz daha özele indirgenmeye çalışıldığı yazılar da bu grupta yer almaktadır ki, bunların başında Adil Çiftçi'nin, Fazlur Rahman'ın düşünceleri ışığında yenilikçi İslam'ın temellendirilmesiyle ilgili

yazısı gelmektedir. Hasan Hanefî'nin, bölgedeki son gelişmeler ve 'İslami sol'un geleceğine dair yazısı, Ahmed el-Kâtib'in Şii dünyasının İslami çağdaşlaşma çabalarındaki son durumuna dair yazısı, İbrahim Maraş'ın Musa Carullah merkezli 'Ceditçilik' akımına dair yazısı, Azmi Özcan'ın Hind-Pakistan alt kıtasından Seyyid Ahmed Han'ın İslami çağdaşlaşma çabalarına dair yazısı meselenin İslam dünyasının farklı bölgelerinde nasıl ele alındığını konu edinmektedir.

Genel olarak yazılarda verilen bilgilere, ileri sürülen tezlere ve ortaya konan çözümlemelere bakıldığında, önümüze şöyle bir tablo çıkmaktadır: Gelenekselcilikte yeni bir gelişme olmadığı ve hümanizmin, Aşkının reddinin, modern bilimin, sekülerleşmenin, madde medeniyetinden ibaret olan modern medeniyetin eleştirisinin sürdürüldüğü görülmekte ve çözüm olarak da hem Batı hem de İslam konusunda derinleşip ikisini birleştirmekten (S.H. Nasr), İslam'ın moderne cevap üretme açısından bir imkân olduğundan, bu imkânın kelam, hukuk ve tasavvuf gibi İslami disiplinlerin farklı ekoller ve mezheplerce algılanış biçimlerinin doğurduğu zenginlikte aranabileceğinden söz edilmekte, bu bakış açısından selefilerin eleştirildiği görülmekte, İslam'ı Şeriat'a indirgemenin de çağdaş bir tutum olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bu söylemde eksik olan bir şeylerin bulunduğu dikkatlerden kaçmamaktadır ki, bu da modernite ile yüzleşmek durumunda kalan İslam dünyasının siyasi, askerî, sosyal, ekonomik, bilim, eğitim, kültür, sanat ve düşünce alanlarındaki problemlerine, kısaca değişimin geri döndürülemez yönüne nasıl tepki verileceğinin cevapsız/çözümsüz bırakılmış olmasıdır. Zira gelenekçi söylem bu alandaki meydan okumalara hangi yöntem dahilinde nasıl cevap verileceği konusunda suskunluğunu hâlâ bozmuş değildir. Buna mukabil, yenilikçi çizginin bir yandan gelenekselci çizginin modernite eleştirilerini teyit ettiği, ancak, yukarıda sayılan problemlere çözüm üretmek için epistemolojik ve metodolojik çabalarını sürdürdüğü, hatta bazı tikel konularda birtakım çözümlemelerde bulunduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Bu sayıda yer alan yazıların ortaya koyduğu bir diğer önemli sonuç da, gelenekselcilerin eleştiri ve tezleriyle, yenilikçilerin eleştiri ve tezleri arasında çatışmadan ziyade, birbirini tamamlama ilişkisi bulunduğudur. Zira gerek gelenekselcilik gerekse yenilikçilik modernitenin kökten reddini savunmadığına göre, mesele bu olgu karşısında, neye, nerede, ne zaman ve nasıl (kabul - değiştirme - ret) cevap verileceğinde düğümlenmektedir. Belki gelenekselcilerle yenilikçiler arasındaki fark, geleneğe bakış açısında söz konusu olabilir. Zira gelenekselciler, geleneği dinlerarası, kutsal ve çok fazla da eleştiri gerektirmeyen bir birikim olarak görürken, yenilikçiler hem modernite hem de gelenek, özellikle de İslam geleneği, konusunda eleştirel bir tavır takınmak gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Ancak, gelenekselcilerin yenilikçi İslam'ın tezlerini görmezlikten gelmesi de dikkatlerden kaçmamaktadır.

Benzer bir değerlendirmeyi, Türkiye özelinde modernitenin İslam'a bakışına hakim olan bakış açısı için de yapmak mümkündür. Bu bakış açısında İslam

ile modernite iki uzlaşmaz olgu olarak karşı karşıya konulmakta, ama özellikle İslam düşüncesinin de çağımızda bir iç değişim geçirmekte ve sadece modernite ile değil, kendisi ile de hesaplaşmakta olduğu gözden kaçırılmaktadır. Muhtemelen bunun sebebi, Türkiye özelindeki gelişmelerin teolojik boyutlarının gözden kaçırılması ve sosyo-politik boyutunun ön plana çıkarılmasıdır.

Kabaca son iki yüzyılı kapsayan bir tecrübeyi, üç kıtaya yayılmış bulunan İslam dünyasının tamamını kuşatmak üzere, birer makale düzeyinde ele almanın âdeta imkânsız olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, Müslümanların modernite yle yüzleşmelerinin bir özel sayıda tüketilemeyecek genişlikte bir konu olduğu teslim edilecektir. Mamafih bu sayıdaki makalelerde sözü edilen ilim ve fikir adamlarının ve makale yazarlarının, bu konularda geniş çalışmalarının da bulunduğu hatırlanacak olursa, daha fazla bilgi için, onların eserlerine başvurmanın mümkün olduğu da söylenebilir. Unutmamak gerekir ki, dergiler hazır ansiklopedik bilgi sunmaktan ziyade bizleri araştırma, düşünme, sorgulama ve eleştirme süreçlerine davet eden birer motivasyon kaynağı olma özellikleriyle önemlidir. Böyle olunca da *islâmiyât* dahil hiçbir derginin, ele aldığı bir konuyu yatay-dikey bütün boyutlarıyla incelediğini ve tamamen tükettiğini iddia etmesinin mümkün olamayacağı rahatlıkla ifade edilebilir. Sonuç olarak, sunulan yazıların birçok konuda sizleri önemli bir birikimle ve ümit vaat eden gelişmelerle tanıştıracağından eminiz.

islâmiyât'ın 7. cildinin bu son selamlama yazısını, 2005 yılında ele almayı kararlaştırdığımız konuları ve son yazı teslim tarihlerini duyurarak bitirmek istiyoruz:

Yeni Sömürgecilik ve Ümmet (01 Mayıs)

Karma sayı (01 Haziran)

Ehl-i Sünnet (01 Eylül)

İslam, Yerellik ve Evrensellik (01 Kasım)

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.

Saygıdeğer okurlarımız

2005 yılında abone olan okurlarımıza Mehmed Said Hatiboğlu hocamızın, ilahiyat alanının klasiği hâline gelen, *Hilafetin Kureyşliliği* adlı eserini hediye ediyoruz.

islâmiyât'ı abonelik yoluyla takip eden dostlarımıza, bu sayının ellerine ulaşmasıyla son bulan aboneliklerini en kısa sürede yenilemelerini öneriyoruz. Bu sayının dağıtımının hemen ardından başlayacak 2005 dönemi *islâmiyât* abone ve *kitâbiyât* indirim kampanyalarına ilişkin duyurularımızı hem dergimiz sayfalarında hem de *bülten*'de bulabilirsiniz.

Selam ve saygılarımızla.

İslâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 9-16

Editörden

Avrupalılaşma Maceramız

Batı dünyasının asırlar boyu İslam'ın temsilcisi olarak gördüğü Osmanlı Devleti, on altıncı asrın sonlarından itibaren bu dünyaya karşı yitirmeye başladığı üstünlüğünü tekrar kazanabilmek için onları tanımak, onların ilerleme yollarını öğrenmek ve uygulamak durumunda kalmıştı. Hususiyle 3. Selîm ve 2. Mahmûd'un 19. asırdaki saltanatları askerî, idari yönden Avrupa'yı taklid hamleleriyle geçti. 19. asır Abdulmecîd devrinde ise Mustafâ Reşîd Paşa'nın başmimarlığını yaptığı Tanzimât-ı Hayriye hareketi bizzat devletin ön ayak olduğu kanunlaşma hamlelerine öncelik verdi. Hastalığımızın resmî teşhisi, son asırlarda İslam'a layık bir hayattan uzaklaşılmış olmasıydı. Bunun en sağlam ifadesini 2. Mahmûd devrinde 1247/1831 yılından itibaren çıkmakta olan Osmanlı resmî gazetesi *Takvîm-i Vekāyi'*'de, 25 Şa'ban 1255 / 3 Kasım 1839 Tanzîmât Fermânı'nın takdiminde buluyoruz. Sultan Abdulmecîd burada şöyle demektedir:

> Cümleye ma'lûm olduğu üzere Devlet-i Aliyyemizin bidâyet-i zuhûrundan beri ahkâm-ı celîle-i Kur'âniyye ve kavânîn-i şer'iyyeye kemâliyle riâyet olunduğundan saltanat-ı seniyyemizin kuvvet u miknet [kudret] ve bilcümle teb'asının refâh ve ma'mûriyyeti rütbe-i ğâyete vâsıl olmuş iken; yüz elli sene vardır ki gavâil-i müteâkibe ve esbâb-ı mütenevviaya mebnî ve şer'-i şerîfe ve kavânîn-i münîfeye inkıyâd ve imtisâl olunmamak hasebiyle, evvelki kuvvet ve ma'mûriyyet bilâkis za'f ve fakra mübeddel olmuş ve hâlbuki kavânîn-i şer'iyye tahtında idâre olunmayan memâlik pâyidar olamayacağı vâzıhattan bulunmuş olup...

Görüldüğü üzere bu Tanzîmât Fermânı'nın vurguladığı temel husus Osmanlı Devleti'nin İslami bir idare olduğudur. Aynı değerlendirme 1856 Islahât Fermânı'nda da vardır, 1293/1876 Kânûn-i Esâsî'sinde de. Bu kanunun üçüncü maddesine göre:

"Saltanât-ı seniyyey-i Osmâniyye hilâfet-i kübrây-ı İslâmiyyeyi hâiz"dir. Yedinci maddesi, padişahın vazifelerinden birisini ahkam-ı şer'iyyenin icrası olarak gösterir. On birinci maddesinde ise: "Devlet-i Osmâniyye'nin dîni, dîn-i İslâm'dır" hükmü yer alır.

Kısacası Osmanlı Devleti'nin temelini teşkil eden şerî kanunlar tatbik edilmediği için memlekette can, mal, namus emniyeti kalmamış, maliye ve asker-

lik işleri bozulmuştur. Bunları yoluna koymak için de kavanin-i cedideye ihtiyaç vardır. Varılan bu kanaat, açıkça söylenmese bile, eski fıkhın zamanın icablarına cevab vermede yetersiz kaldığının itirafı olmaktadır.

Bu yetersizliğin izalesi için düşünülen yollardan birisi, bazı aydınlara göre, şeriatı bırakıp laik esaslara müstenid Avrupa devletlerinin kanunlarını almaktı. Medrese temelli aydınlar ise böyle bir taklidciliği İslami haysiyetlerine yakıştıramıyor, alınacak tedbirleri bulmakta kendi kültürlerinin âciz olmadığını düşünüyorlardı. *Mecelle*'nin vücuda getiriliş sebebi budur.

Cevdet Paşa 1272/1855 senesi başlarında yani Kırım Harbinden sonra Ecnebilerin şerî mahkemelerde muhakeme olmaya itiraz ettiklerinden bahisle şöyle diyor:

> Bazı zevât, Fransa kânûnları Türkçe'ye terceme olunup da mehâkim-i nizâmiyede onlar ile hükmolunmak fikrine zâhib oldular. Hâlbuki bir miletin kavânîn-i esâsiyyesini böyle kalb ü tahvîl etmek ol milleti imhâ hükmünde olacağından bu yola gitmek câiz olamayıp, ulemâ gürûhu ise, o makûle alafranga efkâra sapanları tekfîr ederlerdi.[1]

Bu hususu Yargıtay eski başkanlarımızdan merhum Ali Himmet Berki de (1882-1976) *Açıklamalı Mecelle*'sinde[2] şöyle dile getiriyor:

> Hukuk ve fıkıh bilgisinden mahrum [Âli Paşa gibi] bazı garb temüyüllü devlet adamları, Türk Medeni Kanunu olarak Fransız Medeni Kanunu'nun (*Code Civil*'inin) tercemesine taraftardı. Nihayet başta Ahmed Cevdet Paşa olduğu hâlde Millî Kanun tarafdarı olan ekseriyet galib gelerek *Mecelle*'nin tanzimine karar verildi.

Yapılan *Mecelle* de "İlm-i fıkhın muâmelât kısmına dâir Türkçe metn-i metin" vasfıyla hukukun her bölümünü hedef edinmiş değildi. Yani her şeyi halletmiyordu. Kaldı ki Mecelle daha ortada yokken, devlet şeriatı bırakıp Avrupa kanunlarına koşmuş, Fransız ve Felemenk [Belçika] hukukundan Ceza ve Ticaret kanunlarını terceme ettirerek uygulamaya koymuştu. Bu acaibliğe parmak basan Celâl Nûrî İleri (1877-1939): "Osmanlı Devleti'nin meşrûtî devri bile tenakuzlarla doludur... Bir devletin umur ve muamelatında bazan Allah'ın sözünü dinlemek ve bazan dinlememek demek olan bu tarz pek gülünçtür"[3] demekte yerden göğe haklıdır.

1284-1293/1867-1876 *Mecelle*'sinden önceki terceme Ticaret Kanunu'nun senesinin 1266/1850; Ceza Kanunu'nunkinin 1274/1858 olduğunu hatırlatalım.

Koca Osmanlı o derece mâil-i inhidamdı, gayr-i müslimlere el açar olmuştu. 2. Mahmûd devri İstanbul Ermenilerinin sözcüsü Kazaz Artin, Devletin Hâriciye Bakanı Âkif Paşa'ya şu hitabda bulunabilmektedir:

> ...Şimdi Devlet-i Aliyye'nin kuvve-i mâliyesi Ermenilerin elindedir ve bütün Osmanlı me'mûrlarının parası ve muhâsebesi Ermeni sarraflarının odalarındadır.[4]

[1] *Tezâkir*, I. 63.
[2] s. VIII.
[3] *Devlet ve Meclis*, 1932, s. 52.
[4] *Tezâkir*, III. 236.

1857 Kırım harbi masraflarını karşılayabilmek için Osmanlı'nın İngiliz ve Fransız'lardan almaya başladığı borçlar, Şeriat'ın yasak kıldığı faiz sayesinde mümkin olabilmekte ve bunlara Meşihatımız bir şey diyememektedir. 1280/1864 tarihli Murâbaha Nizâmnâmesi'nde %12'lik faizi, 1304/1887 tarihli olanında %9'luk faizi mübah kılan kararların altında o devir Şeyhülislâmlarının imzaları vardır.

Bütün bu olup biteni yakinen bilen Tanzîmât devri Yeni Osmanlılarının ortaya koydukları davranışlar son derece ibretliktir. Hususiyle Nâmık Kemâl merhumun (1840-1888) kendi devrinde yönelttiği tenkidler müstesna kıymet taşımaktadır.

Daha 1872'de *İbret* gazetesinde çıkan yazısında Mustafâ Reşîd Paşa'nın Tanzîmât'ı ecnebi devletlerin kefaletine vermiş olmasını tenkid edenlere cevaben "Paşa, başka kime dayanacakdı?" deyip şu acı tesbitte bulunuyor:

> Şerîatmi denilecek? O zâten mer'î olsaydı Tanzîmâtı neşre hâcet kalmazdı. Ulemâmı denilecek? Ulemâ eğer şerîat-i İslâmiyye'yi muhâfaza etseydi, zâten şunun bunun bilâmuhâkeme katline fetvâ vermek Avrupa himâyesi atında bir varakpâre ile [Gülhâne Hatt-ı Hümayûnu'nu kastediyor] binâullâh olan hayât-ı beşerin te'minine ihtiyâc bırakmazlardı.[5]

Tanzîmâtçıların Şeriat dışında kanun yapmalarını, "Şerî'at'ı tamâmıyla ortadan kaldırmadıkça idârenin ıslâhı mümkin olmaz" diyenlerin beyanlarını sabır taşırıcı hezeyanlar olarak gören Nâmık Kemâl:[6]

> Hayfâ ki [ne yazık ki] elimizde Şerî'at gibi medeniyyetin her türlü ihtiyâcâtını îfâya kâfî bir atıyye-i ilâhiyye var iken o bırakıldı da, sekiz on zalûm ve cehûlun havâtır ve hevesâtı mülkümüzde [memleketimizde] esâs-ı hukuk addolundu.

Nâmık Kemâl, Osmanlı'nın geri kalmasını dine bağlayanlara şiddetle karşı çıkıyor ve hocaların en fazla muhtac-ı ıslah olduklarını kabul etmekle beraber geriliğimizi Şeriat'ın ahkamına riyaetsizliğe bağlıyor ve 1868 *Hürriyet*'inin dokuzuncu sayısında şöyle diyordu:

> Bu Devlet İslâmiyet üzerine kurulmuşdur... Muammer olmak isterse Şerî'at-ı Ahmediyye'ye ittibâdan ve Devlet-i İslâmiyye hâlinde kalmakdan ayrılamaz... Şerîat, devletimizin canı ve mâbihi'l-hayâtıdır.[7]

Hürriyet'in aynı sene çıkan yirmi üç numaralı sayısındaki yazısında ise Cevdet Paşa'nın başlattığı Tanzîmât kanunları mecmuası olan *Düstûr*'a telmihte bulunarak şöyle diyor:

> Biz, *Düstûr*'a bedel bir kânûn-ı Şer'î yapmak talebindeyiz. Çünki *Düstûr* sarf ve nahivden başka bir şey okumayan bazı ricâlin, ya Fransızcadan terceme ettirerek veyâhûd karîhadan ilâve ederek tertîb ettiği, birçoğu zâlimâne birtakım müteferrik bendlerden ibâretdir. Şerî'at ise âyât ve ehâdîste mevcûd olan hukûk-i tabî'iyyeden bilistinâd iki yüz milyon nüfuzlu bir millette 1250 seneden beri zuhûr eden kâffe-i ulemânın... ikdâmât-ı fevkalâde sarf ederek

[5] *Tanzîmât*, 781-2.
[6] 1869 *Hürriyet*
[7] *Tanzîmât*, s. 808.

> tevsî ve tefrî' etdikleri bir deryây-ı ma'rifetdir. Ondan iltikat olunacak kânûn, adâletce ve îcâb-ı vakt ve hâle mutâbakatçe, belki düvel-i mütemeddinede mevcûd olan kavânînin hepsine müreccah olacağından şübhemi edilir?[8]

1876 senesine aid bir mektubunda da siyasetin dine tâbi olduğunu vurguladıktan sonra şöyle diyor:

> Tegayyur-i ezmân ile tebeddül eden ve mevkî'in ba'zı îcâbâtına ittibâ edilen mesâil, bütün bütün ahkâm-ı tâliye ve istisnâiyyedendir.[9]

Keza, sekiz sene evvel 15 Eylül 1868 tarihli *Hürriyet*'te Nâmık Kemâl, bu tâli ve istisnai hükümlerin meşveret ve icmâ-i ümmete dayandıkları takdirde din çerçevesine gireceğini belirtmişti:

> Mâdem ki şer'an usûl-i meşveret mukarrerdir, esâs mevcûd oldukdan sonra icrâatta olan teferruatını icmâ-i ümmet ta'yîn eder. İcmâ-ı ümmetle yapılan şeyler bid'at değil usûl-i dînden olur...

Tanzîmât'ın Avrupailiğine karşı çıkan Nâmık Kemal'den sonra Meşrûtiyet devrinden de bir örnek vermek istersek, 19 sene önceki bir yazımda kendisinden genişçe bahsettiğim[10] Celâl Nûrî İleri'den (1877-1939) daha iyisi bulunmaz diye düşünüyorum.

1924 Anayasa'sının ağırlıklı hazırlayıcılarından olan merhum, 1923 başlarında yazıp Cumhuriyet'in ilanından önce yayımladığı *Tâc Giyen Millet* isimli eserinde şöyle der:

> Hukûkca musâvât, şer'in üssü'l-esâsıdır. Bu husûsta kadınlar da erkekler gibi aynı hukûka nâildir. Hâlbuki Avrupa mevzûât-ı hukûkiyyesi kadınların adem-i müsâvâtını kabûl ettiğinden, bundan feminizm doğmuşdur. Fıkh-ı İslâmî'de kadın ile erkek arasında fark mevcûd değildir. İslamiyet'de kadının aleyhine iki küçük müsâvatsızlık vardır ki bunlar da ferâize [yani mîrasa] ve beyyinâta [yani şahidliğe] taalluk eder. Bunun hâricindeki bütün muâmelâtda, meselâ vekâletde nisâ ile ricâl arasındaki müsâvât berkemâldir... Bir fark daha bulabiliriz ki o da teaddüd-i zevcâtın [aynı anda çok kadınla evli olma] ibâhası ve teaddüd-i ezvâcın [aynı anda çok erkekle evli olma] hürmetidir.

Aynı kitabın "Telakkiyât-ı Dîniyye" bölümünde:[11]

> İslâmiyet ber mûcib-i nass, nev-i beşerin son dînidir. Bu dîn, zamân, mekân ve kavmiyyet ile mukayyed olmayıp, her zamâna, her mekâna, her kavme şâmildir.[12]
>
> ...Nass-ı tenzîlin tedvîn etdiği usûl ve kavâid ile kâbil-i hâl olmayan hiçbir mesele yokdur.[13]
>
> İslâmiyet o kadar geniş ve o kadar yüsrü mûcibdir ki her devrin ve her yerin insânları muâmelâtını ona tevfîk edebilir. Bu takdîrde câmia-i İslâmiyet dâhilinde lâdînîliğin [laiklik] ve dîn muhâlefetinin –Hıristiyânlıkda olduğu gibi– hiçbir mânâsı olmaz.[14]

[8] *Tanzîmât*, s. 802-3.
[9] *Tanzîmât*, s. 813.
[10] *Müslüman Kültürü Üzerine*, s. 112-120.
[11] s. 194-.
[12] s. 195.
[13] s. 204.
[14] s. 205.

Bunları söyleyen Celâl Nûrî'nin muamelat meselesinin nasıl çözüme kavuşturulacağı hakkındaki fikirlerini öğrenmek isteyeceklerin, zikrettiğim esere müracaatlarını rica ederim. Yalnız burada *Tâc*'ının sonuna eklediği bir mektubu günümüz Müslümanının okumasında fayda gördüğüm için aşağıda nakletmeden geçemiyorum.

Celâl Nûrî Bey, Arabların muasır en güzide şairi saydığı Ma'rûf er-Rusâfî'den (1875-1945) bir mektub alıyor.

Kerkük asıllı bu zat, Bağdadlı âlim Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin talebesi olmuş, İstanbul'a gelerek mülkiyede Arabca hocalığı yapmış. Osmanlı Meclisi'ne seçilmiş, günlük *Emel* gazetesini çıkarmış değerli bir aydındır.

Ona göre, âlem-i İslâm'ın bu asırdaki geri kalış ve çöküşünün yegâne müsebbibi, kafaları donmuş din âlimleridir. Bunların kendi fikirleri yoktur, başkalarının körü körüne arkalarından giderler. Mektub şöyle devam ediyor:

> Ahkâm-ı şer'iyyeye âid her kadîm, mukaddes ve her cedîd küfür ve ilhâddır... Bunların i'tikâdınca her hükm-i şer'î, velev bir fakîhin mahsûl-i ictihâdı olsun, lâ yeteğayyerdir. Farazâ evkâf-ı İslâmiyye'nin islâh ve terakkîsi yolunda büyük bir engel olan *Şarṭu'l-vāḳıfi kenaṣṣi'ş-şāri'i*, bu söz bir fakîhin sözü olduğu hâlde, bir harfine bile dokundunuz mu onların nazarında kıyâmet kopar, dîn berheva olur, ağızlarından etrafa tekfîr saçmaları saçılır. Bunların bu hâli mülûk ve selâtîn-i İslâmiyye'nin istibdâdına muvâfık geldiğinden, dâima onların himâye ve iltifatlarına mazhar ve bu sûretle Müslümânlara olan mazarratlarını temâdî edip âlem-i İslâm'ın bu asrındaki teahhur ve inhitâtının yegâne müsebbibi olmuşlardır... Vâkıa bugün *"Tebeddulu'l-aḥkām bi tebedduli'l-ezmān"* bir kâide-i usûliyyemiz var. Fakat yalnız kitâblarda yazılıdır. Hiçbir hükme tatbîk edildiğini görmedim.

Rusâfî, yeryüzünde üç yüz milyon civarında Müslüman olduğunu zikrettikten sonra ateşe devam ediyor:

> Bildiğim bir şey varsa o da bütün akvâm-ı İslâmiyye'nin asr-ı hâzırdaki hayâtın her şu'be-i mesâisinde geri kalmış olduklarıdır. Hele iktisâdiyâtta çok geri bulunuyorlar. Bunun da sebebi dîn husûsundaki cumûdlarıdır [donmuşluklarıdır]...
>
> Bir gün Bağdâd'da bir arkadaşla hasbihâl ediyorduk. İçinde oturduğumuz oda caddeye nâzır. Ara sıra önümüzden İngiliz askerleri geçiyorlardı. Bu münâsebetle İngilizlerin askerlerine ne kadar iyi baktıklarına[15] dâir söz söylüyorduk. Ahvâl-i âleme vâkıf münevverü'l-fikr olan arkadaşım bana dedi ki: Sana bir şey söyleyeyim de teaccüb et. Hindistân'da, dedi, birçok zengin Müslümânlar var. Bunlar paralarını İngiliz bankalarında yatırırlar. Fakat şer'an haramdır diye hiç fâizini almazlar. Mürûr-ı zamânla bu fâizler milyonlara bâliğ olmuş. Bunları da İngilizler, Harb-i Umûmî'de Irak'a gönderdikleri orduya sarf etdiler. İşte, dedi, bu orduya Hindistân'dan gönderilen levâzımın kısm-ı a'zâmı, bu zengin Müslümânların paralarıyla alınmışdır.

[15] s. 215.

Rusâfî devam ediyor:

> Bu hâle karşı teaccübmü, gülmekmi, ağlamakmı lâzım gelir bilmem, fakat acaba şer'an tahrîm edilen ribâ bumudur? Benim i'tikâdımca şer'in tahrîm etdiği ribâ, bu şekildeki ribâ değildir. Fakat bugün bir Müslümân kalkıp da buna dâir bir şey söylese, tek sedâsına karşı acaba kaç yüz bin muârız sedâ yükselir?

Rusâfî, kendi asrı Müslümanlarının geri kalmışlığını coğrafyaya, ırka, lisana... bağlamanın doğru olamayacağını belirtiyor ve kanaatini şöyle bağlıyor:

> Bu teahhur ve inhitâtın sebebi, dîn husûsunda bütün Müslümânlara ârız olan cumûd-i fikrîden başka bir şey olamaz. Çünkü bütün Müslümanlar[16] ahkâm-ı dîniyyede câmid kaldılar. Zamân ile yürümediler. Fikir ve ictihâdlarından bütün bütün tecerrüd etdiler. Dînlerindeki her zamâna uymak kabiliyyetine rağmen onu zamâna uydurmadılar. Eski fikirlere, eski âdetlere saplanıp kaldılar ve bunun içindir ki bugün her husûsda en aşağı ve en geri bir mevkî'de bulunuyorlar.

Rusâfî'nin Hindli zengin Müslümanlar misâlini bizim Almanya'daki Müslüman Türklerin de aynen tekrarladıklarını on küsür sene evvel bir devlet bakanımızdan dilediğimde değişen bir şey yok demiştim. "Acaba niçin değişmiyoruz" sualine gerekli ilmî cevabı henüz bulamadık da onun için. Bu ilmî cevabı İslam kültürünü elekten geçirebilmiş bir nesilden başkası veremez. Nâmık Kemâl'ler olsun, Celâl Nûrî'ler olsun, hatta Başgil'ler olsun bu hayati sorunun muhatabları değillerdir. Muhatab, pek çok defa söylediğim gibi, kendi İslami kitabiyatını kendisi tenkidden geçirerek terkibe varacak ihlaslı ilim adamlarımızdır. "Kur'an-ı Kerim'de altı bin ayet vardır, yüzde bilmem kaçı ahkamdan bahseder, onları da ihmal ediversek ne lazım gelir?" hafifliğindeki devlet adamlarından beklenebilecek hiçbir şey yoktur. Dediğim yola girilmediği için Tanzîmât'tan beri havanda su dövüyoruz. Şeriatımızı medhetmeye gelince üstümüze yok, ama onun günümüzde nasıl uygulanabileceği noktasında tefekkür dünyamızdan külli bir çözüm çıkabilmiş değildir.

Cumhuriyet devrimizin Anayasa hukukçusu faziletli âlim merhum Başgil'in İslam'ın muamelat hükümleri konusunda ulaştığı neticeleri, gönümüz ilahiyatçılarının kabullenme derecelerini merak etmeyecek kimse yoktur sanırım. Önce bugünkü Türkiye'nin fıkhi İslam karşısındaki durumunu en kaba çizgileriyle vereyim, sonra da sözü merhum Başgil'e bırakıp sözümü bitireyim.

Hepimiz biliyoruz ki, Türkiye Cumhuriyeti, laik olduğu için, herhangi bir din ile mukayyed değildir. Kamunun menfaati neyi gerektiriyorsa onu yapar. Mesela İslam'a göre zina suçtur, fakat devlet izin verdiği genelevlerden vergi alır. İslam'a göre domuz eti haram iken, laik devlet domuz çiftliği kurmayı serbest bırakmıştır, bunlardan vergi alır. İslam alkollü içkiyi haram kılmışken, laik devlette bu nevi içkilerle de uğraşan Tekel Bakanlığı vardı. Bu içkilerden vergi alır ve bütün bu nevi vergilerin katıldığı devlet büdcesinden Müslümanlar da faydalanmaktadır. Devlet gelirini İslami açıdan haram ve helal diye ayırma imkâ-

[16] s. 216.

nı yoktur. Her Müslüman ancak şahsi hürriyeti içine giren hususlarda böyle bir imkâna sahibdir. Madem ki durum budur, benzeri şartlardaki bir Türkiye'de, yani, İslami kanunlarla laik kanunların çatıştığı bir devlette İslami dediği kanunun her yer ve zamanda geçerli olduğuna inanmış bir Müslüman ne yapacaktır? İşte, devrimizin önde gelen Anayasa hocamızda bunun cevabı vardır. Yurdumuzda her Müslüman aydının bildiği Ord.Prof.Dr. Ali Fuad Başgil'in (1893-1967) *Din ve Laiklik* isimli meşhur eserinden bazı bölümler nakledeceğim. Merhum eserinin 1962'deki ikinci baskısının 10. sahifesine koyduğu notta:

> Ben laiklik aleyhtarı değilim, Allahsızlık aleyhtarıyım... Ben medeni bir memleket için laiklik ne kadar lazım ise, Allahsızlığın da o kadar zararlı ve tehlikeli bir gidiş olduğuna kaniim.

dedikten sonra dinin emirlerini yerine getirme hakkının da bir hududu olduğunu söyleyen Başgil:

> Lâik devlet, bir dinin ibadet ve dualarına, bunların icrası tarzlarına, usul ve adabına, diline karışamaz... İbadet mevzuunda ancak din âlimleri ve müçtehitleri salâhiyetlidir.[17]
>
> Fakat zamanımızın birçok memleketlerinde olduğu gibi, din ile devlet birbirinden ayrılır ve bunlardan her birinin kanunu diğerine zıd bir vaziyet alır da birinin müsaade ettiği bir fiil ve münasebeti diğeri yasaklarsa bu takdirde ne yapılır ve dindar vatandaşın hâli nice olur?[18]

Din, şahsi olsun, ictimai olsun ferdin bütün fiillerini kontrol ederken, devlet burada kayıdsız kalmamakta, bu fiillerin ictimai olanlarına müdahale edebilmektedir:

> Meselâ faiz alıp vermek dinen yasak, kanunen müsaade edilmiş fiillerdendir. Dindar olan bir kimse, bu hususta mensup olduğu dine tâbi olarak faiz alıp vermez... Yine meselâ domuz eti yemek ve kumar oynamak Müslümanlar için memnudur. Bütün bu hususlarda dinin emrini dinleyip yerine getirmek Müslüman ferdin elindedir... Meselâ İslâm dininde kız ve erkek evlad arasında miras taksiminde kaide ikili birlidir. Bugünkü Medeni Kanun'da ise müsavi paydır. Görülüyor ki, bu iki hüküm birbirine zıddır. Fakat Medenî Kanun'un miras kaidesi içtimai nizam kaidelerindendir. Devletin tapu ve kadastro işleri ve mülkiyet rejimi bu kaideye göre ayarlanacaktır. Binaenaleyh mirasçıların bu kaideye uymaları mecburidir... Kanunun yasak edip de dinin yapılmasını emrettiği hususlarda dindar vatandaş kanuna uymakla, mensup olduğu din nazarında, günah işlemiş sayılmaz, çünkü buna mecburdur, binaenaleyh mazurdur.[19]
>
> ...Bu izahımızla Müslüman dindarlarımızı tatmin etmiş olmaktan uzak olduğumuzu takdir ediyoruz... Saf İslamiyet bakımından haklıdırlar.[20]
>
> Ancak Kitap ve Sünnet, mesela, hırsızın elinin kesilmesini, zâninin taşlattırılmasını ve kısası yani dişe diş, göze göz cezasını emrettiği hâlde daha on

[17] s. 129-130.
[18] s. 137-138.
[19] s. 141-2.
[20] s. 144.

dokuzuncu asırda bu cezalar değiştirilmiştir. Geçen asrın ortalarında Fransız Ceza Kanunu'ndan hemen aynen iktibas edilen Osmanlı Ceza Kanunu ile bütün bu cezalar –Halife– Sultan'ın tazir hakkına sığınılarak değiştirilmiş ve hapse çevrilmiştir. Hâlbuki İslami esaslarda, Müslümanların emirine yani devlete ait olan tazir yani ceza verme hakkı, nas [*naṣṣ*] ile sabit olmuş bulunan Hudud-ı Şer'iyye dışında muteberdir.[21]

Hülasa, bugün Türkiye devlet hayatında dinî usul ve hukukun yeniden hâkim olmasını istemek, bizce, muhali temenni etmektir. Binaenaleyh makul olan, dinî usul ve hukuku Müslüman ferdin takip ve takdirine bırakmaktır... Müslüman ferd, Devletin kanunları da, ilhamını dinden alsın ve menhiyata müsaade etmesin, derse; dini devletle mücadeleye sevk etmiş olur ki, bu mücadelede muhakkak surette din kaybeder. Daha açık olmak için, biz, bugünkü gidişi ve tarihî tekâmülü göz önünde tutarak, diyanetin dindarlar muhitine ve mâbed harimine çekilmesine taraftarız. Bizce bugün din için selâmet bundadır.[22]

Realite şudur: Bugün Garp medeniyeti yolunu tutan memleketlerde dinî hayat ile iş ve münasebetler hayatı fiilen birbirinden ayrılmış ve her gün biraz daha ayrılmaktadır. Tanzîmât'tan, hatta evvelinden, yani aşağı yukarı yüz elli seneden beri Türkiye'miz bu iki hayatın birbirinden ayrılması yolundadır. Türkiye'yi bu yoldan çevirmek ve devlet hayatını yeniden diniyat çerçevesi içine sokmak kimsenin elinde ve iktidarında değildir. Dereleri yokuş yukarı akıtamayız; sadece yollarını açıp akışlarını düzeltebiliriz. Türkiye'de eski dinî hukuku yeniden tatbike bugün imkân yoktur.[23]

Bugün dinin devletten ve politikadan uzak kalması, yaşaması ve vazifesini hakkiyle görebilmesi için, hükümet ve siyasetten yakasını sıyırması ve hâkimiyetini ferdî fiiller ve ferdî vicdanlar diyarında tesis etmesi bir zarurettir. Bugün din için selâmet bundadır. Bu realiteyi görmemek ve diyaneti[24] politikanın kuyruğu hâline koymak, ona hizmet değil, kanaatimce ihanet etmektir.[25]

Merhum Başgil'in bu ifadelerinden çıkarılabilecek sonuç onun, dinin selametini ferdî fiiller ve vicdanlar çerçevesinde görüyor olduğudur. Böyle bir kanaate Başgil'i sevk eden âmilin altmış sene önceki İslami kültür noksanlığı olduğunu zannediyorum. Daha önceki pek çok yazımda da belirttiğim üzere, İslamiyet, dünya hayatında yaşanacak bir dindir. Bir Müslüman, her fiilini dünya hayatının her sahasında inancına göre yaşamak zorundadır. Bütün mesele, 21. asırda Müslümanlığın amelî hayatta nasıl yaşanabileceğini tesbit etmekte düğümleniyor. Bu düğüm, tekrarlayayım, Müslüman âlimlerin kültürel faaliyetleriyle çözülecektir, yoksa İslam'ı camiye habsetmekle değil.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

[21] s. 144; krş. s. 159-160.
[22] s. 146.
[23] s. 159.
[24] Dinî meseleleri kasdediyor. Diyânet İşleri Başkanlığını değil. Bkz. s. 182-183.
[25] s. 170.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 17-32

İslam, Din ve Çağdaş Durum

MEHMET SAİT REÇBER
YRD.DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu makale, İslam'ın din tasavvuru ile modern Batı düşüncesinde oluşan din tasavvurlarını konu edinmektedir. Bu bağlamda, Batı düşüncesinde özellikle Aydınlanma süreciyle birlikte ortaya çıkan din tasavvurunun felsefi dinamikleri ile önayak olduğu insan-merkezli din anlayışının günümüzde teistik gelenekten ne kadar uzaklaştığına dikkat çekilmektedir. Modernist ve postmodernist yaklaşımlar 'çağdaş durum' olarak yorumlanırken, bu yaklaşımların temel düşünsel dinamikleri ile kaynaklık ettikleri din tasavvurları eleştirel açıdan irdelenmekte ve İslam'ın sunduğu ontolojik ve epistemolojik çerçevenin bu yaklaşımlar için neden ve nasıl bir çıkış yolu olabileceği üzerinde durulmaktadır.

anahtar kelimeler
İslam, Din, Aydınlanma, Modernizm, Postmodernizm, Akıl, Bilgi, İnsan Tabiatı.

'İslam'ın, 'çağdaşlık' veya 'çağdaş durum'la olan veya olabilecek ilişkisinin tatmin edici bir biçimde ortaya konulabilmesi için ilişkili olduğu varsayılan bu unsurlara dair doğru bir tanımlayıcı/teşhis edici çözümleme kaçınılmaz görünmektedir. Ancak, böyle bir kavramsal çözümlemeden sonra bu iki olgu arasındaki karşılıklı bir ilişkinin mahiyeti, alanı ve sınırları daha belirgin bir şekilde ortaya konulabilir.

I

İslam'ın her şeyden önce bir din olduğu herhangi bir tartışmaya mahal bırakmayacak kadar açık olmasına karşın, 'din' olgusunun özellikle günümüzde farklı sezgilere konu olduğu da bir gerçektir. Din tasavvurları arasındaki en önemli farklılıkları birçok açıdan ele almak mümkündür. Ancak, öyle görünüyor ki, bu din tasavvurlarını en genelde *dikey* ve *yatay* olarak sınıflamak yerinde olacaktır. Özellikle günümüzde, bütünüyle egemen olmasa da, oldukça yaygın olan yatay din tasavvurunun ayırıcı niteliği dini, ona ilişkin ('dinsel') birtakım tarihsel, sosyal, siyasal, psikolojik, vb. tezahürleriyle veya değişik pragmatik açılardan tanımlamasıdır. Günümüzde yapılan din araştırmalarının çok önemli

bir kısmı, kategorik olarak bu açıdan değerlendirilmelidir. Din olgusuna bu yaklaşımın kaynaklık ettiği tasavvurun neredeyse bütünüyle göz ardı ettiği veya görmezlikten geldiği şey, dinin bizzat *kendinde* ihtiva ettiği ve 'din mensupları'nın dolayımıyla ortaya çıkan çeşitli tezahürlerden bağımsız olarak var olan (ancak idealde onlara kaynaklık ettiği düşünülen) içkin *anlamı* ve *değeri*dir.

Kuşkusuz bütün dinleri aynı kefeye koymak mümkün değildir ve bazı dinleri veya birtakım dinsel tezahür biçimlerini yatay açılardan ele almak gerektiği, yerinde bir iddia da olabilir. Bu bağlamda belki de dikkate alınması gereken en önemli hususlardan birisi 'dinî bir din tasavvuru' ile 'dinî-olmayan bir din tasavvuru'nu birbirinden ayırmaktır. 'Dinî din tasavvuru' ifadesi görünürde bir döngüsellik ifade etse de, her dinin açık veya gizli olarak bir 'din tasavvuru'nu ve hatta bir 'din kuramı'nı varsaydığı rahatlıkla iddia edilebilir. Ayrıca, bir dinin kendine mahsus bir 'din tasavvuru' sunması da her zaman döngüsel ve önemsiz bir şey olarak algılanmamalıdır. Nasıl ki felsefi bir sistemin, felsefenin tabiatına dair tasavvuru gereksiz olmayıp, aksine sistemin önemli bir tamamlayıcı unsuru olarak görünüyorsa, aynı şekilde bir dinin de bir 'din tasavvuru' ve hatta bir 'din felsefesi'ne sahip olması, aynı ölçüde gerekli görülmelidir. Burada, geçerliliğini her hâlükârda koruyan nokta, ister 'dinî' olsun, ister 'dinî-olmayan' olsun hiçbir bir din tasavvurunun, akli muhakemeden ve temellendirmeden yoksun bulunmaması gerektiğidir. Deyim yerindeyse, dinin mahiyetine ilişkin hiçbir doğruluk iddiasının kerameti kendinden menkul olmamalıdır. Herhangi bir din tasavvuru, doğruluk iddialarını böyle bir akli değerlendirmeye açık tuttuğu sürece, baştan devre dışı bırakılmak gibi bir tavra muhatap olmamalıdır. Diğer yandan, konuya dinî açıdan bakıldığında, böyle bir entelektüel meydan okuma sadece bir dinin 'din tasavvuru' için değil, diğer bütün doğruluk iddiaları için de hayati bir önem arz etmektedir. Bu koşullar çerçevesinde bakıldığında, bir dine düşen kendi din anlayışı ile temel doğruluk iddialarını en iyi biçimde savunmak olacaktır.

Aslında 'din' veya 'din tasavvuru'na ilişkin ortaya koymaya çalıştığımız bu yaklaşım özde İslam'ın kendi din tasavvuruyla onun diğer temel doğruluk iddialarıyla çelişmek bir yana, öngördüğü bir tutumdur. Öyle ki, İslam kendisini bir din olarak takdim ederken herhangi bir akli sınırlamayı öngörmemekte, hatta bütün bu sınırlamaları ortadan kaldırmayı, yani Kur'an'ın sıklıkla dile getirdiği 'akletmeyi' emretmektedir. Bir başka deyişle, İslam insanları, kendisini herhangi bir akli muhakemeye sunmayan körükörüne bir imana değil, 'akletme' temeli üzerinde akli sayılabilecek herhangi bir doğruyla ve değerle çelişmeyen bir imana davet etmektedir. Bu da İslam'ı diğer birçok dinden, örneğin akılla izahı zor görünen teslis ve hulûl (enkarnasyon) gibi inançları 'iman'la aşmaya çalışan Hıristiyanlıktan[1] ayıran çok önemli bir husus gibi görünmektedir.

[1] Doğal olarak Hıristiyanlığın bu temel inançlarını bir şekilde aklileştirme girişimleri (bu girişimlerin ne kadar başarılı oldukları ayrı bir soru olmakla birlikte) yok değildir. Önde gelen çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne'ün çabası buna örnek verilebilir. Genel din felsefesi bağlamında ele alınabilecek değerli birçok çalışmasının yanında, Swinburne son zamanlarda ürettiği birçok çalışmasını Hıristiyanlığın din felsefesine hasrederek Hıristiyanlığın söz konusu

Kuşkusuz, 'akıl' veya 'akletme' olgusunun *anlamı* ve *kapsamı* başlı başına üzerinde durulması gereken bir husustur. Aklın mahiyeti özellikle günümüzde farklı ve hatta birbiriyle çelişen sezgilere kaynaklık etmektedir. Ancak burada genel geçer birtakım temel noktalara işaret etmek yerinde olacaktır. Aklın veya akletmenin ne anlamının ne de kapsamının bütünüyle belirlendiği/tüketildiği bir durumun söz konusu olmadığı doğru olmakla beraber, bu olgunun bizi akla karşı köklü bir güvensizliğe, kuşkuculuğa ve sonuçta epistemik bir anarşizme götürmemesi gerekir. Aklı ve akletmeyi bir insanın ve insan topluluğunun entelektüel birikimi ve faaliyetleriyle özdeşleştirmek ne kadar keyfî ve yanlış ise, aynı şekilde, böyle bir durum karşısında tepkisel tutum sergileyerek aklı, akli olanı ve akletmeye ilişkin bütün ölçütleri reddetmekte o kadar keyfî ve yanlıştır. Aklın veya akletmenin mahiyetine ilişkin olarak epistemik bir yetkinliğe sahip olmadığımız açıktır ve bunun da bizi bu konularda daha ölçülü ve tedbirli kılması gerekir. Aklın ve akletmenin mahiyetine ilişkin bu epistemik önü-açıklık tam da bizden, yani insani varlığımızın doğasından kaynaklanan bir şeydir; hiçbir insan ne dikey anlamda aklın ve akletmenin yegâne ölçütü olabilir, ne de yatay anlamda akledilebilecek bütün şeyleri kuşatabilir/tüketebilir. Tıpkı hiçbir insanın bilginin, bilmenin ve bilinebilecek bütün her şeyin öznesi olamayacağı gibi... Ancak, bir kez daha ifade etmek gerekirse, tıpkı bilgide olduğu gibi, akıl ve akletme olgusunda karşı karşıya bulunduğumuz bu önü-açıklık durumu, bizi ne bilmek ne de akletmek noktasında herhangi bir kökten kuşkuculuğa, bir güvensizliğe ve sonuçta gerçeklikten bağını koparmış bir tür anti-realizme götürmemelidir.

O hâlde, aklın ve akletmenin neliğine ve kapsamına ilişkin mutlak bir epistemik ayrıcalığa sahip olmadığımızdan, bunlara ilişkin bir üst sınır çizmek gibi bir şansımız olmamakla birlikte, önemli ölçüde neyin akıl-dışı veya akledilemeyecek bir şey olduğu konusunda daha şanslı olduğumuzu söyleyebiliriz. En azından felsefede (mantıkta) düşüncenin temel ilkeleri olarak bilinen *özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi, üçüncü hâlin imkânsızlığı*[2] gibi yasalarla çelişen şeylerin akıl-dışı veya akledilemeyecek şeyler olduğu ve böylece bu ilkelerin akli bir muhakemenin özünü teşkil ettiğini söylebiliriz. Aksi hâlde, bu ilkeleri ihlal eden bir düşüncenin (eğer buna 'düşünce' demek mümkünse) nasıl olabileceği merak konusu olmaya devam edecektir. Böyle bir şey, öyle görünüyor ki, pek akledemediğimiz/akledemeyeceğimiz bir şey gibi göründüğünden, aklın ve akletmenin alt sınırını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, kendi içinde çelişki bulunan (kendi kendisiyle çelişen) ve böylece tutarsız olan bir şeyin akla aykırı veya anlaşılmayacak bir şey olduğunu düşünmek son derece doğaldır.

inanç esaslarını savunmayı üstlenmiştir. Bkz. R. Swinburne, *The Christian God* (Oxford: Clarendon Press, 1994), *Responsibility and Atonement*, (Oxford: Clarendon Press, 1989), *Revelation* (Oxford: Clarendon Press, 1992), *The Resurrection of God Incarnate*, (Oxford: Clarendon Press, 2003). Swinburne'ün Teslis inancına ilişkin görüşleri ve bir değerlendirme için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Swinburne'ün Teslis Felsefesi", *islâmiyât*, 3 (2000), sayı: 4, s. 99-114.

[2] Burada 'üçüncü hâlin imkânsızlığı' (*the law of excluded middle*) ilkesine son zamanlarda yöneltilen eleştirilerin bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu eleştirilerin ne kadar isabetli olduğu başlı başına ele alınması gereken bir konu olduğu için burada bu tartışmaya girmeyeceğiz.

Akıl ve akletmeye ilişkin alt ve üst sınırları ifade eden bu çerçeveden İslam'a bakıldığında, onun temel doğruluk iddialarından hiçbirinin herhangi bir sorunla karşı karşıya olmadığı iddia edilebilir. Aklın ve akletmenin alt sınırı ve böylece ön-koşulu olan bu ilkeler (örneğin, özdeşlik ilkesi veya çelişmesizlik ilkesi gibi) açısından baktığımızda İslam'ın en temel inancı olan *tevhid* inancının bu ilkelerle çelişmek yerine onları en güçlü bir şekilde doğruladığını söyleyebiliriz.[3] Diğer yandan, akıl ve aklemenin üst sınırı konusunda da, tıpkı insanın epistemik bütün faaliyetlerinde olduğu gibi, tedbirli ve ölçülü olmak gerektiği yine İslam'ın öngördüğü bir değerdir. Nasıl ki bir insanın, epistemik gücü ne olursa olsun, doğruyla ve bilgiyle dikey ve yatay anlamda özdeşleştirilmesi söz konusu değilse, aynı şekilde, akıl ve akletme olgusu da herhangi bir insanla özdeşleştirilemez. Fakat, bu dediğimiz, nasıl ki insanlar arasında bilgisel açıdan bir sınıflamayı/derecelendirmeyi ortadan kaldırmıyorsa, aynı şekilde, akletmek açısından da bir sınıflamayı/derecelendirmeyi geçersiz kılmayacaktır.

Dinî veya dinî olmayan bir doğruluk iddiasını temellendirmek için kaçınılmaz olan akıl ve akletmeye ilişkin bu genel çerçeveyi esas alarak İslam'ın din tasavvuruna geçebiliriz. 'Din' teriminin değişik anlamlarına gönderme yaparak İslam'ın din tasavvurunu "borçlu olmak", "boyun eğmek", "akli muhakeme ve yargılama gücü", "doğal eğilim (*fıtrat*) kavramlarıyla açıklamak"[4] yerinde olmakla birlikte, öyle görünüyor ki, İslam'ın din tasavvurunun en önemli kurucu iki unsuru, (i) dinin kaynağının aşkın Yaratıcı (*Allah*) olduğu ve (ii) dinin insandaki karşılığının onun en asli özü (*fıtratı*) olup, insan fıtratına en uygun öğreti olduğu ve bu yüzden de fıtratının *korunması* ve *yücelmesi* için kaçınılmaz olduğudur. Ki bu, aynı zamanda, insanın nihai *mutluluğunun* ve *kurtuluşunun* yegâne garantisi olarak sunulmaktadır. İslam'ın, insanın yeryüzünde halife olduğu inancı da dikkate alındığında, yeryüzünde insan fiillerine konu her şeyin doğasının (fıtratının) korunması da, önemli ölçüde insan fıtratının herhangi bir yabancılaşmadan korunmasına bağlı kalacaktır. İnsan fıtratının korunması ve yücelmesi en temelde, İslam'a göre, insanın kendini tanımasına ve bu da onun, Yaratıcısı ile olan ilişkisinin bilincinde olmasına bağlıdır; ki insanı yeryüzünde gerçek anlamda halife yapan da bu olsa gerektir. Buna göre, bir şeyin (varlığın) fıtratını korumak, onun yaratılış amacından ve bu anlamda doğasından sapmasını engellemektir. Bu varlık insan olduğunda ise onun yaratılış gayesinin bilincinde olarak hem kendi tabiatını hem de dünyada üzerinde bir şekilde etkin olduğu varlıkların tabiatını koruması; kısacası, onları yaratılış amacından saptıracak bir biçimde bozmamasıdır; yabancılaştırmamasıdır.

Böylece, İslam'ın temel doğruluk iddialarını dikkate aldığımızda, onun bütün varlığa (gerçekliğe) ilişkin ontolojik-epistemolojik bir çerçeve sunan ve bu bağ-

[3] Krş. İsma'il Raji al Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, 1982), s. 51.

[4] 'Din' teriminin bu açıdan etimolojik ve kavramsal bir analizi için bkz. S. M. Naquip al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), s. 41 vd.

lamda Tanrı, vahiy, yaratma, bilgi, değer, insan tabiatı, özgürlüğü ve kaderiyle ilgili temel birtakım konuları içeren kuşatıcı bir 'düşünsel sistem' veya 'dünya görüşü'nü önerdiğini görmekteyiz.[5] Şimdi, metafiziksel karakterli olan bu İslami dünya görüşünün sağladığı Tanrı, evren ve insan tasavvurunun günümüzde yeterince etkin olmadığı ve belki de, deyim yerindeyse, zamanın ruhunu bir şekilde yakalamakta başarısız kaldığı düşünülebilir. Ve hatta, bu ve benzer nedenlerden dolayı, gerek İslam'ın ortaya koyduğu din tasavvuru, gerekse sunduğu dünya görüşünün değişik düzlemlerde kaynaklık ettiği doğruluk ve değer ölçülerinin günümüzde farklı açılardan tenkit ve tehdide doğrudan veya dolaylı olarak maruz kaldığını söylemek de mümkün görünmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, İslam'ın bugün yatay (tarihsel ve toplumsal) düzlemde yüz yüze kaldığı bu olumsuz durum, onun dikey düzlemde barındırdığı ve savunduğu doğruluk ve değer iddialarının yanlış veya geçersiz olduğu anlamına gelmez; bu, temel bir kategorik hata olacaktır. Yazımızın hemen başında da belirttiğimiz gibi, sağlıklı bir din tasavvurunu ve özellikle de İslam'ın öngördüğü din tasavvurunu doğru bir şekilde anlayabilmek için bir dinin dikey anlamda savunduğu doğruluk ve değerlerle bir ölçüde onunla zorunlu bir bağıntı içinde dahi bulunmayan tarihsel, toplumsal, siyasal, psikolojik vb. tezahürlerinin birbirinden dikkatli bir şekilde ayırmak gerekir. Kaldı ki, İslam'ın günümüzde ve önemli ölçüde de görünürde yüz yüze kaldığı bu sorunlar, onun daha önceki bütün tarihsel ve toplumsal tezahürleri/temsilleri için de geçerli değildir.

Öyleyse, İslam'ın dikey anlamda savunduğu bütün doğruluklar ve değerler tarihsel ve toplumsal temsillerinden bağımsız bir gerçekliğe sahip olduklarından İslam'ın sunduğu dünya görüşünün insanlığın kaderi ve kurtuluşu için günümüzde de gerçek bir çıkış olduğu düşüncesine herhangi bir halel getirmez. Dolayısıyla, bunun İslam'ın temel iddiası olduğunu düşündüğümüzde, bu dünya görüşünün insanın fıtratının korunmasına ve kaderine ilişkin yegâne güvence olduğuna ilişkin gerekli entelektüel savunmayı vermek ona inananlar (Müslümanlar) için bir yükümlülük olarak durmaktadır. Günümüzde Müslümanların bu yükümlülüklerinin ifasına ilişkin bir başlangıç noktası, belki de onların kendilerini İslam'ın temel doğruluk ve değer anlayışı bağlamında gözden geçirmeleri ve bundan sonra da çağın İslam'la ilişkili olarak neye sahip olmadığını veya yitirdiğini doğru bir şekilde teşhis etmekten geçmektedir. Ancak, bunu yapabilmek için de hem İslam'ın neyi sunduğunu, hem de mevcut çağdaş düşünsel birikimin hangi eksikliğin ıstırabını çektiğini bilmek gerekir. Öte yandan, çağdaş düşünsel birikimin iyice tanınması çağdaş Müslümanların kendilerinin de neyi/nelere sahip olmadıklarını/yitirdiklerini ortaya koyacaktır.

Şimdi, İslam'ın ve dinin neliğine ilişkin bu kısa irdelemeden sonra 'çağdaş durum' kavramına dair bir irdelemeye ve böyle bir çözümlemenin kapsamına dahil edilebilecek olgulara ilişkin değerlendirmelere geçebiliriz.

[5] Yine bkz. Attas, *age.*, s. 5.

II

'Çağdaş durum' kavramına değişik açılardan yaklaşmak mümkün olmakla birlikte,[6] öyle görünüyor ki, bu kavramın ihtiyaç duyduğu gerekli vurguyu verebilmek için onu 'çağdaşlık' kavramına bağlı olarak anlamak gerekir. 'Çağdaşlık' kavramı ise, daha çok 'modernlik'le eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Latince bir kökene sahip olan 'modern' kelimesi, içinde bulunulan zamanı ifade etmeyi amaçlayan 'bu zamanda' anlamına gelmekle birlikte, bu kavram daha sonra, hem bu anlamıyla 'çağdaş' (*contemporary*) olanı hem de 'klasik ve ortaçağdan kopuş'u ifade edecek şekilde kullanılmıştır.[7] Bu anlamda, olgu ve değeri her bağlamda birbirinden net bir şekilde ayırmanın mümkün olmadığını kabul edecek olsak dahi, 'çağdaşlık/modernlik' kavramını onu bir olgudan çıkarıp, bir değere dönüştüren 'çağdaşcılık/modernizm'den ayrı düşünmek gerekir. Tarihsel ve toplumsal bir çerçeveden baktığımızda 'modernlik' kavramının ve delalet ettiği gerçekliğin Batı kültürü bağlamında ortaya çıktığını ve bunun zamanla bir değer ifade eden 'modernizm'le neredeyse eşanlamlı olarak ya da bir arada kullanıldığı söylenebilir. Ancak, 'çağdaş durum' kavramını 'bu zamanda'ki durum olarak düşündüğümüzde, bunun hem modernliği, hem de post-modernliği içerecek şekilde anlaşılması yerinde olacaktır. Böyle de anlaşıldığında söz konusu kavramın Batılı ekseninden kopmadığı açıktır. Bu biraz da doğal bir şey olsa gerek. Öyle ki, 'modern' olarak adlandırılan süreçten bu yana Batı kültürü gün geçtikçe yaygınlaşan ve günümüzde de neredeyse diğer bütün kültürleri, yaşama biçimlerini az veya çok, şu veya bu biçimde şekillendiren bir etkinliğe sahiptir. Bu süreçten bir kopuş gibi görünen 'post-modernlik' ve 'post-modernizm' bile, bir bakıma paradoksal bir şekilde, bu kültürün bir devamı gibi diğer kültürlerde etkisini aynı şekilde hissettirmiştir.

'Çağdaş durum'a veya 'çağdaşlık'a ilişkin bu gözlemlerimiz bu kavramların analizinde bizi bir yerde kaçınılmaz olarak Batı kültürünün söz konusu tarihsel toplumsal gerçekliğini bir değere dönüştüren *modernizm* ve *post-modernizm* olgularıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Şimdi bu iki 'izm'in temel dinamikleri bağlamında varlık/gerçeklik, anlam ve doğruluk tasavvuruyla bu tasavvurun din olgusu üzerinde ne tür etkiler doğurduğunu ve doğurabileceği üzerinde duralım.

Batı düşüncesinde felsefi anlamda modernliğe geçiş sayılabilecek süreci F. Bacon'ın ve R. Descartes'ın felsefede savundukları temel yöntem ve varsayımlarla başlatmak yaygın bir kanaat olmuştur. İlki deneyciliği, ikincisi ise akılcılığı temsil eden bu iki filozofu 'modernlik' bağlamda bir araya getiren olgu, muhtemelen her ikisinin de *insanı* bir anlamda *bilginin özgür ve sınır tanımaz*

[6] Çünkü 'çağdaş durum' kavramı görünürde *naive* bir içeriğe sahiptir ve sanki bir değerden ziyade, mevcut durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kavram kendi başına sadece Batı kültürü ekseninde bir araya gelen olguları ve değerleri ifade etmemektedir.

[7] Bkz. David Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), s. 1-2.

öznesi olarak görmeleri ve böylece geleneksel felsefeden bir ölçüde koparak insanın epistemik gücünü ('bilgi'yi) felsefi ilginin odağı yapmalarıdır. Bu iki filozofu aynı karede bir araya getiren bir diğer olgu da, onların felsefeye ve akla ilişkin tutumların 'yöntemsel' ve 'araçsal' bir niteliğe sahip olmasıdır, denilebilir. Bacon ve Descartes'la başlayan modern felsefenin bu temel ayırıcı niteliği bir yandan daha önceki gelenekten, en azından yöntemsel bir kopuşu ifade ederken diğer yandan 'modernizm' olarak adlandırılan ve Aydınlanma felsefesinde bir bakıma daha net bir biçimde ortaya çıkan entelektüel bir dönüşüme kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla modernizm olgusu ile Aydınlanma felsefesinin bire bir örtüşen (aynı) şeyler olmadığı dikkate alınsa da onları birbirinden ayrı düşünmek pek olanaklı görünmemektedir. Bu yüzden 'çağdaş durum' olarak adlandırdığımız fenomenin tarihsel arka planını anlayabilmek için Aydınlanma felsefesinin temel dinamiklerini dikkate almak gerekir.

Aydınlanma felsefesinin en temel düşüncesi, onun önde gelen savunucularından Kant'ın işaret ettiği gibi, 'bilmek' noktasında insanı, aklını/anlığını kullanma cesaretine çağırmasıdır. Bunun için de kişinin evvela kendi kendisine koyduğu birtakım sınırlamalardan kendisini kurtarması gerekir. Kişinin kendisini yetersiz görüp, aklını ancak başkasının rehberliğiyle kullanabileceği şeklindeki böyle bir yetersizliğinin temel nedenidir. Öyleyse ise, 'Aydınlanma' ancak insanın kendisini bu yetersizlik düşüncesinden ve başkasının rehberliğinden kurtarmasıyla mümkün olabilir. İnsanın kendini bir şekilde yeterli görmeyip, gerekli işlerini başkasına bırakması bir tür kolaycılıktır. Ancak insanların 'bilmek' noktasında gösterdiği bu tembellik ve cesaretsizliktir ki, onların büyük bir kısmı yaşam boyunca ham kalırken birileri de onlara bekçilik etme hakkını kendilerinde görmüşlerdir. Dolayısıyla çok az kimse aklını kullanarak kendilerini böyle bir bağlılıktan kurtarıp, daha güvenli bir yol bulabilmişlerdir. Oysa, insan, aklının, vicdanının ve iradesinin kullanım hakkını başkasına devretmemelidir. İnsan bilmek noktasında ve özellikle de kamusal olan hususlarda kendi aklını özgürce kullanmalıdır.[8] Aydınlanma ile ilgili düşüncesini daha çok dinî noktaya yoğunlaştıran Kant için bunun nedeni, özellikle dinî konularda insanın kendi kendisini çiğ ve bilgisiz bırakmasının, en tehlikeli ve en utanç verici şey olduğudur.[9]

Kant'ın bu düşüncelerinin içinde bulunduğu birtakım tarihsel ve toplumsal koşullarda gerçek anlamını bulduğunun altını çizmek gerekir. Böyle de olsa, dediklerine katılmamak için bir engel görünmemektedir. Fakat, Kant'ın aydınlanmacı bu tutumu, Goldmann'ın işaret ettiği gibi, Hıristiyanlıkla ve belki de insan algısını ve aklını tek başına onun yaşam boyunca karşı karşıya kaldığı bütün sorunları yanıtlayabilecek epistemik yeterlilikte görmeyen ve böylece vahye ihtiyacı olduğunu düşünen her dinle çelişecek bir tutum olarak düşünülebilir.[10]

[8] Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", İng. çev. Ted Humphrey, *Readings on Human Nature*, ed. Peter Loptson (Ontario: Broadview Press, 1998), s. 121-122.

[9] Kant, agm., s. 124.

[10] Lucien Goldmann, *The Philosophy of Enlightenment: The Christian Burgess and the Enlightenment*, ing. çev. Henry Maas, (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), s. 3-4.

Ancak Kant'ın burada doğrudan vahyi veya vahyin imkânını yadsıdığı gibi bir sonuca varmak da pek doğru görünmemektedir. Çünkü vahyi önce *haricî* ve *dahilî* olarak ikiye ayıran Kant, haricî vahyin ve hatta, bu bağlamda, sözlü vahyin imkânını yadsımamakla birlikte, dahilî vahyin haricî vahye *öncelik* ve *ölçüt* teşkil etmesi gerektiğini savunur. Kant'ın dahilî vahiyden kasdı Tanrı'nın insana akıl sayesinde verdiği vahiy olduğundan 'akıl dini' harici bir vahyin ve onun gerçekten Tanrı'dan olup olmadığıyla ilgili bütün soruşturmalarda karar verecek nihai dayanaktır. Ancak, mantıksal imkânının ötesinde *gerçekte* haricî bir vahiy olup olmadığı, Kant'a göre, rasyonel teolojinin alanına girmez.[11]

Tıpkı Descartes gibi, sadece akıl sahibi varlıkları (insanları) diğer varlıklardan farklı olarak *kendinde* bir amaç ve bunu insani saygınlığının biricik nedeni olarak gören Kant, ahlak yasasını bu temel üzerine, yani insanın akıl sahibi oluşuna dayandırmıştır. Evrende insandan başka var olan her şey belli bir amaca araç edilebilirken, sadece insan akıllı ve özgür bir fail olarak kendinde bir amaç olup, herhangi bir amaca araç edilemez.[12] Kant'ın bu düşüncelerinin deistik bir inancı gerektirip gerektirmediği sorusu bir yana, onun çağdaşı olan birtakım Aydınlanmacılardan insan tabiatındaki kötülüğün de olduğu noktasında ayrılarak bir Hıristiyan olarak kaldığı bilinmektedir. Ancak, böyle de olsa, Aydınlanma sürecinin tipik bir örneği olan Kant'ın bu inancı oldukça insan-merkezlidir; insandaki iradenin dönüşümünün kaynağı Tanrı değil, kendi akli tabiatıdır.[13]

Çağdaş durumun sekülerleşmesine kaynaklık eden (17. ve 18. yüzyıllardaki) sürecin belirgin özelliği, Taylor'a göre, Tanrı'ya inanmak ile dinî pratikleri yerine getirmedeki düşüştür. Bu dönemde dinî pratikleri yerine getirmedeki düşüş, doğrudan Tanrı'ya inanmamakla karşılaştırıldığında daha yüksektir. Öyle ki, bu dönemdeki birçok entelektüel ateistlere karşı Tanrı'nın varlığı için birtakım kanıtlar sunarken, bu kanıtlarda onların Tanrı olmaksızın insanın manevi yönünün açıklanamayacağını savunduklarını da görmekteyiz.[14] Öyle ki, büyük tanrıtanımazları ikiyüzlülükle suçlayan modern düşüncenin öncülerinden F. Bacon'a göre "tanrıtanımazlık insan ruhunun büyüklüğünü, insan varlığının yüceliğine olan inancı da zedeler."[15] Peki ama, ateizme karşı bu kadar duyarlı olan bu sürecin sekülerleşmeye götürüşünü nasıl açıklamak gerekir?

Tarihsel açıdan bakıldığında, modern ve Aydınlanma sürecinde din anlayışının önemli ölçüde aklileştirilmeye paralel olarak deizme yöneldiğini ve Aydınlanma'nın ateist düşünürlerine de bir ölçüde önayak olan bu düşüncenin daha sonra çağdaş seküler kültüre kaynaklık ettiği düşünülebilir.[16] Değişik biçimlerde

[11] Bkz. Immanuel Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, İng. çev. Allen W. Wood ve Gertrude M. Clark, (Ithaca: Cornell University Press, 1978), s. 160-164.
[12] Bkz. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 363-367.
[13] Taylor, *age.*, s. 366-367.
[14] Taylor, *age.*, s. 308-309.
[15] F. Bacon, *Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1986), s. 99.
[16] Taylor, *age.*, s. 308-309.

ortaya çıkan sekülerleşmenin modern düşüncenin önemli bir özelliği olduğu açıktır. Batı düşüncesinde belli tarihsel ve toplumsal koşullarda tezahür eden bu sekülerleşme sürecini değişik açılardan yorumlamak ve böylece onu sadece 'akıl-merkezli bir dinsel dönüşüm'le açıklamak yetersiz kalabilir. Aydınlanma'yla birlikte daha da belirginleşen bu süreçte insanın akli tabiatının önemli ölçüde yüceltilmesi, aslında kendi başına olumsuz bir durum olarak görülmemelidir.[17] Bunun yerine, insanın akli ve epistemik *yetilerine* ve *yeterliliğine* dair öngörülerin bu dönemdeki kimi zaman *öznel* ve *olumsal* tasavvuruyla sınırlandırılması daha temel bir yanlışlık olarak görünmektedir. 'İnsan merkezli bir din anlayışı'nın, (Aydınlanmacı) din algısındaki bu dönüşümde paradigmal bir rol oynadığını da belirtmek yerinde görünmekle beraber, bu dönüşümü besleyen sürecin daha temelde modern zamanlardaki felsefe-bilgi anlayışı olduğu da bir gerçektir.

Aslında Kant'ın kendisi de, bir çağın daha sonraki çağların bilgisini ve aydınlanmasını baştan engelleyecek veya imkânını ortadan kaldıracak şekilde bağlayıcı bir tutum içine girmesini, insan tabiatına karşı işlenmiş bir cinayet olacağını düşünmekteydi. Belki de bu yüzden, içinde bulunduğu çağın 'aydınlanmış bir çağ' olmaktan ziyade 'aydınlanmanın bir çağı' olarak görülmesi gerektiğinin oldukça bilincindeydi.[18] Ancak, böyle de olsa, bu çağın düşüncesinin daha sonraki çağlar üzerinde ne kadar etkin ve yönlendirici olduğu da bir gerçektir. Nitekim bir taraftan dinle ilgili konularda insan aklına büyük vurgu yapan Kant'ın diğer taraftan Tanrı'nın varlığının bilgisel bir temeli olamayacağını söyleyerek, onu sadece pratik aklın ahlak metafiziği bağlamındaki bir postülası olarak görmesi, buna iyi bir örnektir. Kant'ı bu düşünceye sürükleyen onun geleneksel metafiziğe olan güvensizliği ve böylece bilgiyi sadece zaman ve mekân çerçevesinde duyusal tecrübeyle sınırlandırmasıdır. Duyusal tecrübe yoluyla elde edilemeyen her türlü bilgiyi (veya bilgi iddiasını) 'bilgi' sınırlarının dışına çıkaran bu yaklaşmının her şeyden önce iddia ettiği epistemik ölçütün bile duyusal tecrübe yoluyla temellendirilemeyeceğini dikkate aldığımızda söz konusu yaklaşımdaki keyfiliğin boyutları daha açık bir şekilde görülecektir. Kant'ın bu bilgi anlayışıyla, 20. yüzyılda mantıksal pozitivistlerin metafiziksel ve dinsel bütün önermeleri duyu tecrübesiyle doğrulanamadıklarından 'anlamsız' bulmaları arasında bir ilişki kurmak zor olmasa gerektir. Bir yerde, Adorno ve Horkheimer'in dediği gibi,[19] akledilebilir (metafiziksel veya dinî)

[17] Nitekim, Aydınlanma'nın önemli simalarından ve aynı zamanda bir Hıristiyan olan John Locke'un dinî inanç konusunda delilciliği savunmasının bir nedeni de, yaşadığı dönemde kendilerine vahiy geldiğini iddia eden bazı insanları sorumsuz bir tavır içinde görmüş olmasıdır. Bkz. Nicholas Wolterstorff, "The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, ed. Robert Audi ve William J. Wainwright, (Ithaca: Cornell University Press, 1986), s. 38 vd. Locke'un Hıristiyanlığın akliliğiyle ilgili görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Taylor, *age.*, s. 234-247.

[18] Bkz. Kant, agm., s. 123.

[19] Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, İng. çev. John Cumming, (London: Verso, 1979), s. 25.

düzlem, aydınlanmış aklın yargıçlığını temsil eden pozitivizm için sadece yasaklı değil, anlamsız bir lakırtıdan başka bir şey değildir ve böyle bir tutumun ateistik olmasına da gerek yoktur; çünkü böyle bir soruyu (Tanrı'nın varlığı sorusunu) gündeme bile getirmenin imkânı ortadan kaldırılmıştır.

Metafiziği ve dinî, evvela bilgisel daha sonra da anlamsal bir düzlemin dışında bırakan bu sürecin gözlem ve deneye dayanan modern bilim alanında gün geçtikçe artan başarısı bir tesadüf olmasa gerektir. Fakat tabiatın metafiziksel/dinsel boyutunu dışlayan veya görmezlikten gelen pozitivist bilim anlayışı, bir taraftan 'bilimsel bilgi'yi bilginin yegâne paradigması olarak yüceltirken, diğer taraftan bilimsel gelişmelere endekslenmiş toplumda gittikçe artan bir sekülarizme kaynaklık etmiştir. Öyle ki, "insan düşüncesinin ürünü olan bilim, insani değerlerin ve hakikat kıstaslarının yargılayıcısı durumuna yükselmiş"[20] ve böylece "Felsefe, bilimsel yöntemleri ve buluşları yargılayıp eleştirecek yerde, bilimin bir yansıması hâline gelmiştir."[21] Temelde materyalist bir tabiat felsefesinin kuşattığı bu bakış açısına göre, Nasr'ın ifadesiyle, "Bu dünyanın biricik anlamı, ya matematiksel formüllerle ifade edilen ve bilimsel bir kafayı tatmin eden niceliksel ilişkilerdir ya da 'yeryüzündeki varoluşunun ötesinde bir geleceği olmayan iki ayaklı bir hayvan' olarak düşünülen insana sağladığı maddi faydalardır."[22] Böyle bir felsefe ve bilim anlayışının insan tabiatı ve doğal çevresi üzerinde yarattığı tahribatın gün geçtikçe artan boyutlarını kestirmek güç olmasa gerektir. Ki bu durum, modern bilgi anlayışının tabiata egemen olma isteğine ve gücüne dönüştürülmesinin doğal bir uzantısı olarak görülebilir. Batı düşüncesinde din ve bilim alanında gözlemlenen bu sekülerleşmenin etkileri, kuşkusuz Batı dünyasıyla sınırlı kalmamış, gittikçe bütün dünya üzerinde egemenlik iddiasında bulunan bir zihniyete dönüşmüş ve bu zihniyet sömürgeciliğin değişik versiyonlarını tarihten günümüze dek en acımasız örnekleriyle ortaya koymuştur.

Aydınlanma felsefesinin sonuçta belli birtakım olumsal tarihsel, toplumsal koşullar altında elde edilen insan tabiatı ve aklına ilişkin tasavvuru mutlaklaştırmasının bir ölçüde doğal bir uzantısı sayılabilecek pozitivist anlayışın mutlaklaştırdığı bilim anlayışının şekillendirdiği modern kültürün günümüzde post-modern düşüncenin radikal eleştirisine konu oluşu beklenmedik bir şey olmasa gerektir. Esasen Batı düşüncesinde ciddi bir bunalımı da yansıtan bu gelişme, neredeyse modernizm ve Aydınlanma süreciyle birlikte ortaya konan bütün felsefi çerçeve toptan tersyüz etme çabası olarak görülebilir.[23] Modernizmi önemli ölçüde kendi kendini kandırma süreci olarak gören ve bu süreçten bir tür kurtuluşu ifade

[20] S. Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982), s. 22.
[21] *Age.*, s. 32.
[22] *Age.*, s. 41.
[23] Bu olgu belki de, Adorno ve Horkheimer'in dediği gibi, bütün mitleri ortadan kaldırmayı amaçlayan Aydınlanma düşüncesinin (diyalektiğinin) mitleşerek kendi kendini ortadan kaldırmasıdır. Bkz. *age.*, s. 4. Adorno ve Horkheimer'ın bu tezlerine dair bir değerlendirme için bkz. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, İng. çev. Frederick Lawrence, (Cambridge: Polity Press, 1987), s. 106-130.

eden post-modernizm, insan aklının hakikate ilişkin mutlaklık iddiasını reddederek onu (hakikati) güç ve mülkiyete dayanan toplumsal bir ilişki olarak görmektedir. Dolayısıyla, modenizmden kurtuluş, kişinin kendi olumsallığını (*contingency*) dikkate alarak sahip olduğumuz haklı-çıkarım kriterlerinden farklı fakat aynı derecede geçerli kriterlere sahip olan insan topluluklarının olduğunu kabul etmekle mümkündür. Öyle ki, mutlaklık, zorunluluk ve kesinlik gibi kategorilerle dile getirilen hakikat anlayışı, farklı olanları bir tür 'standartların altında olmak' şeklindeki bir aşağılamadan başka bir şey doğurmaz.[24] Değişik biçimlerde tezahür eden post-modern düşünceyi modern düşünceden ayıran en önemli özellikleri bire bir karşılaştırarak ortaya koymak her zaman doğru olmasa da, post-modernizmin *zorunluluk* yerine *olumsallığı*, *mutlaklık* yerine *göreliği*, *tekilçilik* yerine *çoğulculuğu*, *aşkınlık* yerine *içkinliği*, *semantik* yerinde *retoriği*, *metafizik* yerine *ironiyi*, *belirlilik* yerine *belirsizliği* koyduğu söylenebilir.[25]

Post-modern düşüncenin bu yapısını yansıtan izlere felsefenin değişik alanlarında rastlamak mümkündür. Bilim felsefesinde anarşist bir bilgi kuramını ve bilimde yöntemsizliği savunan Paul Feyerabend'in "ne olsa gider" düşüncesinden,[26] post-modernliği meta-anlatılara karşı bir itimatsızlık olarak yorumlayıp, bilginin meşrulaştırımını Wittgenstein'cı 'dil oyunları' düşüncesine dayandıran Jean-Fraçois Lyotard'a;[27] Batı'nın metafiziksel düşüncesinin 'ontoteolojik' ve 'anlam-merkezciliği'nin (*logocentrism*) yapıbozumculuğunu savunan Jacques Derrida'dan,[28] geleneksel felsefenin bütün varsayımlarını yadsıyarak, deyim yerindeyse, felsefi-olmayan bir pragmatizmi savunan Richard Rorty'ye[29] birçok düşünürü post-modernlik kapsamında ele almak mümkündür.

Değişik birçok düşünce ekolünde tezahür eden ve 'post-modernlik' ya da 'post-modernizm' olarak adlandırılan bu sürecin günümüz Batı düşüncesinde hayati bir bunalımın açık bir göstergesi olduğunu söylemek bir abartı olmasa gerektir. Aslında gelinen bu nokta, modernizm ve Aydınlanma felsefesinin bir yerde diyalektik bir tarzda yarattığı bir süreç olarak görülebilir. Öyle ki Batı düşüncesi, modernizm ve Aydınlanma'nın insan tabiatını/aklını kendi kendine yeten, aşkın bir aydınlanmaya (*vahye*) ihtiyacı olmayan bir şey olarak tasavvur etmesi ve, buna paralel olarak, daha sonraki dönemlerde pozitivist bilim iddialarının mutlaklaştırılarak söz konusu (bilimsel?) yöntemin insanın bilişsel bütün faaliyetleri için yegâne kıstasa dönüştürülmesindeki *ifrat* ile insanın bütün

[24] Bkz. Zygmunt Bauman, "Postmodernity, or Living with Ambivalence", *A Postmodern Reader*, ed. Joseph Natoli ve Linda Hutcheon, (New York: SUNY Press, 1993), s. 9-13.

[25] Yine bkz. Ihab Hassan "Toward a Concept of Postmodernism", *A Postmodern Reader*, ed. Natoli ve Hutcheon, s. 280-281.

[26] P. Feyerabend, *Against Method*, (London: Verso, 1975), s. 17-28.

[27] J. F. Lyotard, "The Postmodern Condition", *After Philosophy: End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, (Cambridge Mass.: MIT Press, 1991), s. 73-98.

[28] J. Derrida, *Margins of Philosophy*, İng. çev. Alan Bass, (London: Harvester Wheatseaf, 1982), s. 111-136.

[29] R. Rorty, Pragmatism and Philosophy, *After Philosophy: End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, s. 26-72.

bilişsel faaliyetlerine karşı toptan ve kökten bir güvensizliği ifade eden, nesnel bütün *anlam* ve *doğruluk* iddialarını reddeden ve bu noktada âdeta kıstassızlığı kıstas yapan post-modern düşüncenin *tefriti* arasında sıkışmış ve bunalmış görünmektedir. Ancak, gerek modern ve gerekse post-modern düşünce metafiziksel/aşkın/dinsel unsurların ve boyutların insan düşüncesindeki olumsuz dönüşümü ve kimi zaman da dışlanması noktasında hemfikir görünmektedir. Batı düşüncesinin özünde barındırdığı bunalımın kaynağı bu olsa gerektir. İnsan düşüncesinin varlık, bilgi, din, ahlak, estetik vb. bütün alanlarındaki gözlemlenebilecek köklü bir seküler dönüşümün 'din' olgusu üzerinde kayda değer derin bir etki yaratmıştır.

Batı düşüncesinde yaşanan bütün bu süreçlerde Hıristiyanlığın bir din olarak *özel* konumuna dikkat çekmek yerinde olabilir; ancak, bu sürecin yaygın ve etkin oluşunun diğer dinler açısından da bir önem ifade ettiğini vurgulamak gerekir. Özellikle Aydınlanma sürecinde din hususunda insan aklının yeterliliği düşüncesiyle başlayan sürecin deizme ve ateizme bir şekilde kaynaklık ettiğine işaret ettik. Öyle ki, insan tabiatına yapılan vurgu, örneğin, Feuerbach'ın düşüncesinde Tanrı inancının, sınırlarından arındırılmış insan tabiatının bir yansıtılmasından/nesnelleştirilmesinden başka bir şey olmadığı şeklinde ifade bulmuştur. Pozitivizm egemen olmaya başladığı ve hatta kendini bir din olarak ortaya koymaya başladığı dönemlerden dinin kaynağı ve mahiyetine ilişkin geliştirilen bütünüyle yatay ve indirgemeci sosyolojik, psikolojik vb. din tasavvurlarına kadar din anlayışı ciddi bir dönüşüm yaşamıştır. Daha sonraki dönemlerde ise, Batı düşüncesinde din tasavvuru, kendisini 'bilimsel' gelişmeler/dayatmalar ışığında hep gözden geçirmek şeklindeki savunmacı tutumdan kendini kurtaramamıştır. Gerek Hıristiyanlığın yapısından kaynaklanan gerekse pozitivist bilim düşüncesinin etkin bir şekilde gelişmesine karşın dinî inanç konusunda takınılan birtakım imancı (*fideist*) tavırlar, yerini teolojik anti-realizmin farklı versiyonlarına bırakmıştır.[30]

Tarihsel süreç içerisindeki Batı düşüncesinde din alanındaki bu seküler dönüşümün kaynaklık ettiği en belirgin özellik, dinin insan-merkezci bir yorumu olmuştur. Kimi temel dinamiklerini Aydınlanma düşüncesine borçlu olan bu dinî dönüşüm, 'Tanrı'nın insanileştirilmesi' ile 'insanın tanrılaştırılması' arasındaki cereyan eden diyalektik yapıyla yerini 'aşkın hümanizm'e (*transcendental humanism*) bırakacak gibi görünmektedir. İnsan tabiatına ilişkin *soyut ve aşkın bir insancıllığı* ifade eden bu yaklaşıma, bir taraftan insanlar arasındaki dinsel yapıyı/bağı korumayı hedeflerken, diğer taraftan, bu dinsel/toplumsal bağlar dışarıdan veya dinî bir gelenekten kaynaklanan şeyler olmayıp, beşerî vicdanın kaynaklık ettiği gelenekler ötesi bir kimliğe (*posttraditional identity*) sahiptir.[31]

[30] Dinin realist ve anti-realist yorumları üzerinde daha önceki bir yazımızda durduğumuz için burada bu konuya daha fazla girmeyeceğiz. Bkz. Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *islâmiyât*, 4 (2001), sayı: 3, s. 19-33.

[31] Bu görüşün savunması için bkz. Luc Ferry, *Man Made God: The Meaning of Life*, İng. çev. David Pellauer, (Chicago: the University of Chicago Press, 2002). Özellikle bkz. s. 135 vd.

Burada aşkın hümanizmin din anlayışını, Feuerbach'ın düşüncesinde ifadesini bulan ateistik din anlayışıyla benzerliğinin altını çizmek yerinde olacaktır.

Dini geleneksel yapısından/metafiziğinden koparan bu ve benzeri anti-realist (ve kozmopolit) yaklaşımlara karşı teistik geleneklerde istisnai birtakım çabaların varlığını yadsımak doğru olmaz, ancak bu çabaların ne kadar etkili olduğu üzerinde ayrıca durulması gereken bir noktadır. Şimdi bir din olarak İslam'ın betimlediğimiz bu 'çağdaş durum' karşısındaki yeri ve sorumluluğu üzerinde duralım.

III

Birinci kısımda betimlemeye çalıştığımız İslam'ın sunduğu din tasavvuru ve dünya görüşünün felsefi çerçevesinin, hem modernizmin, hem de post-modernizmin savunduğu çerçevelerden ayrıldığı açıktır. İslam'ın sunduğu *varlık, bilgi, anlam* çerçevesi, ne modernizmin (Aydınlanma ve pozitivizm de dahil) savunduğu çerçeve kadar dar ne de post-modern düşüncenin ortaya koymaya çalıştığı çerçeve (post-modernizmin böyle bir çerçevesi ortaya koyup, koymadığı veya bunu tutarlı bir şekilde yapıp, yapacağı sorusu bir yana) kadar geniş ve belirsizdir. Böylece, İslam'ın, modernizmin sunduğu ifrat ile postmodernizmin savunduğu tefrit anlayışları arasında daha gerçekçi bir çerçeve öngördüğü söylenebilir. O, hem insan tabiatının/aklının epistemik yetilerini mutlaklaştıran bir anlayışı hem de onu epistemik bir anarşizme götürerek gerçeklikten ve doğruluktan koparan bir anlayışı reddeder. Bu anlamda İslam, insan aklının (epistemik) yetilerine büyük önem vermekle birlikte, onu kendi başına, ilahi vahiyden bağımsız veya onun rehberliğini bir şekilde yadsıyan bağımsız bir ölçüt olarak görmez. Çünkü insan tabiatı kendine yabancılaşma riskini hep taşıyacağından, epistemik yetileri de buna paralel olarak gerçeklikten ve hakikatten uzaklaşabilir. Bir başka ifadeyle, sınırlı ve yanılgan bir tabiata sahip olan insanın akletme ve diğer epistemik yetileri her zaman (zorunlu olarak) doğru/başarılı bir sonuç veremediği içindir ki, nihai anlamda hakikatin ölçüsü olamayacakları gibi, vahyin kılavuzluğuna bu yüzden muhtaçtırlar. Ancak bu, daha önce de değindiğimiz gibi, insanın akletme gücünü bir şekilde küçümsemek anlamına aslâ gelmez ve hakikati bulma noktasındaki isabetinin gerçekleştiğini düşündüğümüz sürece onun hiçbir epistemik faaliyeti, ilkesel olarak, vahyin sunduğuyla çelişmemelidir.

Aynı şekilde, İslami bir bilim tasavvurunun modern zamanlarda özellikle doğa bilimleri alanındaki başarıları ve kazanımları küçümsemesi de beklenemez. Ancak, bu bilimsel fenomenin ortaya çıktığı kültürün entelektüel ve ahlaki arka planını özellikle olgu ve değer açısından dikkatli bir şekilde gözden geçirmesi gerekir. Bir başka ifadeyle, modern bilim anlayışının tarihsel ve toplumsal bağlamdaki oluşumunda dayandığı açık veya gizli varsayımları irdeleyerek sağlıklı bir bilim felsefesi için kaçınılmaz olan 'değişmezleri' ortaya koymalıdır. Metafiziksel (dinî) ve ahlaki değişmezleri bu şekilde bilimsel araştırmaların ekseni yapmak bilime hak ettiği yeri vereceği gibi, onu bilginin yegâne örneği olarak görmenin getirdiği daraltıcı, dışlayıcı ve keyfî egemenliğe de

bir sınır getirecektir. Bilimsel araştırmaların, deyim yerindeyse, *a priori* koşullarını ifade edecek böyle bir tasavvur, bilimin olgularına ve bulgularına bir anlam ve amaçlılık kazandıracağı gibi, söz konusu bilimsel başarıları dünya ve içindekiler için bir tehdit değil, bir hikmet ve hizmet aracı olarak görecektir. Böylece tanımını (*haddini*) ve sınırlarını bilen bir bilim, bilginin nihai düzlemindeki yerini ve anlamını bulacaktır.[32]

İslami 'din' tasavvurunun iki temel unsuruna, yani onun kaynağının 'Aşkın Varlık'tan, Allah'tan olduğuna ve insanın bozulmamış asli tabiatıyla (*fıtratıyla*) uyumlu olduğuna değindik. Bu bağlamda, İslam'ın din tasavvurunun hem modern hem de post-modern din tasavvurlarından temelden ayrıldığını açıktır. Kaynağını Allah'tan alan din, aynı zamanda hem insan fıtratının kaynağı hem de onun kendini tanımasının ve muhafaza etmesinin temel güvencesidir. Bu açıdan bakıldığında İslam, Batı düşüncesinde varlık, bilgi ve anlam alanlarında ortaya çıkan bunalım için felsefi bir çıkış yolu, din alanında yaşanan köklü dönüşümler için de kaybolmaya yüz tutmuş teizmin gerçek bir paradigması olarak durmaktadır. Belki de bu yüzden günümüzde 'İslam', R. Garaudy'nin dediği gibi, "doruğuna ulaştığı zamanda olduğundan daha büyük gelişme imkânlarına ve bakış açılarına sahiptir."[33]

Ancak, unutulmamalıdır ki, İslam'ın kendinde böyle bir entelektüel potansiyele sahip olması bir şeydir, onun söz konusu potansiyelinin yatay düzlemde *bilfiil* hâle gelmesi başka bir şeydir. Bu noktadaki bir başarı için, her şeyden önce, İslam'ın Batı düşüncesindeki din tasavvurunun uğradığı dönüşüme konu olmaması için kendi yapısını etkin bir şekilde koruması kaçınılmaz görünmektedir. Bu noktada İslam'ın, sık sık dile getirildiği gibi,[34] modern bilim ve kültürle yüzleşmesinin Hıristiyanlığın başından geçen veya benzer kimi değişimlere/dönüşümlere uğrayıp uğramayacağı; Kur'an'ın sunduğu iman esasları ile modern bilgi anlayışı arasında bir çıkış yolu bulunup bulanamayacağı hep merak konusu olagelmiştir. Kaldı ki İslam'ın din ve iman tasavvuruna yönelik bu dönüştürücü etkenler sadece modern bilim ve kültürle de sınırlı değildir. 'Post-modern' veya başka bir şekilde tanımlansın, günümüzde yaygın olan ve temelde çoğulculuğu ve göreliği savunan bakış açıları da aynı şekilde İslam'ın din ve iman tasavvurunu bir şekilde gözden geçirmeyi hedeflemektedir.[35] Bu yaklaşımların daha temelde amaçladıkları *anlam* ve *hakikat* anlayışında gerçekleştirilebilecek çoğulcu ve görece bir dönüşümdür; ki bunun dinin temel anlam ve doğruluk iddialarını buharlaştıracağı açıktır. İslam'ın din ve iman tasavvurunun böyle bir değişim ve dönüşüme konu olup olmayacağı büyük öl-

[32] Burada uzun zamandan beri süregiden İslam'ın bilim anlayışıyla ilgili geniş bir tartışmanın bulunduğunu belirtmek gerekir. Ancak burada bu konu üzerinde daha fazla durmayacağız. Bu konuda bkz. *İslam Bilimi Tartışmaları*, der. Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990).

[33] Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. A. Zeki Ünal, (Ankara: Fecr Yayınları, 1989), s. 329.

[34] Örneğin bkz. John Hick, *An Interpretation of Religion*, (London: Macmillan, 1989), s. 378.

[35] Nitekim Hick'in savunduğu 'dinî çoğulculuk' düşüncesi İslam da dahil dünyanın mevcut büyük dinlerinde böyle bir değişim ve dönüşümü öngörmektedir. Bkz. Hick, *age*, s. 2 vd.

çüde Müslümanların söz konusu dönüştürücü/yabancılaştırıcı kavramsal çerçevelere karşı etkin bir entelektüel tutuma sahip olup, olamayacaklarına bağlı görünmektedir. Kabul edilmelidir ki, İslam'a ve böylece dine ilişkin sahih tasavvur etkin bir şekilde korunmadığı sürece bizzat İslam'ın herhangi bir dönüşüme uğramaması (ki bu noktada Müslümanlar inançlarından dolayı endişe duymaktadır) tek başına yeterli olmayacaktır.

Öyle görünüyor ki, Müslüman zihnin önündeki en öncelikli mesele, Nakib al-Attas'ın yerinde işaret ettiği gibi, deyim yerindeyse,

> ... bilginin bozulması meselesidir. Bu problem modern Batı kültürü ve medeniyetinin, felsefesinin, biliminin, ideolojisinin etkilerinin yanı sıra kendi keşmekeşliğimizden de kaynaklanmaktadır. Entelektüel keşmekeş, Vahiy'den çıkarılan dünya görüşünü yansıtan anahtar terimlerin anlamlarındaki değişmeler ve sınırlamaların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu entelektüel keşmekeşin serpintileri, dinî bilgi, inanç ve değerlerin bozulmasının bir belirtisi olan ahlaki ve kültürel karmaşada tezahür etmektedir. Bu anahtar terimlerin anlamlarındaki değişme ve sınırlamalar, hakikat krizine ve kimlik krizine yakalanan kalpleri ve zihinleri istila eden felsefi bir program olarak sekülarizasyonun yayılmasından ileri gelmektedir. ... Bilinmelidir ki, karşımızdaki problem türü, dünya görüşümüzün bütün asli öğelerini kapsayacak kadar köklü bir mahiyettedir ve sırf hukuki ve siyasi araçlarla çözülemez. Hukuk ve düzen ancak bâtıldan ayrı olarak hakikatin ve vehimden ayrı olarak gerçeğin tanınışı, fiiller tarafından tasdik edildiğinde yerli yerine oturabilir. Bu ise doğru bilgiyle ve bu doğru bilgiyi yaymanın doğru yöntemleriyle başarılabilir.[36]

Günümüz Müslümanlarının gerek İslam'a ve gerekse çağdaş durum ve kültüre ilişkin kayda değer bir zihinsel kargaşa içinde bulundukları genel olarak doğru görünmektedir. Ve İslam'ın sunduğu dünya görüşünün çağdaş egemen kültürün dinî ve felsefi bunalımı için bir kurtuluş olması önemli ölçüde bu zihinsel kargaşanın üstesinden gelinmesiyle mümkün olacaktır. Bunun için de Müslümanların sıhhatli ve derin bir, deyim yerindeyse, 'entelektüel endüstri'ye ihtiyacı vardır ve İslam'ın tarihsel, entelektüel arka planı bunu gerçekleştirmek için yeterince zengin görünmektedir. Böyle bir hamle, Müslümanların çağdaş Batı kültür birikimine de ciddi anlamda nüfuz etmelerini ve onu İslam'ın anlam, doğruluk, bilgi ve değerleri çerçevesinde değerlendirebilmelerini de gerekli kılacaktır. Ancak bu bağlamdaki en önemli tehlikelerden biri, Müslümanların mevcut Batı kültürünün yatay egemenliği karşısında sergileyebileceği birtakım zaaflarla İslam'ın dikey değerlerini yatay bir din tasavvuruna götürecek bir şekilde yorumlamaları olacaktır.

İslam'ın çağdaş durumuna özellikle Batı kültürünün *yatay* perspektifinden bakanların onun kendisine dünyanın mevcut koşullarında uygun bir yer bula-

[36] Nakib al-Attas, "İslamî Dünya Görüşü: Genel bir Çerçeve", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı Yayınları, 1997), s. 24-25.

madığını düşünmeleri son derece doğaldır. Batı kültürünün mevcut küresel hakimiyeti karşısında Müslümanların dinlerine bir yer bulabilmeleri sadece bir 'umut' olarak da görülebilir.[37] Ancak, böyle düşünenlerin Batı kültürünün hakimiyeti *olgu*sundan ona ilişkin bir *değer*e varmalarının kategorik bir hata olacağını gözden kaçırmamaları gerekir. İslam kültürünün ve Müslümanların belli bir tarihsel süreçten bu yana Batı kültürünün hegemonyasıyla karşı karşıya kaldığı bir gerçektir. Fakat, sahih bir düşünce ve inanç paradigmasının temel dinamiklerinin bir kültürün *yatay* anlamdaki hakimiyetinden ziyade *dikey* anlamda ihtiva ettiği dinamiklerde aranması gerektiği de bir zorunluluktur. Müslümanların mevcut tarihsel-toplumsal koşullardaki durumları bir yana, İslam'ın dikey anlamda insanlığa varlık, anlam, hakikat, bilgi ve değere ilişkin olarak sunduğu referans çerçevesinin bu dinamiklere kaynaklık edebileceğini düşünmemek için de hiçbir engel görünmemektedir. İslam'ın bir din olarak en temelde gerçekleştirmeyi amaçladığı dönüşüm de budur ve günümüz Müslümanlarının içinde bulundukları kimi olumsuzluklar İslam'ın, deyim yerindeyse bu, dikey-entelektüel gücünü ve en temel doğruluk iddialarını gölgelememelidir. Tıpkı mevcut Batı kültürünün yatay gücünün ve hegemonyasının onun haklılığını ortaya koymak için yeterli olamayacağı gibi.

Sonuç olarak, modern Batı düşüncesinin varlık, bilgi, anlam, din, ahlak vb. tasavvurlarında tedricî bir şekilde gerçekleşen sekülerleşmenin kaynaklık ettiği dünya görüşünün düşünsel, toplumsal, siyasal vb. alanlardaki etkinliğinin günümüzde neredeyse küresel bir kuşatmaya vardığı ve bunun zaman zaman insanlığın geleceğini bir bütün olarak tehdit edecek boyutlara varabildiği ziyadesiyle açıktır. Ancak, etkileri bu boyutlara varan modern kültürün en temelde entelektüel bir bunalımla/açmazla karşı karşıya kaldığı da bir gerçektir ve, öyle görünüyor ki, insanlık bir kez daha kaybettiği paradigmayı aramaktadır. İnsanlığın geleceğini bir bütün olarak ilgilendiren böyle bir çıkış/kurtuluş arayışının diğer insanlar kadar ve hatta onlardan daha çok, kendilerini son dinin takipçileri olarak gören Müslümanları yakından ilgilendirmektedir. Bir din olarak İslam'ın sunduğu ontolojik ve epistemolojik çerçevenin öngördüğü *doğruların* ve *değerlerin* insanlığın günümüzde aradığı ve muhtaç olduğu bu entelektüel çerçeveyi karşılayamayacağına dair bir gerekçenin bulunmadığına, ancak böyle çerçevenin *bilfiil* bir düzleme getirilmesinin evvela Müslümanların sahih bir entelektüel dönüşümünü gerekli kıldığına değindik. Müslümanların 'aydınlanması' (!) olarak da düşünülebilecek böyle bir dönüşüm, Batılı 'Aydınlanma'dan farklı olarak din ve düşünce alanında seküler bir dönüşümü değil; aksine, yatay din ve düşünce tasavvurlarının varlık, bilgi, bilim, anlam, ahlak, estetik ve nihayet insan yaşamıyla ilgili diğer bütün alanlarda kaybettiği dikey boyutu; yani *asli* anlamını yeniden kazandırmalıdır.

[37] Örneğin bkz. W. Montgomery Watt, "The Future of Islam", *Religion and Culture in Medieval Islam*, ed. Richard G. Hovannisian, George Sabagh, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 34-35. Krş. Hick, *age.*, s. 378.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 33-45

Modernitenin ve Modernleşmemizin Teolojik Kritiğine Giriş

İLHAMİ GÜLER
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu makalede, özellikle 20. yüzyılda yaşamış Batılı ve Doğulu bazı medeniyet tarihçisi veya tarih felsefecilerinin 16. yüzyıldan sonra Kıta Avrupası'nda ortaya çıkan 'modernite' olgusuna yönelttikleri eleştiriler serdedildikten sonra bu eleştirilerin ortak paydasının birçok yönden Kur'an'ın 'küfür' kavramıyla ortaya koyduğu içerikle örtüştüğü belirtilmiştir. Daha sonra, Türkiye'nin giriştiği 'Batılılaşma' macerasının bazı yönleriyle Kur'an'ın yasakladığı gayr-i müslimlerle 'dostluk' etme tarzında tecelli ettiği iddia edilmiştir. Bunlara mukabil, modernitenin bazı yönleriyle 'olumlu' olduğu gibi, Türkiye'nin Batı'yla ilişkiye girmesinin de zaruri olduğu vurgulanmıştır.

anahtar kelimeler
Modernite, Batılılaşma, Küfür, Dostluk, İttifak.

"Nereye Gidiyorsunuz?" (82. İnfitâr, 26)

1. Giriş

Başlık da yapabileceğimiz serlevhadaki bu soru, ahlaki-dinî anlamda doğru yolu kaybetmiş, yoldan çıkmış Mekkeli müşriklere Allah'ın Kur'an'da sorduğu bir sorudur. İlerlemeci bir tarih, pozitivist bir bilim anlayışına sahip seküler bir insan için ortaçağın başlarında sorulmuş bu sorunun bugün için hiçbir anlamı yoktur. Kur'an'ı mutlak bir Allah inancı üzerinden mutlak bir söylem (hitap) olarak tarih dışı, zaman üstü okuyan selefî, dogmatik, anakronik, özcü ve kültürcü biri de, sorunun muhataplarının dinî kimliklerini ve sorunun o günkü ide-

olojik-dinî içeriğini olduğu gibi bugüne taşıyarak (o günkü şirk) içine insan doldurmaya çalışır. Oysa, tarihsel içerik değişmekle birlikte insanın ahlaki tabiatı değişmediği için, Kur'an'da gerek tarihsel anlatılarda (kıssalar), gerekse Araplarla girişilen 23 yıllık polemiklerin özündeki ahlaki sorunlar üç aşağı-beş yukarı aynı olduğundan, fenomenolojik bir yaklaşımla, Kur'an'ın sorduğu sorular ve verdiği cevaplar hâlâ değerlidir. Firavun'un "Ben sizin en yüce Rabbinizim" (79. Nâzi'ât, 24) demesiyle, ABD'nin siyasal aklı, Karun'un: "Bu serveti kendi tecrübelerimin ve akıllılığımın sonucu elde ettim," (28. Kasas, 24) diyen mutlak mülkiyet anlayışıyla uluslararası kapitalizmin mantığı arasında herhangi bir ayrım yoktur. Dolayısıyla, bu soruyu ahlaki-dinî bağlamda Batı'nın 16. yüzyıldan sonra girdiği yeni yolu sorgulamak için ve Osmanlı'nın çökmesiyle bazı aydınların zorla Türkiye'yi 'Batılılaştırmaya' ve son olarak da AB'ye tam üyeliğe karar vermelerini sorgulamak için yeniden sorabiliriz: "Nereye gidiyorsunuz?"

Soruyu biraz daha açmak için, yine Kur'an'da Hz. Muhammed'e sorulan bir soruya Allah'ın verdiği cevaptan kalkarak hareket edebiliriz: "Sana sarhoşluk veren şeyler ve şans oyunlarını soruyorlar. De ki: 'Onların her ikisinde de hem büyük bir kötülük, hem de insanlar için bazı yararlar vardır. Ancak, yol açtıkları kötülükler sağladıkları menfaatlerden daha büyüktür'" (2. Bakara, 219). Ayetteki nesnelliğe dikkat edilsin. Biz de aynı yolu takip ederek modernite veya Batı'yı kategorik olarak iyi-kötü olarak değerlendirmeyeceğiz. Son yüzyıldan beri yoğun olarak tartıştığımız 'Batılılaşma' ve son elli yıldır da bu süreci hızlandırmak için doğru dürüst tartışmadığımız 'AB'ye katılma' sorunumuzu ayetteki iki soruna benzeterek cevabı aynen tekrarlıyorum: "Onların her ikisinde de hem büyük bir kötülük, hem de insanlar için bazı yararlar vardır. Ancak, yol açtıkları kötülük, sağladıkları yarardan daha büyüktür." İthamın ve iddianın kimilerine göre ağırlığının farkındayım. Ancak, teşbihte hata olmaz. Yararlarına ileride değinmek üzere Batılılaşma ihtirası 'ser-hoşluk'; bir yönüyle cebimizi doldurma ümidimizi ve ihtirasımızı ifade eden AB'ye katılma kararlılığımız da 'şans-oyunu'. O hâlde nedir bu Batılılaşmanın ve AB'ye katılmanın zararları ve yararları? Önce, yöneldiğimiz kıbleyi oranın onlara göre 'pesimist' bize göre de dürüst düşünürlerinin eleştirileri ile hatırlayalım. Hepsi de 20. yüzyılda yaşamış. Ortak kaygıları ise: S.O.S.

2. Modernite veya Aydınlanma Sonrası Batı Nedir?

Burada görüşlerine başvuracağımız düşünürler moderniteyi total olarak eleştiren düşünürlerden birkaçıdır. Frankfurt Okulu'nun kapitalizm ve pozitivizm eleştirisine, liberalizmin Marksizm eleştirisine, post-modern düşünürlerin modernite eleştirisine girmeyeceğiz. O. Spengler'den başlayalım: "... Paris, Londra, Berlin ve özellikle New York... Bu şehirler 'tümüyle zekâ'dır. Ruhsuzluğun sembolü olan satranç tahtası biçimini erek edinirler. 'Yuva' değildirler. Bu şehirlerin doğumu, büyümeleriyle, zenginlik ve yoksulluk karşıtlıklarıyla, yapay uyarımlarıyla, yaşam sıkıntılarıyla ve nihayet Megalopolis insanının artan kısırlıklarıyla ölümlerini gerektirir. Dünya şehri, ölüme doğru metafizik bir dönüş gösterir. (...) Bugü-

nün onca makine tekniği olan Batılı dünya şehirlerinde bizler büyük bir kültürün tragedyasının son perdesini hem seyrediyor, hem de oynuyoruz. Dünyanın efendisi Nordik insan makinenin kölesi oluyor. Dünyanın makineleşmesi yüksek derecede tehlikeli bir aşırı-gerilim aşamasına girmiştir. Bütün organik şeyler bu megalopolis makine örgütünün pençesinde can vermektedir... Demokraside 'gerçek' nedir? Basının irade ettiği şeydir. Basının buyrukları istediği gerçekleri ortaya koyar, dönüştürür ve değiştirir. Üç haftalık bir basın çalışması yapılmaya görsün. Herkes 'gerçeği' kabul eder. Kütle eğitimi kütleleri gazetenin erk alanına sürme eğilimindedir. (...) Para zekâyı yıktıktan sonra yine para yoluyla demokrasi kendi kendisinin yıkıcısı olur... Bu suretle, Sezarizm, toplumsal, ekonomik ve siyasal örgütlenme alanında (Batı) uygarlığının son perdesi olmaktadır."[1]

Alman tarih felsefecisi Walter Schubar'a kulak verelim: "1450 ile 1550 arasında 'Gotik-uyumlu' kültür prototipinden 'Kahraman-Prometheuscu' prototipe bir geçiş meydana geldi. Bu prometheuscu-Batılı insan Tanrı'ya ve kendi ruhunun kurtuluşuna pek aldırmamış ve bütün dikkati dünyanın fethi üzerinde toplamıştır. Yeryüzünün efendisi olmak istemiştir. Tutkusu öylesine güçlüydü ki herhangi bir Tanrı'ya ya da kendisinin üstündeki herhangi bir erke kafa tutmaya hazırdı. Beş yüzyıl boyunca Prometheuscu insan fazlasıyla yoğun etkinlikler göstererek yerin yüzünü gerçekten değiştirmeyi ve tutkulu planlarını uzaklara ve yükseklere ulaştırmayı başarmıştır. Kendi imgesine göre gerçekten yeni bir toplumsal-kültürel dünya yaratmıştır."[2] Rus filozofu Nikolay Bordyaev'in değerlendirmesi ise şöyledir: "Ondan (Ortaçağ-Hıristiyan) sonra Batı kültürünün geniş ölçüde Hıristiyan-olmayan hatta gittikçe daha çok Hıristiyan-düşmanı olan 'laik-hümanizm' aşaması gelir. Hümanizm insanı evrenin merkezine yerleştirir, onu her şeyin ölçüsü ve en yüksek değer yapar. Hümanizmin başlıca işlevi insanın özgür, yaratıcı güçlerini serbest bırakmak ve geliştirmek olmuştur: İnsanın kendi duygu, akıl ve benlik denetiminden başka bir şeyle engellenmeksizin özgürlük içinde denenmesi ve sınanması. Onun içindir ki bu dönem, insanın bütün 'insan-üstü' denetimlerden kurtulduğu ve toplaşmış iş güçlerinin yeniden dağıldığı dönemdi. Ortaçağda birikmiş yaratıcı güçleri harcadığı ve ortaçağların dinsel merkez değerini terk ettiği dönemdi. Laikleşme ve dış özgürlük dönemiydi. Bu ödevler altı yüzyıl kadar süren bir zaman boyunca gerçekleşti. (...) Hümanist aşamanın bunalımı ve sonu daha on dokuzuncu yüzyılda açıkça belli olmuştu. İnsanın tarihsel varoluşuna makinenin ve teknolojinin girmesi hümanizme öldürücü bir darbe indirmiştir. İnsan ırkının makine yapısı evreni üstünde insanın denetiminin gitgide kaybolması, insandaki aşağı hayvan niteliklerin üstünde egemenliğin ve benlik-denetiminin azalması, gerçek bir hümanist insan imgesinin hümanist insandan öylesine farklı bir morali çökük insan mekanizması ve insan hayvanı

[1] P. Aleksandrovic Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. M. Tuncay, Ankara 1972, s. 100 vd.

[2] Sorokin, *age.*, s. 119.

yönünde gittikçe bozulması... bütün bunlar, hümanist aşamanın sonunun geldiğini gösteren bazı işaretlerdir."[3] Ahlak filozofu Albert Schweitzer'in eleştirisi ise ahlaki bağlamdadır: "Bu sallantılı yapıya yeni bir [ahlaki] temel kazandırmak yolunda Kant'ın, Goethe'nin Schiller'in, Fichte'nin, Hegel'in ve başkalarının yaptıkları girişimler, onların da dünya-görüşleri açık verdiği için başarısız olmuşlardır. Sonuç olarak, 'uygarlığın dayandığı ahlak fikirleri, yeryüzünde yoksulluğa uğramış ve yurtsuz kalmış olarak gezip dolaşmaktadır. Bunlara sağlam bir temel verecek hiçbir evren kuramı öne sürülmemiştir. ... Onun içindir ki, derin ve güçlü bir dünya ve yaşamı onaylama ruhundan esinlenmek yerine', bölük pörçük ve yüzeyde kalan ideolojiler ve verimsiz uygulamalarla oraya buraya sürükleniyoruz. 'Bir karanlık çağda bir karanlık yolculuğa çıkmış durumdayız.'

"Bir ahlaki-felsefi temelin yokluğundan çıkan ikincil etkenler de Batı uygarlığının çürüyüşünü artırmıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Modern insanın eli ayağı bağlı ekonomik durumu; fazla çalıştırılıyor olması ve kendisini toparlamaktan yeteneksizliği; düşünce üzerinde yoğunlaşma yetisini gitgide daha çok kaybetmesi; yaratıcı düşünüşte bir azalış (...) tinsel bağımsızlığın ve insanlığın yokluğu; ahlakçı nihilizmin ve ahlak-dışı bir uygarlık anlayışının gelişmesi; uygarlığımızın tinsel bölümünden çok, maddi bölümünün daha büyük bir gelişme göstermesi; ahlakça kayıtsız bilgi ve teknolojide hızlı bir ilerleme. Bütün bunlar (...) uygarlığımızın intihara sürüklenişine katkıda bulunmuşlardır."[4]

Rus sosyologu ve medeniyet tarihçisi P. Aleksandrovic Sorokin'in, Batı uygarlığının 16. yüzyıldan sonraki aşamasını değerlendirmesi şöyledir:

"On altıncıdan sonra ve yirminci yüzyıla kadar toptan Avrupa kültürü, bize tamamıyla farklı bir tablo sunmaktadır. O dönemde, yıkılmış Düşünsel üstsistemden [Hıristiyanlık] çok, Duyumsal üstsistem Avrupa kültürüne egemen olmuştur. Son dört yüzyıldır, Avrupa kültürünün bütün kesimlerinin büyük bölümleri, 'sonul gerçeklik ve değer, Duyumcul niteliktedir' diyen sonul önermeyi işlemişlerdir. Din ve teolojinin etki ve sayınmaları (nüfuz ve itibarları) azalmıştır. Dinle ilgisiz, hatta bazen dinsiz, duyumsal bilim en üstün, nesnel (objektif) doğru olmuştur. Artık, gerçek doğru ampirik olarak algılanan ve sınanan duyumların doğrusudur. Duyumcul felsefe (materyalizm, ampirizm, skeptisizm [kuşkuculuk], pragmatizm vb.), Duyumcul edebiyat, müzik, resim, heykel, mimarlık ve tiyatro (drama), dinsel ortaçağ güzel-sanatlarının geniş ölçüde yerlerini almışlardır. Duyumcul, faydacı, hazcı, göreli, insan-yapısı hukuk ve ahlak, ortaçağların Düşünsel, koşulsuz (kayıt ve şarta bağlı olmayan), Tanrı'nın vahiyle açıkladığı hukuk ve ahlakının yerini almıştır. Maddi değer, servet, fizik rahatlık, zevk, erk, ün ve tanınmışlık (popülerlik), modern Duyumcul insanın uğrunda dövüştüğü ve mücadele ettiği esas değerler olmuşlardır. Tanrı ve din büsbütün elden çıkmışlardır. (...) Kişilerin, yaşam yollarının ve kurumların ağır-basan tipi de egemen bir bi-

[3] Sorokin, *age.*, s. 130.
[4] Sorokin, *age.*, s. 159.

çimde duyumcul nitelikli olmuştur. Kısacası, modern Batı kültürünün büyük bölümü gerçekten Duyumcul üstsistemin egemenliği altına girmiştir."[5]

Ernest Gellner, Aydınlanma ve modernitenin siyasal alandaki yansımasının sonuçlarını şöyle değerlendirir: "Bu yeni din dışı imanı siyasal alanda uygulama girişimleri başarısızlığa uğradı. Hem de iki kez. Bu aydınlanma felsefesini uygulamaya, muazzam bir siyasal pratik mantık yürütme işleminin 'büyük önermesi' gibi kullanmaya yönelik iki büyük girişimin, Fransa ve Rusya devrimleri sonrasının öyküsüdür (liberal kapitalizm ve komünizm-sosyalizm)... Aydınlanma'nın siyasal dile aktarılmasına yönelik ilk denemenin ardından tam iki yüzyıl sonra (1989) bu deneme de felaketle sonuçlandı..."[6]

Erich Fromm eleştirilerini ekonominin başatlığı ve sosyal karakter açısından yapmaktadır: Kimilerinin 'Pazar Tektanrıcılığı' veya 'Refah Papazlığı' dediği yapıyı Fromm 'Endüstriyel Din' ve 'Sibernetik Din' olarak isimlendirmektedir: "Modern toplumlarda da, yüzeydeki Hıristiyanlık dininin arkasında büyüyen ve toplumun karakter yapısında yer eden bir gizli din, 'endüstriyel din' gelişmektedir. Bir din olarak kabul edilmeyen 'endüstriyel din' gerçek Hıristiyanlık ile hiçbir biçimde uzlaşamamaktadır. Çünkü bu yeni din, insanları, kendi elleriyle yaratmış oldukları ekonominin ve makinelerin kölesi hâline sokmaktadır. Ve bu, gerçek dinin özü ile taban tabana zıttır."[7]

"'Sibernetik din', pazar karakterinin kişilik yapısına çok uygundur. Hıristiyanlık veya uzlaşmazcı bir ön paravananın arkasında kişiler bunu fark etmeseler bile, ilkel ve zorba bir din biçimi gizlenmektedir. Varlığını, dışa yansıyan davranışlar ve tutumlardan hissettiğimiz bu dini, diğer dinlerdeki gibi bazı bilinçli düşünce ve dogmalara dayanmadığı için, tanımlamak oldukça güçtür. İlk bakışta dikkati çeken bir özelliği, insanın ulaştığı teknik aşama ile, geleneksel dinlerde Tanrı'nın dünyayı yaratmasına benzer bir biçimde ikinci bir dünya 'yaratması' ve kendini Tanrı yerine koymasıdır. Veya "makineye bir Tanrısallık veren insanoğlu, kendisi de bu makineyi idare ettiği için, Tanrı katına yükselmiştir" diyebiliriz. Birinci veya ikinci tanımlamayı seçmemiz önemsizdir. Önemli olan, insanlığın en güçsüz ve zayıf ânında, kendini teknik ve bilimsel gelişmelere kaptırıp en güçlüymüş gibi sanması yanılgısını fark edebilmektedir."[8]

Alasdair Macıntyre, Eski Yunan (Aristoteles), Müslüman, Musevi ve Hıristiyanlarca benimsenmiş olan 'teleolojik' ahlak teorisini reddederek 'duygucu' ahlak teorilerini ileri sürmüş Aydınlanmacı filozofların liberal-kapitalizmin arkasında yatan felsefelerini şiddetle eleştirir: "Felsefi ve tarihî argümanlar bir araya getirildiğinde açığa çıkan şudur: Ya Aydınlanma projesinin değişik biçimlerinin özlem ve hüsranının arkasından gitmeye, ta ki elimizde yalnızca Nietzscheci

[5] Sorokin, *age.*, s. 175-176.
[6] Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslâm ve Us*, çev. B. Peker, Ankara 1994, s. 130.
[7] Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. A. Arıtan, İstanbul 1990, s. 207.
[8] Fromm, *age.*, s. 217.

teşhis veya sorunsal kalıncaya kadar devam edilmeli (nihilizm), ya da Aydınlanmacı projenin sadece bir hata değil, ama ilk başta keşke hiç bulaşılmamış olsaydı denilecek bir proje olduğu kabul edilmeli. Üçüncü bir seçenek yoktur. Ve özellikle de çağdaş ahlak felsefesinin basmakalıp müfredat programlarında başköşeye yerleştirilmiş olan Hume, Kant, Mill gibi düşünürlerin bizlere bahsettiği başka bir seçenek yoktur. Dolayısıyla da etik öğreniminin, günümüzde öğrencilerin zihninde bıraktığı yıkıcı ve şüpheci etkilere şaşmamak lazım."[9]

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünün "Avrupa düşüncesinin son üç yüzyılda yaptığını dile getirdiğini" söyleyen Heidegger, bunun açılımını şöyle yapar: "Öldürmek, burada kendi başına varolan duyuüstü dünyanın insan eliyle yok edilmesidir. Öldürme bir süreci adlandırır: Bu süreçte, varolan, varolan olarak yok olmaz. Varlığında farklılaşır. Oysa, durum varolanın Varlığı bakımından bütün bütün başkadır. Şu da var, bu süreçte, her şeyden önce, insan da başka türlü olur, dönüşür. İnsan kendinde varolan anlamında olanı kaldırıp atan olur. Öznellik içinde bu başkaldırmayla, bütün varolan nesneye dönüştürülmüştür. Ancak, bu nesnel olan, göz önüne getirmeyle durdurulandır. Kendinde varolanın giderilmesi, açıkçası Tanrı'nın öldürülmesi, insanın servetini güvenli kılmasında yerine getirilmiştir. İnsan, bu eylemle, özdeksel, gövdesel, tinsel, bilişsel kaynakları kendisi için güvenli kılar. Ne var ki, insan bunu varolanın Varlığıyla, güç istemiyle örtüşmek için –olanak olarak nesnel olan– varolan üzerinde egemen olmak isteyen kendi güvenliği uğruna yapar. Güvenlilik sağlama olarak emin olma, değer koymada temellenir. Değer koyma kendinde varolanların hepsini devirip öldürmüştür. Dolayısıyla onları kendi için şey olarak öldürmüştür. Ölen Tanrı'ya indirilen son darbe metafizikten gelir. Bu darbeyi güç istemi metafiziği olarak değer düşüncesi anlamındaki düşünme vurmuştur."[10]

Ünlü Fransız düşünür Roger Garaudy ise modernitenin ekonomi-politiğini şöyle değerlendirmektedir: "Kapitalizmin teorisi bir uygulamanın haklı çıkarılmasıdır.

"Pazarda rekabete ve ferdin çıkarının mutlak önceliğine dayanan bu uygulama, Hıristiyanlığın bozulması sonucunu doğurdu. Yani, insanın bütün etkinliklerinin –hiç değilse prensipte– Allah'ın iradesine göre düzenlendiği bir sistemi çökertti. Bundan böyle (Rönesans hümanizminin örnek olarak yücelttiği) eski putatapar Yunanistan'daki gibi (artık Allah değil de) insan her şeyin merkezi ve ölçüsüdür. İnsanın aşkın boyutunun körelmesi, her türlü mutlak değerin inkârı ile sonuçlandı.

"İnsanoğlu, Allah'ın mutlak kudretini Firavunvari ele geçirme iddiası taşır. Bu iddia, Marlow'un "Faust"unda nefis bir şekilde ifade edilir. 'İnsanoğlu, güçlü beyninle, bir Tanrı, bütün tabiat güçlerinin sahibi ve efendisi ol.' Bir yüzyıl sonra, Descartes insana şu hedefi gösterecektir: 'Tabiatın hâkimi ve sahibi olmak.'

[9] Alasdair Macıntyre, *Erdem Peşinde*, çev. M. Özcan, İstanbul 2000, s. 180.
[10] Martin Heidegger, *Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü*, çev. L. Özsar, s. 56-57.

Machiavelli, menfaati faaliyetimizin bizatihi gayesi yapar, zafere kavuşmaya imkân vermeleri şartıyla bütün çareler mubahtır. İngiltere'de ise Hobbes, 'İnsan insanın kurdudur,' diyerek böyle bir dünyanın en yüce kanununu verecektir.

"Neticede, insani birliğin ve mutlak değerleri kabul etmenin tek manevi dayanağı olan Tek Bir Allah'a iman reddedilmiş olduğu için, geriye artık sadece fertlerin, grupların ve milletlerin hakimiyet hırslarının, zevk ihtiraslarının ve büyüme tutkularının vahşice, gaddarca ve kanunsuzca birbirleriyle çarpışmaları kalıyor."[11]

3. Modernitenin Menfaatleri

Moderniteyi ortaçağların mitik-dinsel (Hıristiyan) aklına ve o akla dayanarak kurulan kültürel, sosyal, politik ve iktisadi yapıya başkaldırarak, yeni bir akıl teorisiyle yeni bir sosyal, kültürel, siyasi, ekonomik yapı kurma şeklinde tanımlayabiliriz. Başlangıçta Kıta Avrupa'sının bir hikâyesi (macerası) olarak moderniteyi metafizik ve ahlaki anlamda doğru yoldan bir sapma olarak niteleyemeyiz. İnsanın en doğal duygularını, ihtiyaçlarını inkâr eden, onun irade, akıl ve vicdan gibi kabiliyetlerini bloke eden dinsel (Kilise-Hıristiyanlık) bir 'karanlık'tan bir 'aydınlanma'dır. İslam ortaçağına nispetle moderniteyi değerlendirme ise ayrı bir bahistir.

Kilise dogmalarına karşı aklın aktifleşmesi (rasyonalite), toplumun gölgesinde eritilen bireyin düşünce, irade, ifade ve davranış özgürlüğünün temin edilmesi, devlete karşı birey haklarının anayasal olarak garanti altına alınması, yönetime katılması (demokrasi, insan hakları, hukuk devleti) gibi herkesin paylaşabileceği değerler de bu süreç içinde geliştirildi. İnsan aklının doğa ile girdiği ilişkide doğanın gizlerini aydınlatma (bilim) ve elde edilen bilgilerle yeni eşyalar üretmede (teknik) çok hızlı bir gelişme oldu. Yalnız, doğa üzerinde üretilen bu teknik, doğal olarak dünya ve insan hakkında bir önyargıya dayandığı için, bu teknik, bu önyargının (metafiziğin) mücessem hâle gelmesidir. Heidegger, bu teknolojinin insanlığın varlığı dinlemesini, köken soruları sormasını ortadan kaldırarak, onun ayağını yerden keserek 'çepe-çevre kuşattığını' söyler: "Gizinden çıkmış olan şey [teknik] insanı nesne olarak değil de daha çok münhasıran "el altında duran [alet] olarak ilgilendirir ilgilendirmez ve insan nesnesizliğin ortasında yalnızca el altında duranın (tekniğin, aletlerin) düzenleyicisi olur olmaz, insan düşüşün en uç noktasına iner. Yani insan kendisinin el-altında-duran olarak ele alınacağı (eşya) noktaya iner. Bu arada tam da böyle tehdit edilen biri olarak insan kendisini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltir..."[12] Tekniğin işlerimizi 'kolaylaştırma' yanında böylesine 'manevi' bir tehlikesi vardır. Modernite Kilise'yi, Tanrı'yı gözden çıkardıktan, gözden düşürdükten sonra, felsefe ve bilime dayanarak (pozitivizm) kendisi yeni

[11] Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1990, s. 108.
[12] Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. D. Özlem, İstanbul 1997, s. 86.

bir dünya-resmi çizdi. Kilise'nin vadettiği uhrevi hayat ideali inanırlığını yitirdikçe 'cennet' yeryüzünde kurulmaya başlandı. Çünkü hayat biricikti. Dolayısıyla, genel olarak, modernite bir 'dünya hayatı' projesidir.

Bizi asıl ilgilendiren, modernitenin İbrahimî monoteist din geleneği açısından değeridir. Şimdi bu geleneğin son halkasını oluşturan 'Kur'an' açısından moderniteyi değerlendireceğiz.

4. Kur'an'ın Mihenginde Modernite

4.a. 'Küfr' Kavramının Semantik Anlam İçeriği ve Alanı

Küfür kavramı, Kur'an'da insanın Âdem'le başlayan tarihî yolculuğunda Tanrı'yla ilişkisinde ona karşı ahlaksızlığını, inançsızlığını, nankörlüğünü ifade eden odak bir kavramdır. Kur'an'da anlatılan kıssalarda ve Mekke'de müşrik Araplarla girişilen polemiklerde, Medine'de söyleme katılan Yahudi ve Hıristiyanlarla (Ehl-i Kitap) yapılan mücadele de ana kavramsal ikili iman ve küfürdür. Nedir o hâlde küfrün anlam içeriği? Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî-Ahlâkî Kavramlar* adlı çalışmasında özet olarak kavramı şöyle tanımlıyor: Kavramın, temel anlamı kendine bahşedilen, lütfedilen, elde edilen menfaatleri örtmek, onların nereden geldiklerini bilmezlikten gelmek ve nankörlük etmek; bunun sonucu olarak da Allah'ı ve elçilerini inkâr etmek, yalanlamak, inanmamak. Allah'a karşı küstahça, hoyratça ve düşüncesizce başkaldırmak, büyüklenmek ve şişinmek. Bu bağlamda küfr kavramının anlam içeriği Kur'an'da, nankörlük, istiğna, istikbar, şirk, isyan, dalalet, yalanlamadan oluşur. Kâfirin kalbi ise katı, örtülü, paslı, mühürlü ve hastalıklıdır. Bu arada Yahudilerin nankörlük ve gönderilen yeni elçiyi tekzip; Hıristiyanların da 'Teslis' öğretisinin putperestliğin (şirk) tipik bir misali olması ve elçiyi reddetme dolayısıyla 'kâfir' nitelemesinin altına girdiğini belirtelim.

Küfrün dikey olan imansızlık dolayımıyla yatay olarak da insanlara karşı ortaya çıkardığı ahlaksızlık bağlamındaki anlam alanı ise fısk (doğru yoldan sapma), fücur (günah işleme), zulüm (haksızlık) i'tida (saldırganlık), israftır (aşırı gitmek). Sonuç olarak küfür dinî-ahlaki anlamda hakikati inkâr etme ve ona göre davranmaktır.[13]

Burada önemle belirtilmesi gereken bir husus şudur: Tarih boyu hiçbir 'kâfir' kendinin akılsız, ahlaksız, nankör, yanlış vs. olduğunu düşünmemiştir. Bütün kâfirler doğru yolda olduklarını ve tutarlı olduklarını iddia etmişlerdir. Bazı örnekler verelim:

> Onlara: "Ülkede bozgunculuk yapmayın," denildiği zaman, onlar: "Ne münasebet! Biz düzelticileriz" derler (2. Bakara, 11).
>
> Onlar, Allah'ı terk edip şeytanları dost edindikleri hâlde, yine de kendilerinin doğru yolda olduklarını sanırlar (7. A'râf, 30).

[13] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. S. Ayaz, İstanbul t.y., s. 165 vd.

> Onlar iyi iş yaptıklarını sandıkları hâlde dünya hayatına yönelik çabaları boşa gitmiş olan kimselerdir (18. Kehf, 104)

Kâfirlere yaptıkları yanlış, ahlaksız ve kötü davranışları 'güzel' görünmüştür (6. En'âm, 122; 10. Yûnus, 12; 13. Ra'd, 33; 35. Fâtır, 8; 40. Mü'min, 37; 48. Fetih, 12). Onların 'doğru' veya 'iyi' diye ileri sürdükleri söylemleri, ifadeleri, sözleri aslında bireysel arzu, heves ve terbiye edilmemiş içgüdülerinin dışa vurumudur (Heva: 18. Kehf, 28; 25. Furkân, 43; 28. Kasas, 50; 45. Câsiye, 18; 30. Rûm, 39; 47. Muhammed, 16). Hakikat, onların hevalarına tâbi olacak olsa yer, gökler ve bunlarda bulunanlar bozulup, yok olur giderdi (23. Mü'minûn, 71). Bu münasebetle, özgürlük talebinin nereden itibaren istiğna, istikbar, israf, tuğyan (haddi aşma) ve isyana dönüştüğü; aklı kullanmanın da nereden itibaren 'hevaya uyma' olduğu İbrahimî monoteist dinin tarih boyu uğraştığı önemli bir sorun olduğunu belirtelim.

4.b. Modernite ve Küfür

İbrahimî monoteist dinin ve Kur'an'ın öğretisinin en temel üç ilkesini: (1) Aktif ve 99 sıfatıyla dünyayla ilgilenen bir Tanrı (tevhid); (2) İnsanların yeryüzünde 'denenme' için yaratıldığı; bundan dolayı da bir öte dünyanın (ahiret) var olduğu ve son olarak; (3) İnsanın hemcinslerine karşı sorumlu olduğunu (salih amel, ahlak, adalet) göz önünde tutarak modernitenin Batılı eleştirmenlerinin söylediklerinin ortak paydasını alıp da Kur'an'ın ortaya koyduğu 'küfür' kavramının anlam içeriği ve anlam alanı ışığında baktığımızda, nasıl bir değerlendirme yapabiliriz? Dürüstçe ifade etmek gerekirse, modernitenin birçok yönüyle bir istiğna, istikbar, nankörlük, inkâr, insanı Tanrı'nın yerine koyarak (hümanizm)[14] benin ilahlaştırılması (25. Furkân, 43; 45. Câsiye, 23-24) anlamında şirk, israf, fesad, zulüm, tuğyan... vs. olduğunu söylemeliyiz. Modernite Kur'an'ın deyimiyle "te'cil edilmiş hayır (ahiret, cennet) yerine, acil olanı (dünyayı) tercih etmektir" (17. İsrâ', 18; 75. Kıyâmet, 20; 76. İnsân, 27). Bu anlamda modernite dünyadan maksimum düzeyde zevk ve haz alma projesi, mal ve zenginlik elde etme projesidir. Mal ve çocuk sahibi olma, Tanrı katında denenmenin birer vesilesi olmaktan (8. Enfâl, 28) çıkmış; kendi başına birer amaç haline gelmiştir. (34. Sebe', 35; 63. Münafıkûn, 9) Modernite, sadece 'dünya ekinini' (hars) tercih etmektir (42. Şûrâ, 20). Modernite, yeryüzü ekinini de tahrip etmektir: "Onlar, yeryüzünde hakimiyet kurunca fesad çıkarmaya, ekini ve nesli yok etmeye çalışırlar" (2. Bakara, 205). Kıta Avrupası'ndan çıkıp Amerika, Afrika, Avustralya, Asya ve Ortadoğu'nun istila edilmesi, iki dünya savaşı, ozon tabakasının delinmesi, çevre kirliliği, ekolojik dengenin bozulması modernitenin yol açtığı olaylardır. Evrensel doğru bir dinin temeli olan "Tanrı, insanın elinin dolu olup-ol-

[14] "Hümanizma adı, insandan yola çıkarak, bütününde varolan [evreni, dünyayı] insanın durduğu yerden, insana göre açıklayarak, değerlendirerek, insanın felsefi yorumlanışını imler." Heidegger, *Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü*, s. 81.

madığına bakmaz; Tanrı insanın elinin temiz olup-olmadığına bakar" ilkesi açısından baktığımızda, modernite, insanın elini ve –cebini– doldurma projesidir. Helal-haram demeden sömürerek sürekli mal ve zenginlik biriktirmektir. Mekkeli para babaları ile, uluslararası şirketler arasında zerre kadar fark yoktur: "Mal toplayıp, onu durmadan sayma ve malının kendisini sürekli olarak yaşatacağını sanma" (104. Hümeze, 2-3). Bugünkü Kuzey ve Güney arasındaki uçurum buradan kaynaklanmaktadır. Ulusal ve uluslararası politikaya Makyavelizmin hâkim olması da bunun sonucudur. Sonuç olarak, insanlar –Tanrı'ya inansalar da– Tanrı'yı unutmuşlardır; Tanrı da onları (59. Haşr, 19). Modernite, Hz. Yusuf'un nitelemesiyle "Kötülükler emreden nefsin= *Nefs-i Emmare*" (12. Yûsuf, 53) arzularının 'ideal hayat' olarak sistemleştirilmesidir. On dört asır önceki Arap müşrikleri ile modern pozitivistleri birleştiren birkaç cümle:

> Onlar, bu dünya hayatının yalnız görünen yüzünü tanırlar. Ahiretten ise tamamen habersizdirler (30. Rûm, 7).
>
> Dediler ki: "Ne varsa dünya hayatımızdır, başka bir şey yoktur. Yaşarız ve ölürüz; bizi zamandan başkası yok etmiyor" (45. Câsiye, 14).
>
> Dediler ki: "Biz yerde kaybolduktan sonra, yeniden mi yaratılacağız?" Onlar Rablerine kavuşmayı inkâr edenlerdir (32. Secde, 10).

5. Kur'an Mihenginde Batılılaşma

Türkler, Müslüman olduktan sonra bu yeni kimlikleriyle Selçuklu ve Osmanlı imparatorluklarını kurarak İslam dünyasını Haçlılara karşı korumuş, Tanrı'nın kılıcı olmuş, 'Nizâm-ı âlem' ve 'İ'la-i Kelîmetullâh' misyonlarını üstlenmiştir. Ortaçağlar boyu İslam dininin siyasal bir 'beden'e kavuşmasında ve ayrı bir medeniyet yaratmasında Türklerin önemli bir katkısı olmuştur. Osmanlı toplumu katı gelenekçi yapısını zamanının gelişmelerine paralel olarak değiştiremediği için çökmüştür. Modernitenin yükselişiyle Kıta Avrupa'sı halklarının giriştiği işgal ve sömürü hareketlerine engel olamadığı gibi, kendi bedeni de bu işgal ve sömürüye maruz kalmıştır. Modernitenin bir unsuru olan milliyetçilik ve ulus-devlet kurma fikrini benimseyen Osmanlı münevverleri, Tanzimat'tan beri Batılılaşmayı savunan aydınlarla birlikte (Türkçüler ve Batıcılar) imparatorluktan arta kalan toprak ve nüfus temelinde bir ulus-devlet kurdular (Türkiye).

Osmanlı'nın çökmesiyle imparatorlukta düşünce ve kurum olarak istihdam edilen 'İslam'a güvenlerini kaybeden Osmanlı aydınları, Batı'yla paralel gittikleri demiryolunda geri kaldıklarını –hatta bittiklerini– görünce ray değiştirerek Batı treninin gittiği raya geçtiler. Bu tasarrufun temelinde yatan ana unsur, ontolojik güvenlik (yok olmak) kaygısıdır. Bu kaygı, giderek Cumhuriyet elitlerinin dünya görüşü, kültür ve hayat tarzı değiştirmelerinin sürükleyici temel nedenidir. 'Güçlü' olan her şeyiyle 'zayıf'ı etkilemiştir. Bu kadrolar, modernitenin cazip/çekici unsurlarının (bilim, teknik, cumhuriyet, laiklik vs.) ötesinde –derinindeki metafizik– ahlaki kurucu unsurları görecek ve tahlil edebilecek kud-

retten yoksundu. Osmanlı tarihi boyunca 'gavur' olarak niteledikleri ezelî rakiplerini 'Tanzimat' ve 'Meşrutiyet'le birlikte giderek 'muasır medeniyet' olarak pozitif bir imgeye dönüştürdüler.

5.a. Batı ile İlişki Kurmanın Lüzumu

Türklerin Avrupa'da aktüelleşen rasyonaliteye (bilim, teknik) ilgi duymaları normal ve anlaşılır bir husustur. Osmanlı'nın skolastik eğitiminde rasyonalitenin oldukça gerilediği bilinen bir husustur. Monarşik bir saltanat yerine cumhurun reyine başvuran 'cumhuriyet' ve giderek de demokrasiyi tercih etmeleri de anlamlı ve makuldur. İnsan hakları ve hukuk devleti idealleri de yeni ve istenir şeylerdir. Ancak, yeni Cumhuriyet'in yönetici elitleri, Türk halkının Müslüman kimliğini koruyarak ihtiyaç duyduğu şeyleri Batı'dan alacağı yerde, Batı uygarlığını evrensel ve her boyutuyla doğru bir kategori olarak görüp, kendi kimliğini terk edip Batı'da gelişen kültür ve yaşam tarzını olduğu gibi taklit etmeye çalışmıştır. Türk aydınları, bürokratları ve siyasetçileri Batı ile 'ortaklık', alış-veriş ve ittifaklar yapma ile 'dostluğu' birbirine karıştırmıştır.

5.b. İttifak, Kültürel-Ticari-Alış-Veriş ve Dostluk

Dostluk, aynı kültürü, inancı (dini), yaşam tarzını benimsemiş, ortak tarihî kaderi paylaşmış veya aynı dili konuşan, kimliklerinin ortak paydaları aynı veya fazla olan insanlar, aileler, milletler arasında yaşanır. Bu ortak paydaları olmayan insanlar, aileler, milletler aralarında karşılıklı saygıya, çıkara, hakkaniyete dayanan kültürel, bilimsel, ekonomik, sosyal, siyasal ilişkilere girebilirler. Anlaşmalara sadakat göstermeyi sürekli tekrarlayan Kur'an (2. Bakara, 40, 177; 8. Enfâl, 56; 9. Tevbe, 4; 23. Mü'minûn, 8), ötekilerle ilişkinin barış ve saygıya dayanması gerektiğini şöyle ifade ediyor: "Allah dinî gerekçelerle sizinle savaşmayan, sizi yurtlarınızdan kovmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı âdil davranmanızı yasaklamaz. Allah âdil olanları sever" (60. Mumtehine, 8).

Fakat, dünya görüşü, ahlak felsefesi ve yaşam tarzı Müslümanlardan ayrı olanlarla samimi-sıcak ilişkiyi (dostluğu) kimlik kaybı ve yabancılaşma kaygısıyla Kur'an müminlere yasaklamaktadır. Bazı örnekler verelim:

> İnananlar inananları bırakıp da kâfirleri dost edinmesinler. Kim böyle hareket ederse, artık o Allah ile bütün bağını kesmiştir. Ancak, kendinizi onlardan gelebilecek tehlikelere karşı korumak üzere onlarla ilişkiye girebilirsiniz (3. Âlu İmrân, 28).
>
> Müminleri bırakıp hakikati inkâr edenleri dost edinenler, şeref ve onuru (izzeti) onların yanında mı arıyorlar? Unutmayın ki, asıl şeref ve onur Allah'a aittir (4. Nisâ', 139).
>
> Ey iman edenler, hakkın inkârı eğer gönüllerinde imandan daha fazla yer tutuyorsa, babalarınızı ve kardeşlerinizi dost ve yakın bilmeyin, çünkü içinizden kim onlarla dostluk ederse onlar kötülüğü seçen ve işleyen kimselerdir (9. Tevbe, 23).

Kur'an'ın bu tutumunu kültürel bir 'entegrizm' olarak yorumlamak yanlıştır. Kur'an, Müslüman veya mümin kimliğinin temel kurucu unsurları olan iman (dünya görüşü) ve ahlak konusunda kendinin hakikati ifade ettiğini vurgulamaktadır. Dünyevi yaşamın kolaylaştırılması, geliştirilmesi ve estetize edilmesi konularında ötekilerle ilişkiye girilebilir.

Muhammed Esed, yukarıdaki 4. Nisâ', 139. ayete yaptığı açıklamada şöyle diyor: "Ancak, 'dostlar' (evliya, tekili velî) terimi bu bağlamda sadece 'politik' ittifakları göstermez. Her şeyden daha fazla bariz olarak, hakikati inkâr edenler ile 'ahlaki dayanışmaya' işaret eder. Bu da onlar tarafından 'onurlandırılma' veya 'eşit' kabul edilme ümidi ile onların hayat tarzlarını müminlerin hayat tarzına tercih etmeyi ifade eder. İnatçı inkârcıların hayat tarzının taklit edilmesi, sahih inancın talep ettiği ahlaki esaslar ile çatıştığından, bu ilkelerin tedricî olarak terk edilmesine yol açar."[15]

6. Sonuç: Tanrı'nın Değerleriyle Tekrar Kurtuluşu Denemek

Osmanlı'nın yıkılmasıyla Müslüman Türkler 'yok olma' tehlikesiyle karşı karşıya kaldıkları için 'güç' elde etmek için Batı'yla ilişki içine girmeleri 3. Âlu İmrân, 28. ayetin son cümlesinin bağlamına yerleştirebiliriz. Bundan sonra yapmaları gereken şey, kimliklerinin, kültürlerinin kırılan, yaralanan, yıpranan, eskiyen bölümlerini tamir etmek için kendine bir ufuk çizerek, Nietzsche'nin deyimiyle kendi 'plastik gücü' ile kendi dışındaki kültürlerle ilişkiye girip, seçmeci bir tavırla neyi alıp, neyi almayacağına karar vermektir. Yıkılış dönemi Osmanlı aydınlarının tarihî süreç içinde yoğurarak oluşturmaları gereken bu 'plastik güç', zayıf olduğu için aşağılık kompleksine kapılıp kendinden, geçmişinden nefret ederek 'Batılı' gibi olmaya çalıştı, toplumu da o tarihten beri Batılılaştırmaya çalışıyor. AB'ne girme arzusu, birçok Türk'ün karnını doyurma, cebini doldurma isteğinin yanında birçok Türk aydınının da onlar gibi olma arzusudur. Türkiye'de Batı'yı 'dost' olarak benimsemiş hatırı sayılır okumuş-yazmış bir insan kitlesi bulunmaktadır. Dinî-teolojik bağlamda bu arzu kanımca bir 'heva'dır, dalalettir.

Cemil Meriç Batı'yla Türk aydınlarının giriştiği aşka varan bu dostluk ilişkisinin gerçek mahiyetini şöyle tanımlar:

"Bütün *Kur'an*'ları yaksak, bütün camileri yıksak Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslam. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın!

"Avrupa, maddeciliğine rağmen Hıristiyandır; sağcısıyla, solcusuyla Hıristiyan. Hıristiyan için tek düşman biziz: Haçlı ordularını bozgundan bozguna uğratan korkunç ve esrarlı kuvvet. Genç cüce, müselsel zilletler sonunda ihtiyar devin zaaflarını keşfeder; ahde vefa, civanmertlik, merhamet... Aşağıdan alır, hulûs çakar, yaltaklanır ve... nihayet alt eder devi. Cenk meydanlarında değil, yatak odalarında kazanılan bir zafer.

[15] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul 1997, s. 178.

"Zavallı Türk aydını... Batılı dostları alınmasınlar diye hazinelerini gizlemeye çalışır. Sonra unutur hazineleri olduğunu. Düşmanının putlarını takdir eder, hayranlıklarını benimser. Dev, papağanlaşır."[16]

Ancak, oradaki iyi şeyleri, örneğin, eleştirel akılcılık, üreticilik, bilim yapma tutkusu, yaratıcılık, bireyin –ilahlaştırılmadan– önemi, demokrasi, hukuk devleti, insan hakları vs. almak ve bunları 'Müslüman' kimlik değerlerimizle (Allah'a ve ahirete iman, yardımseverlik, dayanışma, merhamet, müsrif olmama, hakkaniyet, adalet, sömürmeme... vs.) sentezlemek Türklerin yapacağı doğru davranıştır. Oysa, yüz seneden fazla bir süredir devam ettirdiğimiz ve bugünlerde iyice hızlandırdığımız Batı'ya gidiş tarzımız iyi bir gidiş değildir. Onlar gibi biz de yeryüzünde bulunma ve denenme sorumluluğunu (dinî) büyük ölçüde hafife aldık, birçoğumuz dünyayı maksimum hazla yaşamaya karar verdi. Millî politikamızın belirleyici motivasyonu giderek 'hakkaniyet' olmaktan çıkarak (Yurtta sulh, cihanda sulh), salt güçlü olmak hâline dönüşüyor. Güç hakkaniyetle, adaletle güzeldir; diğer türlü, son dört yüzyıldır Avrupa'nın yaptığı gibi en vahşi hayvandan da beter saldırıların, istilaların, sömürülerin adı 'politika' oluyor. Türklerin ortaçağlar boyu İslam dünyasını 'koruma' misyonundan vazgeçip kurtlar[17] sofrasına (Davos) katılma arzusu ahlaki anlamda onur kırıcıdır. Dünya nüfusunun dörtte üçünü temsil eden Porto Allegro'daki 'Dünya Sosyal Konseyi'nin sesine ve çağrısına kulaklarını tıkayan bu kurtların yanında onur aramak, onur kırıcıdır. Türklerin önce kendileri İslam'ın evrensel, insanlığı kurtarıcı değerlerini yeniden keşfetmesi, hatırlaması, sonra da onları Batı'ya göstermesi (hidayet) gerekir. Onlardan öğrendiğimiz şeyler olduğu gibi, onlara örnek olacağımız şeyler de vardır. "İyiliğin karşılığı iyilikten başka nedir ki?" (55. Rahmân, 60). Âdem'den beri gerçek izzet ve onur ahlakta, hakkaniyette, merhamette ve dayanışmadadır. Onuru salt güçlü olmada aramak ise her zaman birilerinin acı çekmesi, ezilmesi ve yok olmasına mal olan sürece göz yummak ve bunu onaylamak anlamına gelir. Erich Fromm'un deyimiyle birincisi 'olmak'; ikincisi 'sahip olmak'tır. Batı'dan çıkıp modernite yoluyla bütün dünyaya yayılan bu anlayış, gezegenimizi tehlikelere sürüklüyor. Yaklaşık yüz yıldır bu tehlikeyi haber veren yüzlerce insan çıktı. Ancak, modernitenin yarattığı cafcaf ve gürültüden dolayı bu sesler pek duyulmuyor. Yine de insanlıktan umudunu kesmeyenlerin var gücüyle bağırması gerekiyor: "Durun kalabalıklar! (Nereye gidiyorsunuz?) Bu cadde çıkmaz sokak!"

[16] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 9.
[17] "İnsan insanın kurdudur" (Hobbes).

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 47-70

Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi, Risk mi?
–Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçüncü Yol: Yenilikçi İslam!–

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Yazının konusunu oluşturan yenilikçi İslam bir ekole veya gruba değil, bir zihniyet ve yönteme işaret etmektedir. Dolayısıyla yenilikçilik zaman ve mekâna bağlı bir özellik değildir. Ancak bu zihniyet ve metoda yapılan vurgudan dolayı, son iki yüzyıldaki gelişmeler ve özellikle de 20. yüzyıldakiler esas alınmıştır. Kısaca, Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısını benimseyen, geçmişte yapılmış olan çözümlemeleri ve yorumları mutlak bağlayıcı görmeyen, dolayısıyla geleneği sorgulayıp eleştirebilen ve İslam düşüncesinin zihniyet ve metod olarak her asırda sürekli olarak yeniden inşa edilmesi gerektiğini kabul eden bir bakış açısı olarak özetlenebilir. Bu yaklaşım zihniyet ve metod planında, klasik yaklaşım(lar)dan farklı, teorik ve pratik, birçok yeni açılım gerçekleştirmiş olup, yazının amacı, bu konuda ana hatlarıyla bilgi vermektir. Batılılaşma/modernizm ile gelenekçilik arasında sıkışmış olan İslâm dünyasının düşünce krizinin aşılmasında yenilikçi İslam, üçüncü bir yol olarak, ümit vadeden bir potansiyel durumundadır.

anahtar kelimeler
Yenilik, Tecdid, İctihad, Eleştiri, Kur'an ve Sünnet, Zihniyet, Metod, Epistemoloji, Sosyal Bilimler, Çağdaş İslam Düşüncesi, Batı, Oryantalizm.

İslam düşüncesi başlangıcından bugüne, farklı eğilimleri sürekli olarak bünyesinde barındırmış ve bu farklılıklar içerisinde yine de 'İslam düşüncesi' denebilecek bir ortak paydayı koruyabilmiş kolektif bir entelektüel çabanın adıdır. Aradan geçen on dört asra rağmen, bu düşünce geleneğinin varlığını ve etkisini hâlâ sürdürebilmesinin sırrını, belki de bu farklılıkları bir zenginliğe dönüştürebilmesinde aramak gerekir. Ancak, yaygın olarak ifade edildiği üzere, İslam düşüncesi bu sürekliliğini sağlamada, değişimin nispeten istikrarlı olduğu ortaçağ şartlarında daha başarılı olmuş iken, değişimin keyfiyet ve kemiyet olarak köklü bir farklılık arz ettiği modern zamanlarda aynı başarıyı sürdürmede zorlanmış ve 19. ve 20. yüzyıllarda kaçınılmaz olarak, tarihte eşi görülmemiş bir kırılma yaşamış, bunun bir sonucu olarak da bir iç hesaplaşmaya gitme mecburiyetinde

kalmıştır. Bu iç hesaplaşma sonucunda İslam düşüncesi önündeki yollar –en genel anlamda– ikiye ayrılmıştır ki, bunlardan birine 'geleneksel/klasik/muhafazakâr yaklaşım', diğerine ise 'yenilikçi/tecdit-ictihadcı/ceditçi/çağdaşçı İslam' gibi isimler verilmektedir. Bu ikisi dışında bir de 'ıslahçı yaklaşım'dan da söz edilebilirse de, teorik düzlemde bunun klasik yaklaşımdan çok önemli bir farkı olmadığı için, ilk kategoride değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır.

Genellikle, politik eylemci yönü ağır basan[1] Afgânî (1839-1897) ile başlatılması âdet olan bu kırılma noktasını, entelektüel düzlemde Mısır'da Abduh (1849-1905), Hind-Pakistan alt kıtasında ise Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ile başlatmak âdet olmuştur. Kabaca iki yüzyıllık bir geçmişi olan bu yenilikçi İslam düşüncesi etrafında muazzam bir literatür ortaya çıkmış ise de, bildiğimiz kadarıyla 'yenilikçi İslam düşüncesi' (YİD) ile 'klasik İslam düşüncesi' (KİD) arasında kapsamlı bir mukayese yapılmış ve özellikle YİD'nin KİD'den farklı olarak neleri gerçekleştirdiği tatminkâr bir biçimde ortaya konmuş değildir. Tarihinin en kritik dönemlerinden birini yaşamakta olan ve geleceğine yönelik çok ciddi tehditlerle karşı karşıya bulunan İslam dünyasının, kendi geleceğini belirleme mücadelesinde nasıl bir yol takip etmesi gerektiği sorusunun cevabına da bir katkı teşkil edebilecek olan böyle bir değerlendirmenin, akademik olduğu kadar stratejik bir öneminin de bulunduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. İşte bizim bu yazıda yapmaya çalışacağımız şey de bu tür bir genel değerlendirme, daha doğrusu bir deneme olacaktır.

Bilindiği gibi çağdaş İslam düşüncesindeki yenilik çabaları gerek Doğu'da gerek Batı'da, İslam ve Çağdaşlaşma, İslam ve Modernizm/Modernite, Tecdit ve Reform, İslam ve Değişim, Yeni İbn Rüşdcülük gibi başlıklar altında ele alınırken, genellikle 20. yüzyıldan ziyade 19. yüzyıldaki gelişmelere ağırlık verilmektedir. Bu bağlamda Fazlur Rahman'ın *İslam ve Çağdaşlık* adlı eserinde yaptığı "Klasik Dönem İslam Çağdaşçılığı-Günümüz İslam Çağdaşçılığı" ayırımını esas alarak, bu yazıda, Klasik Dönem Yenilikçi İslam'ından ziyade 20. yüzyıldaki "Günümüz Yenilikçi İslam Düşüncesi"ne ağırlık verilecektir.

Dikkat çekilmesinde zaruret gördüğümüz bir başka husus ise, pek çok düşünce geleneğinde olduğu gibi YİD'nin de –yenilikçilik ortak paydası dışında– bazı konularda farklılıklar arz ettiği, dolayısıyla yekpare ve tek tip bir yenilikçilikten söz edilemeyeceğidir. Bu farklılıklar yelpazesinde bir yanda klasik/geleneksel yaklaşıma oldukça yakın çizgiler yer alırken, öte yanda Batılılaşma ve milliyetçilik çizgisine yakın eğilimler de yer almaktadır. Ancak biz bunlar içerisinde, İslami bir dünya görüşünden hareketle, İslam ve İslam dünyası için düşünce üretme amacında olanları merkeze alacağımızı bilhassa vurgulamakta yarar görüyoruz.

[1] Elbette bu, Afgânî'nin entelektüel yönü olmadığı anlamına gelmez. Nitekim onun "Müslümanların uyanışı, Müslümanlar arasında dinin yenileştirilmesi için bir hareket olmalıdır" (*er-Radd 'alâ'd-dehriyyîn*, Kahire 1955, s. 9; nakleden Mazharuddin Sıddıki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, İstanbul 1990, s. 13) sözü, yenilikçiliğinin entelektüel yönüne işaret etmektedir.

Nihayet 'yeniliğin', aslında zamansal bir kategori olmaktan çok, zihniyete ait bir kategori olduğunu, yenilikçi İslam düşüncesini yenilikçi yapan şeyin de, bugüne ait olmaktan çok, öncelikle geleneği sorgulayabilme cesareti, eleştirel akılcılık ve yeniliklere açık bir zihin yapısı olduğunu belirtmek gerekir.

İlk Farklılaşma Alanı: Zihniyet ve Dünya Görüşü

Genel olarak YİD'nin KİD'den farklılaştığı ilk alan, 'zihniyet' ve 'dünya görüşü' alanı olmuştur. Sosyolojik bir dille ifade edecek olursak, KİD, genel olarak İslam'ın ve Müslümanların egemen olduğu bir 'fetih dönemi'nde yaşamış olan 'fatihler'in (egemen) ürünü iken; YİD, siyasal, ekonomik, sosyal ve askerî açıdan "ezilen, sömürülen, mağdur ve yenik düşmüş"lerin, açık sömürgecilikten kurtulmalarına rağmen, gizli sömürü ve baskılardan kurtulamamışların, Kur'an'ın ifadesiyle 'mustaz'aflar'ın (ezilenler) çabalarının ürünüdür. Sadece bu husus bile, kanaatimizce, YİD'nin niçin KİD'den köklü bir biçimde farklılaştığını yeterince açıklamaktadır. İki durum arasındaki farkı, Müslümanların zayıf durumda oldukları Mekke dönemi sureleri ile Müslümanların egemen konuma geldikleri Medine dönemi sureleri arasında görülen konu ve üslûp farkına benzetebiliriz.

İstikrarlı ve Ağır Değişim Çağından, Baş Döndürücü Değişim ve Kopuş Çağına

İslam toplumlarındaki sosyal değişimlere paralel olarak İslam düşüncesinde de birtakım değişimlerin gerçekleştiği göz önüne alınacak olursa, bu açıdan YİD'nin KİD'den farkı yok gibi görünse de, son iki yüzyıldaki değişimin, gerek mahiyet ve gerek sürat bakımından geçmiş çağlardakilerle kıyas kabul etmez bir farklılık arz ettiğini inkâr etmek mümkün değildir.

Bu bağlamda, KİD'ni aynen sürdürme taraftarı olan gelenekçi/muhafazakâr kesimlerin, son iki yüzyıldaki sosyal değişim karşısında, ortaya çıkan yeni durumlara 'yeni cevap vermek' (*tecdîd*) yerine, yenilik çabalarını kötüleyip, sürekli 'geçmişi tekrarlamak'la (*tekrîr*) yetindikleri görülürken; buna mukabil YİD, tarihin çok farklı bir döneminde yaşadığımızın farkında olarak, geçmiş birikimimizden yararlanmayı da ihmal etmeyerek, ama sürekli olarak ortaya çıkan yeni durumlara, yeni cevaplar aramayı önceliklerinin ilk sırasına yerleştirerek, çağın hızına ayak uydurmaya çalışmaktadır.

İşte YİD'nin, çağın baş döndürücü değişimlerini İslami açıdan değerlendirip, Müslümanca tepki verebilmek için, –ileride ele alınacağı üzere– değişimin bu hızına ayak uydurmasına imkân verecek yöntem arayışlarına girmesi, onu KİD'den ayıran pek çok özellikten sadece birisidir.

Çağ ile Hesaplaşma ve Çağın Meydan Okumalarına Cevap Olarak Yenilikçi İslam Düşüncesi

Birçok Müslümanın günümüz İslam düşüncesindeki neredeyse bütün yenilik çabalarını, Batılıların/oryantalistlerin çıkarlarına hizmet etmekten başka bir işe yaramadığını öne sürmelerini anlamak gerçekten zordur. Hâlbuki YİD yelpa-

zesinde yer alanların neredeyse tamamının, çağın gelişmelerine teslim olmak bir yana, bireysel, toplumsal ve küresel ölçekteki bütün gayri İslami gelişmeler karşısında alarma geçip, İslam ümmetini bu olumsuz gelişmelere karşı uyarmayı temel misyon edindikleri, bu sebepledir ki onların pek çoğunun entelektüel kimlikleri kadar, eylemci kimlikleriyle de ön plana çıktıkları görülmektedir. Bu çerçevede isimleri zikredilebilecek olanlara Pakistan'ın manevi kurucusu Muhammed İkbal (1877-1938) Şibli Nu'mânî (1857-1914) ve Mevlana Ebû'l-Kelâm Âzâd (1888-1958) ile Mevdûdî (1903-1979); Mısır'da Muhammed Abduh, Şeltut, Muhammed Huseyn el-Heykel, Seyyid Kutub, Abdulkâdir Udeh, Muhammed el-Behiyy, Hasan Hanefî, Nâsır Hâmid Ebû Zeyd; Cezayir'de Abdullâh b. Bâdis (1889-1940) ve Mâlik b. Nebî; Sudan'da Mahmûd Tâhâ (ö. 1985), Sadık el-Mehdî ve Hasan Turabî; İran'da Şeriatî (1933-1977); Lübnan'da Munîr Şefîk, Rıdvan es-Seyyid; Suriye'de Muhammed İzzet Derveze, Mustafâ es-Sibâ'î; Irak'ta Muhammed Bakr es-Sadr; Irak/İngiltere'de Ahmed el-Kâtib; Filistin/Amerika'da İsmail Râcî el-Fârûkî; Suudi Arabistan'dan Abdulhamid Ebû Suleymân; Türkiye'de Mehmed Âkif, Nurettin Topçu; Kazan Türklerinden Musa Carullah; Bosna-Hersek'in Bilge Kral'ı Aliya İzzetbegoviç ve pek çok benzerleri örnek verilebilir.

Bu noktada sözü uzatmamak için, kendisi de bir aktivist olan Munîr Şefîk'in aşağıdaki değerlendirmeleriyle yetinelim:

> Çağdaş İslam düşünürlerinin hemen hepsinin; zulüm, işkence, katliam ve düşünce ve inanç özgürlüğünün müsadere edilmesine karşı tolerans gösterilmemesi gerektiği noktasında aynı görüşte olmaları, övünülecek bir durumdur.[2]

Bu eserin bir başka yerinde çağdaş İslam düşüncesindeki eğilimlerden bahisle, temel İslami esaslara bağlı olmakla birlikte, bazı noktalarda Batı düşüncesiyle uyuşan ve ona iltifat eden eğilimi temsil ettiklerini öne sürdüğü Muhammed İkbal, Rıfâ'a et-Tahtâvî (1801-1873), Cemâluddîn el-Afgânî, Muhammed Abduh (*el-'Urvetu'l-vuṣḳa*'dan sonra) Reşîd Rızâ, Abdurrahmân el-Kevâkibî, Tunuslu Hayreddîn Paşa, Allal el-Fâsî, Mâlik b. Nebî ve Ali Şeriatî'nin adını zikrettikten sonra söyle demektedir:

> Gerçekte bu grupta zikredilenlerin bir çoğunu İslam'a tutunma konusunda tavizsiz olmaları ve Batı medeniyetini eleştirmeleri nedeniyle birinci gruba koymak daha uygun olabilirdi. Fakat onları birinci gruba sokmayı zorlaştıran bazı nedenlerden dolayı ikinci grupta zikredilmeleri daha uygun görülmüştür.[3]

YİD'nin Batı modernitesiyle hesaplaşmasının sadece sosyo-ekonomik ve politik alanlarla sınırlı olmadığını, genel olarak Batı düşüncesi, sekülarizm, felsefe, sanat ve kültür alanındaki gelişmelerle de yüzleşmeyi ihmal etmedikleri-

[2] Münir Şefik, *Çağdaş İslam Düşüncesi –Hareketler, Devrimler, Eserler–*, İstanbul 1991, s. 22.
[3] Şefik, *age.*, s. 32-33.

ni burada ekleyelim. (Bu konuda sadece İkbal, Mâlik b. Nebî, Garaudy, Ahmed b. Bellâ, Begoviç, Şeriatî gibi aktivist entelektüellerin eserlerine bakmak bile yeterli olacaktır.)

Batılılaşma ile Gelenekçilik Arasında 'Üçüncü Yol' Olarak Yenilikçi İslam

Sömürgecilik sonrası dönemde sosyal ve ekonomik kalkınmasını gerçekleştirmek isteyen İslam dünyasında, Batıcılık, milliyetçilik ve İslamcılık olmak üzere en genel anlamda üç akımın boy gösterdiği ve bunların günümüzde de varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Bunlardan milliyetçiliğin de Batılı bir ideoloji olduğu göz önüne alınırsa, ortada Batılılaşma (modernizm ve milliyetçilik) ve İslamlaşma olmak üzere iki ana yaklaşımın bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak, İslamcılığın kendi içinde birtakım farklılıkları da barındırdığını, sömürgecilik sonrası dönemde İslamcılık hareketlerine damgasını vuran eğilimin yenilikçilikten ziyade, 'ıslahçılık' olduğunu, bu eğilimin sahip olduğu İslam tasavvurunun, geleneksel İslam tasavvurundan çok da farklı olmadığını, sadece Kur'an ve Sünnet'e dönüşle, buna bağlı olarak bid'at ve hurafelere karşı mücadele noktasında geleneksel anlayıştan farklılaştığını burada hatırlamak yerinde olacaktır. İşte bu denklemde YİD'ni 'Üçüncü Yol' olarak nitelendirmenin isabetli olacağı düşüncesindeyiz. Çünkü, hem İslami değerlere bağlılığı, hem de çağdaş gelişim ve değişimleri hesaba katarak yeni yorumlara gidebilmesini mümkün kılan yenilikçiliği sayesinde, İslam ülkeleri için gerçekten üçüncü bir yol olabilecek potansiyellere sahip bulunmaktadır. Kısacası YİD, 21. yüzyıl şartlarında yaşanabilir ve sürdürülebilir bir Müslümanlık projesi olarak, İslam dünyasını Batılılaşma veya gelenekçi/muhafazakâr İslamcılık ikileminden kurtarabilecek yeni bir çıkış yolu olarak ortada durmaktadır.

Yenilikçi İslam'ın Katkıları

Yelpazede yer alan bütün tonlarıyla YİD'nin bugün geldiği noktada, müspet-menfi yönleri ile geniş kapsamlı bir değerlendirmeye muhtaç olduğu muhakkaktır. Fakat Doğu'da ve Batı'da yaklaşık iki yüzyıldan beri sürdürülen entelektüel ve bilimsel çabaların ürünü olan muazzam bir literatürü değerlendirmek o kadar kolay bir iş değildir. Burada bizim de bir makale çerçevesinde bu işin üstesinden hakkıyla gelebileceğimizi sanmak aşırı iyimserlik olur. Ama bu, konuyla ilgili olarak okuyucularımızın fikir sahibi olmalarına yardımcı olacak bir deneme yapmanın tamamen yararsız olduğu anlamına da gelmez. Üstelik YİD'nin gelecekte nasıl bir yol izleyeceği konusunda bir projeksiyon yapabilmek için de, bu gibi değerlendirmelerin önemli bir katkı sağlayabileceğini gözden uzak tutmamak gerekir.

YİD'nin ne gibi katkılarda bulunduğu, neleri gerçekleştirdiği sorusuna cevap ararken, a) Epistemoloji dahil metodoloji konuları ve b) Gerçekleştirilen yeni çözüm(leme)ler ve yorumlar olmak üzere iki noktada yoğunlaşmanın daha açıklayıcı olacağını düşünüyoruz:

A. Metodolojik Bahisler

Hemen belirtelim ki, YİD'nin, –klasik usul-i fıkıh gibi– mütekamil denebilecek bir metodoloji oluşturduğunu ve bunun üzerinde bir ittifak sağlandığını söylemek için vakit henüz erkendir. Keza metodoloji konusunun ayrılmaz bir parçası olan epistemoloji konusunda da durum aynıdır.[4] Buna rağmen, metodoloji ve epistemolojiye ilişkin konularda YİD'nin, birçoğu henüz tartışma safhasındaki görüş ve düşünceleri, ileride tesis edilebilecek bir metodoloji için son derece elverişli bir zemin hazırlamış durumdadır. Hatta metodolojiye ilişkin konuları ele alan bazı müstakil eserlerin varlığı, artık yeni bir metodoloji tesisine olan ihtiyacın açıkça dile getirilmesi anlamında rahatlıkla yorumlanabilir. Mesela Musa Carullah Bigiyef'in *Kitabu's-Sunne*'si (Ankara 2000); Muhammed İzzet Derveze'nin *el-Ḳur'ānu'l-mecīd* (Saydâ-Beyrut t.y.) adlı eseri ("el-Ḫıṭṭatu'l-Muṣlā li-fehmi'l-ḳur'ān ve tefsīrihi" başlıklı bölümü); Fazlur Rahman'ın *Islamic Methodology in History* adlı eseri; İsmail Râcî el-Fârûkî'nin *Islamization of Knowledge* adlı projesi ve aynı adlı eseri; Farid Esack'ın Contemporary Religious Thought in South Africa and Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions (Islam and Christian-Muslim Relations, volume 2, number 2, December 1991-Chester 1991 içinde) adlı çalışması; İsmâ'îl Mansûr, *Tabṣīru'l-umme bi-ḥaḳīḳati's-sunne*, (I: "Minhâc", Mısır 1995) adlı eseri; Abdulhamid Ebû Suleymân'ın *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı* (İstanbul t.y.); Louay Safi'nin The Foundation of Knowledge (A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry) (International Islamic University Malaysia Pres, 1996) adlı eseri; Mahmûd Tâhâ'nın *er-Risāletu's-sāniye li'l-islām* adlı eseri; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'un *Maḳāṣıdu'ş-şerī'ati'l-islāmiyye*'si (Tunus 1982); Cemâl el-Bennâ'nın *el-Aṣlānī'l-'azīmāni* (Kahire 1982) ve *Naḥve fıḳhin cedīd* (Mısır 1999) adlı eserleri; Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in *Dinsel Söylemin Eleştirisi* –Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru– (Ankara 2002); *İlahi Hitabın Tabiatı*, (Ankara 2001); *el-İtticāh el-'aḳlī fi't-tefsīr (Dirase fī ḳaḍıyyeti'l-mecāz 'ınde'l-mu'tezile)* (Beyrut 1982) gibi eserleri ve özellikle de Hasan Hanefî'nin *et-Turāṯ ve't-tecdīd* (*Mevḳıfunā mine't-turāṯi'l-ḳadīm*) (Kahire 1980, Beyrut 1981); (Les Methodes d'Exegese, Essai sur La Science des Fondements de La Comprehension (İlm Usûl al-Fiqh), Le Caire 1965; *L'Exegese de la Phenomenologie, l'etat actuel de la methode phenomenologique, et son application au phenomene religieux* (Paris 1965, Le Caire, 1980); *La Phenomenologie de L'Exegese, essai d'une hermeneutique existentielle a partir du Nouveau Testament* (Paris 1966, Le Caire 1988) ve *Mine'n-naṣṣ ilā'l-vāḳı'* (2 cilt) (Kahire 2004-2005) gibi eserleri, YİD'nin metodoloji konusunu ciddi bir biçimde gündemine almış olduğunu gözler önüne sermektedir.

[4] [Çağdaş] İslam düşüncesinde bilgi nazariyesi konusunda bir bibliyografya denemesi için bkz. Dr. Hâni' Muhyiddîn Atıyye, "Naẓariyyetu'l-ma'rife fī'l-fikri'l-islāmī", *Islāmiyāt al-Ma'rifah*, VI (Winter 2000), sayı: 23, p. 193-211.

Konuyla ilgili olarak, hem epistemolojik hem de metodolojik açıdan pek çok makalenin yayımlanmış olduğu *Islāmiyāt al-Ma'rifah* dergisine de burada işaret etmek gerekir. Rahmetli İsmail Râci el-Fârûkî'nin başını çektiği "Bilginin İslamileştirilmesi" projesini hayata geçirmeyi temel amaç edinmiş olan bir grup Müslüman entelektüelin faaliyet gösterdiği IIIT (International Istitute of Islamic Thought- Washington DC) tarafından Malezya'da ilk sayısı Haziran 1995'te yayımlanmış olan bu üç aylık dergide konuyla ilgili zengin bir literatür bulmak mümkündür.[5] Kuşkusuz YİD'nin metodoloji alanındaki çabalarıyla ilgili literatürün tespiti bile başlı başına bir işitir.[6]

Sözünü ettiğimiz bu çalışmaların hangi noktada bulunduğu ve ne gibi gelişmeler kaydettiği meselesine gelince; bunu da önce (ı) epistemolojik, sonra da (ıı) metodolojik açıdan ele almak uygun olacaktır.

(ı) Epistemolojik açıdan gerçekleştirilenler konusunda dikkat çekilmesi gereken ilk ve en önemli husus, asırlar süren bir süreç sonunda, dinî düşüncenin ve dinî ilimler geleneğinin üzerine çekilmiş olan dokunulmazlık ve kutsallık perdesinin kaldırılmasıdır. Aslında atılmış olan bu adımın çok da yenilik sayılamayacağını, zira yapılanın aslında –donukluk, taklit, şerhçilik-haşiyecilik, malumu i'lam, hâsılı tahsil veya 'geviş getirme' şeklinde nitelendirilen geç asırlardaki taklitçi ve teslimiyetçi zihniyete mukabil– ilk asırlardaki dinamik ve eleştirel yaratıcı düşünceye geri dönüşten ve onun yeniden canlandırılmasından ibaret olduğunu söylemek de mümkündür. Bu isabetli yaklaşım sayesindedir ki, hemen bütün Yenilikçi İslam taraftarı ilim ve fikir adamlarının, İslami ilimler ve İslam düşüncesi geleneğinin bütün ürünlerini sadece bilimsel inceleme nesnesi olarak, yani kabul ya da reddi mümkün birer ictihad çabası olarak gördüklerini ileri sürmek, aslâ bir abartı olarak kabul edilmemelidir.

YİD'nin epistemolojik/metodolojik alanda attığı diğer bir önemli adım ise, herkesin malumu olduğu üzere, 'kaynaklara dönüş' çağrısıdır. Kısaca KİD'ne ve İslami ilimler geleneğine de vücut veren 'Kur'an ve Sünnet'e dönüş anlamına gelen bu çağrı da, bir anlamda ilk asırlarda mevcut olan bir yaklaşımın yeniden üretilmesinden ibaret kabul edilebilir. Tabiatıyla bu çağrının anlamı, YİD'nin muhaliflerinin çoğunlukla iddia ettikleri gibi, geleneği yok saymak anlamına gelmemektedir. Aslında böyle bir iddiayı bilimsel olarak ciddiye almak mümkün de değildir; zira tarihin hiçbir döneminde hiçbir toplumda, asırların ürünü olan mevcut birikimi yok sayarak, yeni bir düşünce sistemi veya yeni bir ilmî disiplin ya-

[5] Bu dergideki konumuzla ilgili bulunan makalelerden, mesela Muhammed ed-Dusûkî'nin "Naḥve menhec cedîd li-diräseti 'ilmi uṣûli'l-fiḳh", (*İslāmiyāt al-Ma'rifah*, I (January, 1996), sayı: 3) adlı çalışmasına, okuyucularımıza bir fikir vermesi için, burada işaret etmekte yarar görüyoruz.

[6] Elbette burada biz yazılı literatürden söz etmekteyiz. Ancak, şunu da hatırlatalım ki, İslam dünyasında, yıllardır çalışmalarını sürdüren, ancak henüz eserleri yayımlanmamış olan önemli yenilikçi araştırmacılar da vardır. Mesela bunlardan birisi, ülkemizde yaşayan Suriye asıllı Hişâm el-Ğarâvî'dir. Önümüzdeki günlerde kendisini ve araştırmalarını *islâmiyât* okuyucularıyla bir şekilde tanıştırmayı düşündüğümüz bu değerli araştırmacı, kendisini Kur'an'a adamış bu idealist, Kur'an'a dair eski-yeni yanlış anlamaları düzeltmeye yönelik bir proje dahilinde çalışmalarını yıllardır sürdürmektedir.

ratma çabasına –bildiğimiz kadarıyla– rastlanmış değildir. Zira böyle bir teşebbüs her şeyden önce akıl kârı değildir, üstelik literatür düzeyinde bu iddiayı ispatlamak da mümkün değildir. Bilakis YİD taraftarlarının yazdıkları eserlerin, klasik geleneğe yapılmış sayısız atıflarla dolu olması, ileri sürülen bu iddianın gerçekleri yansıtmadığının müşahhas bir delili olarak ortada durmaktadır.

Kaynaklara dönüş çağrısının bazı çevrelerce 'geleneğin reddi' şeklinde sunulmaya çalışılması, biraz da gelenekten ne anlaşıldığına bağlıdır. Geleneksel /klasik yapıyı muhafazaya çalışanların gelenekten anladıkları şey, kendilerinin mensup oldukları çok dar bir (g)elenek anlayışıyla sınırlı olup, YİD taraftarları ise, Sünni (Hanefi, Malikî, Şafii, Hanbelî), Şii, Mutezilî, İbadî, Zeydî, Zahirî, Bâtınî, sufi, felsefi, vb. bütün ekolleri ve akımlarıyla, KİD ve İslami ilimler (G)eleneğinden bir bütün olarak 'yararlanılması' gerektiği düşüncesini benimsemektedirler. Onların zaman zaman 'mezhepsiz' olarak da damgalanmak istenmesi muhtemelen, belli bir mezhebe bağlılıkta ısrar etmemelerinden veya böyle bir kaygı taşımamalarından kaynaklanmış olmalıdır. Zira –mesela– Sünni gelenek içerisinde yetişmesine rağmen bir yenilikçinin Şii, Mutezilî, İbadî, Zeydî vb. düşüncelerden yararlanma konusunda hiçbir sıkıntı çekmemesi, bazı çevrelerce kolaylıkla mezhepsizlik olarak algılanabilecek bir hususdur. Kısacası geleneksel/klasik yaklaşımı savunan muhafazakâr kesimler açısından gelenek onlara hâkim iken, yenilikçi düşünürler tam tersine geleneğe hâkim olmak istemektedir.

Kaynaklara dönüş konusundaki en temel itirazlardan birisi de, yenilikçilerin geleneği devre dışı bırakarak, Kur'an ve Sünnet'i istedikleri şekilde serbest bir yoruma tâbi tutmayı amaçladıkları, hatta bunu Batı'nın çıkarları doğrultusunda yapmak istedikleri şeklindedir. Ne var ki, bu iddia hem haksızdır, hem de yanlış bir varsayımdan kaynaklanmaktadır. Haksızdır; zira yenilikçi bir yaklaşımı benimsediği izlenimi veren, fakat İslam dünyasının geleceği için değil de, gerçekten Batı'nın çıkarlarına hizmet etmek amacıyla çalışmalar yapan ve çoğu Batı'da yaşayıp, faaliyetlerini orada sürdüren birtakım şahısların varlığı bir gerçek ise de, onları gerçek anlamdaki yenilikçi İslam taraftarlarıyla karıştırmak yerine, bu gibilerin faaliyetlerini ayrıca değerlendirmek daha yerinde olsa gerektir. Dolayısıyla zaten sayıları da oldukça az olan bu gibi 'Batıcı'ları, kendilerini İslam'ın ve Müslümanların geleceği açısından İslam düşüncesini ve İslami ilimler geleneğini yeniden inşâ etme/yapılandırma idealine adamış olan idealistlerle karıştırmamak, en azından hakşinaslığın bir gereğidir. Diğer yandan Batıcı eğilim taşıdığı, hatta bu konuda ileri gittiği söylenebilecek bazı YİD taraftarlarından söz edilecekse, bu gibilerin Fazlur Rahman'ın ifadesiyle 'günümüz İslam çağdaşçılığı'ndan ziyade 'klasik dönem İslam çağdaşçılığı' döneminde aranması gerektiği söylenebilir.[7]

Yenilikçi çizginin klasik/geleneksel birikime bakış açısını daha da netleştirmek ve yanlış anlamaların önünü almak için şöyle bir benzetme yapmak da mümkündür: Kanaatimizce Muhammed İkbal'in meşhur ve en önemli eserine

[7] Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara 1998³, s. 202.

verdiği *The Reconstruction of Religious Islamic Thought* (İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı/Yapılandırılması) başlığı, YİD'nin projesinin en veciz bir ifadesi sayılabilir. Hatta YİD çizgisinde sergilenen bütün çabaların, bu başlığın bir açılımı ve şerhi olarak nitelendirilmesi bile bizce yanlış olmayacaktır. Ancak bu yeniden inşâ, bugün hâlâ işe geleneksel malzemeyi kullanmayı ihmal etmemekle birlikte, sadece bununla yetinmeyip çağdaş birikimimizden gerekli birtakım yeni unsurları da alarak, İslami özelliğini kaybetmeden "yeni bir İslam düşüncesi binası inşâ etmek"ten ibarettir.

'Kaynaklara dönüş' çağrısının sadece yenilikçi İslam'a mahsus olmadığını, ıslahçı selefî çizginin de aynı çağrıyı yaptığını, ancak bu dönüşün nasıl gerçekleşeceği metodolojik sorusuna bugüne kadar parçacılık ve literalizm dışında bir cevap veremediğini hatırlatarak,[8] YİD'nin bu soruya ne gibi cevaplar verdiği meselesine geçmek istiyoruz.

(ii) Klasik dönem YİD'nin büyük bir önem atfettiği Kur'an'a dönüş söylemi, günümüz YİD içerisinde de etkisinden hiçbir şey kaybetmeksizin devam etmekte olup, bunun nasıl bir metod dahilinde gerçekleş(tiril)eceği konusunda bugüne kadar ulaşılan sonuçlar özetle şunlardır:

1. Kur'an'ın, insanlığa gönderilen ilahi bir mesaj olarak anlaşılmasında son derece önemli bir yeri olan vahiy ve peygamberlik konusunda en önemli katkı, 'vahyin diyalektiği' diyebileceğimiz yaklaşımda görülmektedir. Bilhassa Hasan Hanefî tarafından vurgulanan bu yaklaşıma göre vahiy, sadece gökten yere doğru tek yönlü bir hareket olmayıp; gökten yere inen, yerden de göğe çıkan ikili bir hareket söz konusudur. Bir anlamda bu, Kur'an vahyinin oluşumunda tarihî, toplumsal ve beşerî katkıdan söz etmek demektir. Ancak, burada sözü edilen katkı, Allah'ın yeryüzünü nazar-ı itibara alması (tenezzül eylemesi) şeklinde olup, bunu söz konusu şartların kendilerini Allah'a dayattıkları şeklinde anlamamak gerekir.

2. Buna bağlı olarak son derece önemli bir diğer katkıyı da 'tarihsellik' konusunda görmek mümkündür. Özetle hitap ile mesaj arasında ayrım gözeten bu yaklaşıma göre, Kur'an'ın hitabı, hitap ettiği çevre, yani muhatapları tamamen tarihseldir; buna mukabil bu tarihsel hitabın mesajı evrensel olabilecek niteliktedir (hitabın tarihselliği-mesajın evrenselliği). (g)eleneksel/(k)lasik çizgi taraftarlarının sık sık Kur'an'ı tarihe gömmek veya Kur'an'ın hükümlerini geçersiz kılmak anlamına geldiğini iddia ettikleri 'tarihselcilik', aslında doğru anlaşıldığı takdirde, birçok konuda Kur'an'ın mesajının yanlış anlaşılmasını önleyebilecek çok önemli bir bakış açısıdır. Bu konudaki tartışmalara girmeksizin, güncel bir örnek üzerinden 'tarihselliğin' ne anlama geldiğini ortaya koymak daha yararlı olacaktır.

Kocasına karşı, Kur'an'ın nuşûz tabir ettiği (geçimsizlik, huzursuzluk, serkeşlik, taşkınlık, dik başlılık, isyankârlık vs. şeklinde) bir davranış sergileyen kadının, yatakta yalnız bırakılması suretiyle cezalandırılması konusunda mesela DİB'nın yayımladığı *Kur'an Yolu* adlı tefsirin yazarları (bkz. II. 45), "yatak-

[8] Bu yaklaşımın eleştirisi için bkz. Fazlur Rahman, *age.*, s. 201-203, 208-209.

ta yalnız bırakma" konusunda bir problemin bulunduğunu gözden kaçırmışlardır. Çünkü bu ayet çokeşlilik uygulamasının bulunduğu Kur'an'ın nüzûl döneminde anlamlı iken, günümüzde böyle bir uygulamanın kadından ziyade erkeği cezalandırmak anlamına gelebileceği göz ardı edilmiştir. Zira çokeşlilik uygulamasının bulunduğu bir dönemde, hanımlarından birini yatakta yalnız bırakan bir adam, diğer eşleriyle birlikte olma imkânına sahip iken, ülkemiz gibi tekeşliliğin yaygın olduğu toplumlarda, aynı uygulama pekâlâ erkeğin aleyhine bir durum teşkil edebilir. Yazarların bu noktayı gözden kaçırmalarında, "Kur'an ve Tarihsellik" tartışmalarına ilgisiz kalmaları veya bu yaklaşıma soğuk bakmaları rol oynamış olabilir. Ancak görüldüğü gibi, 'hitabın tarihselliği'ni göz ardı etmek, böylesi anakronik yorumlara yol açabilmektedir.

Tarihselliği göz ardı etmenin nasıl bir anakronizme yol açabileceğine dair bir diğer örnek de, ihramdan çıkınca avlanma yasağının kalkmasına dair (5. Mâ'ide, 2) ayetinin yorumu ile ilgilidir (bkz. *age.*, II. 165). Hz. Peygamber dönemi şartlarında nazil olduğu açıkça görülen bu ayetin yorumuna dair geçmişte yapılan açıklamaların, bugün geçersiz/hükümsüz hâle geldiğine, dolayısıyla geçmiş yorumlarla sözü uzatmanın hiçbir anlamı olmadığına işaret ettikten sonra, şu iki soruyu sormakla yetineceğiz: Bugün hacı adaylarının ihramdan çıktıktan sonra avlanmaları söz konusu mudur ki, okurlara, ihramdan sonra avlanmanın caiz olduğuna dair bilgiler verilmektedir? Biz hangi çağda ve hangi şartlarda yaşıyoruz? Kur'an'ın bu hükmünün bugün için menatını kaybedip kaybetmediği tartışılacağı yerde, aralarında fıkıh ve usûl-i fıkhı iyi bilenlerin de bulunduğu yazarların buna iltifat etmeyip, bugün için karşılığı bulunmayan ve dolayısıyla anlamını yitirmiş olan klasik yorumları tekrarlama durumuna düşmeleri gerçekten de düşündürücü değil mi?

Aslında Kur'an'ın hitabının tarihsel oluşunu göz ardı etmenin yol açtığı yanlış yorumlar, bunlarla sınırlanamayacak kadar çoktur. Bu konuda en sık başvurulan örnekler ise, bilindiği gibi Hz. Ömer'in ganimetlerin dağıtılmasına dair ayetin hükmüne rağmen, buna aykırı bir uygulamaya gitmesi ve müellefe-i kulûba verilen payı vermemesi gibi hususlardır. İşin garip yanı, tarihselliğin, Kur'an'ın hükümlerinin geçersiz kılınması anlamına geleceğini söyleyen geleneksel/klasik yaklaşım taraftarlarının, Hz. Ömer'in bu gibi uygulamalarına ses çıkar(a)mamasıdır. Hele Allah yolunda savaşmak için at beslemeyi emreden ayeti bugün en katı gelenekçi/muhafazakâr kesimlerin bile, –ayetin açık anlamına rağmen– at beslemek şeklinde değil de, savaş için modern silahların edinilmesi ve kullanılması şeklinde yorumlamaları; ama öte yandan hitabın tarihsel olduğu iddiasına şiddetle karşı çıkmaları anlaşılır gibi değildir. Zira bizim yukarıda verdiğimiz örneklerle, savaşta at besleme meselesi veya Hz. Ömer'in uygulamaları arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.

Özetle tarihsellik, Kur'an'ın hitabının bugün için tam karşılığının bulunmadığı durumlarda, hitabın tarihselliğine rağmen mesajın değişen şartlar ışığında sürekli geçerli hâle getirilebilmesi için, YİD'nin bizlere sunduğu önemli bir katkı olarak nitelendirilebilir.

Mamafih daha önce de ifade ettiğimiz gibi, YİD'nin savunduğu görüşlerin pek çoğunun kökenlerini İslam düşünce tarihinin derinliklerinde bulmak daima mümkün olabilmektedir. Tarihsellik konusunun da bu kapsamda değerlendirilebileceğini, üstelik tarihsellik yaklaşımına karşı çıkan gelenekçi/muhafazakâr kesimlerin aslında geleneği de pek iyi bilmediklerini gösteren 'klasik bir tarihselci yaklaşım' örneği olarak Halîl b. Keykeldî el-'Alâ'î'nin, *Telkīhu'l-fuhūm fī tenkīhi sıyağı'l-'umūm* (Beyrut 1983) adlı eserine (s. 339 vd.) bir göz atmalarını tavsiye ederiz.

3. Tarihsellikle ilgili olarak esbab-ı nüzûl konusunu yeniden ele almak, onu tek tek ayetlerin iniş sebepleriyle ve bu konudaki –birçoğu sıhhati tartışmalı– rivayetlerle sınırlandırmak şeklindeki 'dar bağlam' yerine; kapsamı genişleterek, Kur'an-ı Kerim'in indiği dönemin sosyo-kültürel, ekonomik ve fizikî şartlarını da içine alacak şekilde 'geniş bağlam'ın önemine vurgu yapmak.

4. YİD'nin itina gösterdiği bir başka konu ise, *maḳāṣıdu'ş-şerī'ati'l-islāmiyye* veya kısaca *maḳāṣıd* adı verilen bakış açısıdır. Bu bakış açısına göre, Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için, tıpkı tarihsellik meselesinde olduğu gibi, ayet(ler)in anlaşılmasında literal anlam kadar, onun altında yatan daha derin anlamlar, amaçlar, ilkeler ve değerler de göz önünde bulundurulmak zorundadır. Bir bakıma makâsıdın, tarihselliğin bir uzantısı olduğu ve hitabın tarihsel olduğu durumlarda, mesajın güncelleştirilmesi için kaçınılmaz olarak başvurulması gereken bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle makâsıd yaklaşımı, Kur'an'ın "ne dediğini" anlamak kadar "ne demek istediğini" anlamaya da çalışmak, şeklinde özetlenebilir. Mesela Kur'an'ın kölelikle ilgili hükümlerinin gelişim çizgisine bakarak –Kur'an'da kaldırıldığı açıkça ifade edilmese de– köleliğin kaldırılmasının Kur'ani/İslami bir yaklaşım olduğu sonucuna varmak; Hz. Ömer'in yaptığı gibi, fethedilen geniş Irak topraklarını, ilgili ayet(ler) uyarınca, sadece savaşa iştirak edenlere dağıtmak yerine; servetin zenginlerin ellerinde dolaşan bir meta olmasına karşı çıkan ve mümkün olduğu ölçüde topluma yayılmasını öngören Kur'ani öğretinin (bkz. 59. Haşr, 7) ruhunu esas almak; literal olarak savaşta at beslemeyi emreden ayete rağmen, o zamanın atının yerini alan bugünün tank, zırhlı araç vb. silahlarını kullanmak gerektiği sonucunu çıkarmak; boşanma sonrasında hamileliğin söz konusu olup olmadığını tespit için öngörülen üç ay hâli sürenin (2. Bakara, 228) veya kocası ölmüş bir kadının yine aynı gerekçeyle beklemesi gereken dört ay on günlük sürenin (2. Bakara, 234) beklenmesine gerek kalmaksızın, günümüzün tıbbi imkânlarıyla hamileliğin gerçekleşip gerçekleşmediğini belirlemenin de mümkün olabileceğini kabul etmek, verilebilecek örneklerden sadece bazılarıdır. Dikkatli bir okuyucunun da kolaylıkla fark edebileceği gibi, bu tür bir yaklaşımın Kur'an'ın hükümlerini geçersiz kılmakla uzaktan yakından bir alâkası bulunmayıp, tam aksine bu hükümlerin, günümüz şartlarında uygulanabilir/yaşanabilir hâle getirilmesi için 'makâsıd' yaklaşımı, bizlerin önüne geniş imkânlar sunmaktadır. Tabiatıyla bu yaklaşımın art niyetle istismarının mümkün olduğu ileri sürülebilirse de, aynı istismar tehlikesinin klasik yöntemler için de söz konusu olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim İslam hukukunda 'hile-i şer'iyye' adı verilen ve

birçoğu bugün bile uygulanan, ama –mesela 'hülle' uygulaması gibi– aslında Kur'an'ın ve İslam'ın ruhuna taban tabana zıt hükümler hatırlanmalıdır. Dolayısıyla, istismar tehlikesinin, benimsenen şu veya bu yaklaşımdan ziyade, Müslümanın kulluk bilinciyle ilgili bir husus olduğu göz önüne alınmalıdır.

5. Yukarıda sözü edilen, Kur'ani öğretinin ve getirdiği hükümlerin ardında yatan amaçlar ve hedefleri (*maḳāṣıd*), elbette, tek tek ayetleri delil olarak kullanma şeklindeki egemen klasik/geleneksel yöntemle sağlıklı olarak tespit etmek mümkün değildir. Tam aksine herhangi bir konuda Kur'an'ın ne dediği veya ne demek istediği araştırılırken, mutlaka 'bütünlük' ilkesine riayet edilmesi gerekir. Ayetin kendi bütünlüğü, içerisinde yer aldığı ayet grubunun bütünlüğü, sure bütünlüğü ve nihayet Kur'an'ın bütünlüğü olmak üzere çeşitli düzlemlerde söz konusu olabilen 'bütünlüğü', Kur'an ayetlerini tek tek ve birbirinden bağımsız olarak ele alıp yorumlamak şeklindeki klasik metodun aksine, beşer hayatının çeşitli alanlarını ilgilendiren temel kavram ve konularda, ilgili bütün ayetleri bir arada değerlendirip, bir bütünlük içerisinde yorumlamak şeklinde ifade etmek mümkündür.[9] En az öncekiler kadar önemli olan bütünlük yaklaşımı sayesinde, birçok yanlış anlayışın tashih edilmesinin mümkün olduğunu gösterebilmek için bazı örnekler vermek gerekirse, "O hevasından konuşmaz, O'nun konuştukları vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir," mealindeki (53. Necm, 3-4) ayetinden daha güzel bir örnek bulunamaz. Bu örneği bilhassa seçmemizin bir başka sebebi ise, muhafazakâr/gelenekçi kesimlerin Sünnet'in de vahiy olduğunu iddialarına delil olarak geçmiş asırlar boyunca ve günümüzde bu ayetlere başvurmuş olmalarıdır. Hemen hemen Sünnet inkârcılarına (!) karşı, Sünnet'i savunmak (!) için günümüzde yazılmış olan bütün eserlerde rastlanabilecek olan bu ayetin, Sünnet'in vahiy olduğuna delalet etmesinin hiçbir şekilde mümkün olmadığını gösterebilmek, ancak bütünlük yaklaşımı sayesinde mümkün olabilmiştir. Zira bu iki ayetin yer aldığı ayet grubu (53. Necm, 1-18) bir bütün olarak incelenecek olursa, bu on sekiz ayette ele alınan konunun, Hz. Peygamber'in sözlerinin –veya Sünnet'inin– vahiy ürünü olup olmamasıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı açıkça görülecektir. Çünkü bu ayetlerin gerçek indiriliş sebebi, Hz. Peygamber'in kendisine vahiy geldiğini söylemesi üzerine, müşriklerin onun sapıtıp azmak –veya aldanmak– ile suçlamalarına cevap verilmesidir. Nitekim 3-4. ayetten önce yer alan 2. ayette "Sizin bu arkadaşınız [Muhammed] ne sapmış, ne de azmış –veya aldatılmıştır," denmiş olması, tartışma konusunun Sünnet'in vahiy olup olmaması değil, Kur'an vahyi olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca ilk asır müfessirlerinden birçoğunun da, bu ayete "O'nun Kur'an olduğunu söyledikleri, kendi sözleri olmayıp, Allah'ın kendisine vahyettiği bir vahiydir," şeklinde mânâ vermiş olma-

[9] Kur'an'ı anlamada 'bütünlük' ilkesi hakkında geniş bilgi için bkz. Alparslan Açıkgenç, "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu", *İslâmî Araştırmalar*, III (1989), sayı: 3, s. 89 vd.; Mevlüt Güngör, *Tefsirde Konulu Tefsir Metodu*, agd., II (1988), sayı: 7, s. 49, vd.; Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992.

ları da unutulmamalıdır. Keza tarihen Hz. Peygamber döneminde Sünnet'in vahiy ürünü olup olmadığı tartışmasına rastlanmaması da, bu ayetin bu bağlamda delil olarak kullanılmasının yanlışlığını göstermektedir.[10]

Sadece bu örnek bile 'bütünlük' ilkesinin ne kadar önemli ve yararlı sonuçlara yol açabildiğini göstermesi bakımından yeterince ikna edici olsa gerektir. Mamafih geleneksel/klasik İslam düşüncesi ve İslami ilimler geleneğinde –sadece Sünni gelenekte değil, Şia, Mutezile, İbadiye, Zeydiye gibi geleneklerde de– egemenliğini sürdürmüş olan bu parçacı/atomcu yaklaşıma rağmen, düşünceleri ancak çağımızdaki yenilikçi İslam düşünürleri sayesinde yaygınlık kazanan Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvafaḳāt* adlı eserinin ilk bölümlerinde önemini vurguladığı 'bütünlük' yaklaşımına[11] bakarak, bunun da kökenlerinin (G)eleneğimizin derinliklerinde mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

6. 'Metin' (*naṣṣ*) merkezli Kur'an yorumculuğundan, 'olgu'lara dayalı Kur'an yorumculuğuna.

YİD tarafından Kur'an'ın, şerh edilecek bir edebî/tarihî metin olarak değil, İslam dünyasının –hatta bütün insanlığın– değerler veya dünya görüşü alanında karşı karşıya bulunduğu krizin aşılmasında bir ilham kaynağı olarak görülmesi, buna bağlı olarak da İslami bir dünya görüşüne ulaşmanın temel amaç edinilmesi,[12] ister istemez olgunun öncelik kazanmasına yol açmıştır. Başka bir ifadeyle Kur'an, İslam dünyasının ve insanlığın mevcut gerçekliğinden ve küresel problemlerden bağımsız olarak değil, tam aksine sözü edilen problemlerin çözümü için rehberlik etmesi amacıyla yorumlanmak istendiği için,[13] 'olgu'dan 'nass'a gidilmesi kaçınılmazdır.

7. Bu anlayışın Kur'an yorumculuğuna yansıması ise, –bilhassa Hasan Hanefi'nin yazılarında ve konuşmalarında sık sık vurguladığı üzere– her bir ayetin bugünkü gerçeklikle ilgisi bulunup bulunmadığına aldırmaksızın, 1. Fâtiha'dan başlayıp 114. Nâs suresiyle sona eren klasik/geleneksel tefsir anlayışının artık daha fazla sürdürülmesine gerek kalmadığı; bunun yerine çözüm bekleyen konuların önem ve aciliyet sırasına göre envanterinin çıkarılıp, bunlarla ilgili olan ayet(ler)in tefsirinin esas alınması gerektiği düşüncesi olmuştur.

8. Olguya öncelik verilmesinin diğer bir sonucu ise, yukarıda sözü edilen dünya görüşünün temel esaslarını belirlemek üzere, Kur'an'ın çeşitli konulardaki öğretisini ortaya koymayı amaçlayan bir 'konulu/tematik tefsir' yönteminin gerekliliğinin YİD taraftarlarınca sık sık gündeme getirilmesi, hatta savunulmasıdır. Buna rağmen, konuyla ilgili araştırmaların sayısı çok fazla olmadığından, bir fikir verebilmek için, bunlardan bazılarını zikretmekle yetiniyoruz.[14]

[10] Burada anlatılanlar ve daha geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet –Eleştirel Bir Yaklaşım–*, Ankara 2002[6], s. 188-194.

[11] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvafaḳāt*, Mısır t.y., I. 13.

[12] Bkz. Fazlur Rahman, *age.*, s. 53, 197, 198.

[13] Bkz. Fazlur Rahman, *age.*, s. 231.

[14] Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara 2000[6]; Thomas Ballantine Irving, Khurshid Ahmad, Muhammad Manazir Ahsan, *The Qur'ân-Basic Teachings-* (The Islami Foundation, Great

9. YİD'nin, gerek 'makâsıd', gerekse 'konulu/tematik tefsir' yaklaşımıyla yakından ilgili bir başka katkısını 'Kur'an aksiyolojisi'nde görüyoruz. Kur'ani değerlerin, bazen 'üst değerler-alt değerler', bazen 'amaç değerler (hükümler)-araç değerler (hükümler)', bazen 'sabiteler-değişkenler', bazen de yukarıdan aşağıya 'metafizik değerler alanı/ahlaki değerler alanı-(tapınma eylemleri anlamında) ibadetler alanı/sosyal, ekonomik ve siyasi düzenlemeler alanı' şeklinde bir tasnifinde tezahür eden bu anlayış,[15] İslami değerlerin değişen durumlara uygulanması konusunda, esnek ve dinamik bir yorum anlayışına zemin hazırlayıcı niteliktedir. Bu yaklaşım sayesindedir ki, tarihteki uygulamalarına işaret ettiğimiz tarihselci yaklaşım çok daha anlaşılır bir hâle gelmektedir. Mesela Hz. Ömer'in yukarıda işaret ettiğimiz uygulamalarını göz önüne alacak olursak, bunları Kur'an aksiyolojisi çerçevesinde şu şekilde izah etmek çok daha kolay hâle gelmektedir: Ganimetleri mücahitlere dağıtmayı emreden ayet bir alt değer veya değişken bir hüküm ifade etmekte olup, buna mukabil servetin mümkün olduğunca topluma dağıtılıp yayılması bir üst değer veya değişmez bir amaç olduğundan; alt değer üst değerle veya araç hüküm amaç hükümle ya da değişken hüküm sabit değerlerle çatıştığında, bu alt/araç/değişken değer, üst/amaç/değişmez değer esas alınarak yeniden düzenlenebilir. Aynı yorum Allah yolunda savaşmak için at besleme konusuna da uygulanabilir. Zira at beslemek bir alt/araç/değişken hüküm olup, bugün geçerliliğini yitirdiğinden; düşmana karşı kuvvet hazırlamak (8. Enfâl, 60) şeklindeki üst/amaç/değişmez hüküm muvacehesinde bir tarafa bırakılır ve bu üst değer yeniden yorumlanarak, bu ayetin bugünün şartlarında modern savaş teknolojisine sahip olmak şeklinde yorumlanması gerektiği sonucuna varılabilir.

Kur'an aksiyolojisi bize aynı zamanda, YİD taraftarlarının, geleneksel/klasik yaklaşımı savunan muhafazakârlarca iddia edildiğinin aksine, Kur'an'ın hükümlerini keyfî olarak değiştirmelerinin söz konusu olmadığını, bilakis yapılmak istenenin, Kur'an'ın bir alt/araç/değişken hükmünün, yine Kur'an'ın bir üst/amaç/değişmez değeri/hükmü muvacehesinde yeniden yorumlanmasından ibaret olduğunu görme imkânı da bahşetmektedir.[16]

10. YİD'nin bir başka katkısı da, Kur'an'ın nüzûl sırasına göre tefsiridir. On dört asırlık İslami ilimler geleneğinde, Kur'an'ın bu şekildeki bir tefsirini fiilen ilk olarak gerçekleştirme şerefi YİD'nin olmuştur. Bu konuda belki de türünün tek örneği olarak Muhammed İzzet Derveze'nin *et-Tefsīru'l-ḥadīs̲* (Kahire 1962-1963) adlı eserini –Türkçesi: *et-Tefsîru'l-Hadîs*, İstanbul 1997– görmekteyiz.

11. YİD taraftarları arasında çok yaygın olarak bilinmese de, kayda değer

Britain, 1979); Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Sistematik Kur'an Fihristi*, Ankara 2004[8].

[15] Mesela örnek vermiş olmak için, İsmail Raci el-Farûkî'nin, Kur'ani değerleri, üst-alt değerler olarak tasnif ettiği "Kur'an Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru" adlı makalesine (*İslâmî Araştırmalar*, VII (1994), sayı: 3 s. 305-313) ve Kur'ani değerleri usûl-furû' şeklinde tasnif edip, ilkinin değişmez, ikincisinin ise değişebilir olduğunu savunan Muhammed Nuveyhî'ye (1917-1980) (bkz. John Esposito-John Donohue, *Değişim Sürecinde İslam*, İstanbul 1991, s. 178-179) işaret edilebilir.

[16] Burada İlhami Güler'in *Sabit Din-Dinamik Şeriat* (Ankara 1999) adlı eserinin başlığında görülen kavramsallaştırmanın da, bu çerçevede değerlendirilebileceğini düşünüyoruz.

katkılardan birinin, 1985 yılında Numeyrî yönetimi tarafından mürted olduğu ithamıyla idam edilen Sudanlı düşünür Mahmûd Muhammed Tâhâ tarafından *er-Risāletu's-saniye li'l-islām* (y.y., 1967; İngilizcesi: *The Second Message of Islam. Translated with an Introduction by Abdullahi A. An-Na'im.* Syracuse University Pres, 1987; Einar Berg tarafından Norveç diline yapılan çevirisi ise Oslo University Press tarafından 1984'te basılmıştır.) adlı eserinde sergilendiğini düşünüyoruz. Mahmûd Tâhâ özetle, klasik usûl-i fıkıhta Medeni ayetlerin Mekki ayetleri neshettiği görüşünden hareketle Medeni ayetlerin hüküm çıkarmada esas alındığını, ancak özellikle bugün için, bunun tam tersinin daha doğru olduğunu savunmaktadır. Daha teknik bir ifadeyle, klasik nesh anlayışını tam tersine çevirerek, tepe taklak etmektedir. Bu düşüncesine gerekçe olarak da, Mekke dönemi ayetlerinin daha özgürlükçü, eşitlikçi ve evrensel değerler taşıdığını, Medine döneminin bu değerlerin bir tür pilot uygulaması niteliğinde olduğunu, ancak tarihî/sosyal sebeplerle teorinin tam olarak pratiğe geçirilemediğini, fakat bugün fıkıh alanı dahil, İslami öğretiyi yeniden yorumlayıp yapılandırırken, Mekke dönemi ayetlerini ve taşıdığı evrensel değerleri esas almayı tekrar denememiz gerektiğini savunmaktadır.[17] Kanaatimizce İslam fıkhına, çağımızda yeni açılım imkânı bahşedebilecek olduğunu düşündüğümüz bu yeni ve farklı bakış açısı, en azından tartışmaya değer bir katkı teşkil etmektedir.

12. İslam'a olan sempatisine[18] –rivayete göre Müslüman olduğu da söylenmesine– rağmen, YİD çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği bazılarınca tartışma konusu yapılabilecek olan Toshihiko Izutsu'nun, 'semantik'in İslami araştırmalar ve özellikle de Kur'an tetkikleri alanına girmesinde öncü rolü inkâr edilemez.[19] İşte YİD taraftarlarının bu yaklaşımı benimsemesi sonucunda, semantiğin İslam araştırmalarında giderek ilgi görmesi ve bugün artık Kur'an araştırmalarında göz ardı edilemez bir yöntem/yaklaşım hâline gelmesinin de, YİD'nin sunduğu dolaylı bir katkı olarak değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.

13. Bir diğer katkı da, YİD'nin tefsir alanında rivayet malzemesini kullanırken gösterdiği titizlik ve ihtiyatta görülebilir. Bu sebepledir ki, yenilikçi çizgideki tefsirlerde rivayet malzemesi hem asgari düzeyde tutulmuştur, hem de bu malzemenin ciddi bir eleştiriden geçirilmeden kullanılmaması konusunda hassas davranılmıştır ki, her iki yaklaşım da son derece sağlıklı ve gereklidir. Tefsire dair rivayet malzemesinin çok sıkı bir eleştiriden geçirilmeden kullanılma-

[17] Mahmûd Tâhâ'nın görüşlerini gerek yazmış olduğu esere, gerekse onunla olan görüşmelerinde elde ettiği bilgilere dayanarak tanıtan talebesi Abdullâhî Ahmed en-Nâ'im'in verdiği bilgiler için bkz. *Toward an Islamic Reformation*, p. 52.

[18] İzutsu'nun şu sözlerinin Kur'an sempatisi hatta sevgisi taşıdığında şüphe var mı? "...bu eserimle [*Kur'an'da Allah ve İnsan*] hem kendi çağına, hem de bize hitabeden Kur'an mesajının daha iyi anlaşılmasına yardım edecek yeni bir katkıda bulunabileceğimi umuyorum" (*Age.*, s. 11).

[19] Onun bu nitelemeyi hak etmesini sağlayan başlıca eserleri, ülkemiz okuyucusunun da çevirileri sayesinde yabancı olmadığı *The God and Man in The Koran* (Kur'an'da Allah ve İnsan) (Keio University (Japan), 1963); *The Concept of Belief in Islamic Theology* (İslam Kelamında İman Kavramı) (Keio University/Minatoku (Japan) 1965); *The Structure of The Ethical Terms in The Koran* (Kur'an'da Ahlaki Terimlerin Yapısı) (Tokyo 1959) gibi önemli eserlerdir.

masının önemini ve kullanıldığı takdirde bunun Kur'an'ın asıl mesajını gölgelemek bakımından ne gibi zararlara yol açtığını görmek için tefsirde İsrailiyat genel başlığı altında ülkemizde ve İslam dünyasının diğer ilmî çevrelerinde yapılan araştırmalara[20] bir göz atmak yeterli olacaktır.

Kuşkusuz YİD'nin Kur'an'a ilişkin olarak, KİD'den farklı ve katkı sayılabilecek entelektüel çabaları bunlarla sınırlı değildir. Bunların dışında, mesela Fazlur Rahman'ın çeşitli eserlerinde sergilediği –başta 'ikili hareket' olmak üzere– metodolojik yaklaşımlar (Geniş bilgi için bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek* (kitâbiyât, Ankara 2000) Muhammed Ahmed Halefullâh'ın, *Kur'an'da Anlatım Sanatı* (*el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'ân*) (Ankara 2002) ve diğer eserleri, Daud Rahbar'ın ülkemiz ilahiyat çevrelerinde pek bilinmeyen, *God of Justice-A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'an* (Leiden 1960) adlı önemli eseri, Hasan Hanefî'nin –yukarıda işaret edilen, doğrudan metodolojiye dair eserleri dışında– başta *et-Turāṣ ve't-tecdīd* olmak üzere hemen eserlerinin pek çoğu bu alanda analitik ve sistematik pek çok derin tartışmalar, eleştiriler, katkılar ve teklifler içermektedir. Yine yenilikçi İslam, Kur'an çalışmaları konusunda egemen geleneksel tasavvurdan oldukça farklı sonuçlara ulaştığı gibi, bizatihi klasik/geleneksel düşünce üzerinde yaptığı analitik ve eleştirel çalışmalar sonucunda, klasik metodolojilerin birtakım hatalarının düzeltilmesini mümkün kılacak katkılar da sunmuş bulunmaktadır. Ancak, bütün bunları burada tek tek anlatmanın mümkün olmadığını, ama daha geniş ve derin açılımları ileride yenilikçi İslam konusunda yapmayı düşündüğümüz bir çalışmada sizlere sunmaya çalışacağımızı belirtmekle yetiniyoruz.

YİD'nin Sünnet/hadise dönüş alanındaki katkılarına gelince, her ne kadar bunların, Kur'an alanındaki katkılar düzeyine ulaştığı söylenemezse de, yine de YİD'nin bu alanda da oldukça önemli gelişmelere yol açtığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

YİD'nin en genel anlamda Sünnet/hadis meselesine yaklaşımını özetleyebilmek için, İslami ilimler geleneğindeki, 'rey ehli-hadis ehli' ayırımından yararlanabiliriz.[21] Kısaca YİD'nin, tarihten gelen bu iki damardan ilkinin, bir anlamda devamı ve onun yeniden filizlenmesi olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Zannedildiği gibi sadece Hanefileri değil, köklerini onlardan çok önce Hz. Âişe ve Hz. Ömer gibi eleştirel zihniyeti benimsemiş 'fakih sahabiler'e ve yine bu çizgiyi izleyen tâbiûn nesline dayandırabileceğimiz, daha sonra or-

[20] Hem Türkçe olması, hem de ulaşılmasındaki kolaylık açısından burada şu iki örneğe işaret etmekle yetinelim: Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat* (DİB Yayınları, Ankara 1979) ve *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler* (TDV. Yayınları, Ankara 1992). Bu konuda Arapça veya Batı dillerinde yazılmış olanlar ise, burada tek tek sayılamayacak kadar çoktur.

[21] Bu ayırımın Sünnet/hadis alanı açısından ele alınışına dair geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "İmam Şâfi'î'nin *Risale*'sinin Hadis İlmine Etkileri", *İslâmî Araştırmalar* (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), X (1997), sayı: 1-2-3, s. 96-98; *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi,* Ankara 2000², s. 22-52; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmam Şâfi'î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'î'nin Rolü*, kitâbiyât, Ankara 2003², s. 89-148; Rıdvan es-Seyyid, "Şafi'î ve er-Risâle", *age.*, s. 73-88.

taya çıkan ve gelişen Mutezile ve Zeydiye ile birçok bakımdan Mâlik[22] ve Malikiyeyi de içine katabileceğimizi düşündüğümüz, çok daha geniş bir kavram olan 'rey ehli'nin hadis/Sünnet alanındaki yaklaşımlarını hatırlayacak olursak, onların a) Kur'an'ın ve 'aklın' merkezî rolünü vurgulamak, b) Kur'an ve Sünnet'i birlikte temel bilgi kaynağı olarak kabul etmek, c) Sünnet/hadis ayırımı yapmak, d) buna bağlı olarak, âhâd kategorisinde yer alan, dolayısıyla zann-ı galib ifade eden hadis rivayetlerini Kur'an, akıl ve kesin sünnetlere bağlı olarak kabul etmek, şeklinde bir yol takip ettiklerini görürüz. İşte YİD'nin bugün egemen olan klasik yaklaşımdan bu noktada ayrıldığını ve bir anlamda rey ehlinin yaklaşımını benimsediğini, onu ihya etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle yaygın ve egemen olan klasik yaklaşımın –ki temelde bu İmam Şâfi'î'nin yaklaşımıdır– Kur'an-Sünnet-kıyas-icmâ şeklindeki sıralamasına mukabil; YİD'nin Kur'an-akıl-Sünnet-hadis rivayetleri vs. şeklinde bir sıralamaya taraftar olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımın Sünnet/hadis alanına yansımasının sonuçları ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Kur'an ve Sünnet'e dönüş zannedildiği ve iddia edildiği gibi geleneği yok saymak anlamına gelmemekte; bilakis geleneğin mutlak bağlayıcı ve belirleyici olmadığı ve ancak Kur'an ve Sünnet ile uyum hâlinde olduğu takdirde bir değer ifade edeceği anlamında epistemolojik/metodolojik bir tutumdan ibarettir. Yani geleneğin Kur'an ve Sünnet'e tahakküm etmesinin reddedilmesi, buna mukabil geleneğin Kur'an ve Sünnet'e tâbi kılınması anlamına gelen bir kaynaklara dönüş çağrısıdır bu.

2. Temelleri Şâfi'î tarafından atılıp, daha sonra Sünni geleneğin tamamına damgasını vurmuş olan, Sünnet-hadis özdeşliğinin reddi. Buna bağlı olarak hadis rivayetlerini Sünnet'in yegâne kaynağı olarak gören aynı geleneksel egemen yaklaşımın da reddi.

3. Kur'an-Sünnet birlikteliğini ve Kur'an'ın Sünnet'in ilk, temel ve en önemli kaynağı olduğu fikrini benimsemek.

4. Bugün açısından Sünnet'i, Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan uygulamalar ve ilkelerle sınırlandırmak. Bu anlamda Sünnet, ilk Müslümanların Hz. Peygamber'den tevarüs ettikleri ve asırlardır Müslümanlar tarafından nesilden nesle aktarılan, İslam toplumlarının ve Müslümanların kimliklerinin kurucu unsurları olarak nitelendirilebilecek hususlardan ibarettir.

5. Sünnet'in ilk asırlardaki gibi, uygulama olarak formüle edilmesi ve bu sürecin yeniden canlandırılması amacıyla 'yaşayan sünnet' anlayışının geliştirilmesi.

6. Kur'an'dan ve yaşayan sünnetlerden sonra, Sünnet'in bilgi kaynağı olarak, üçüncü sırada yer alan hadis, siyer, mağazi, şemail, İslam tarihi kaynaklarındaki rivayet malzemesinin yeni bir ayıklamaya tâbi tutulması gereğine vurgu yapmak.

[22] İmam Mâlik'in hadis rivayetleri konusundaki eleştirel/akılcı tavrına dair örnekler için bkz. Ali Dere, "İmam Malik'in Hadis Metinlerini Değerlendirmede Kriterleri Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), X (1997), sayı: 1-2-3, s. 69-73.

7. Bu amaçla asırlarca uygulanan klasik yöntemin yetersizliğine dikkat çekmek, bu yöntemin eleştirisini yapmak ve metin tenkidi aleyhine olarak bozulmuş olan dengeyi sağlamak için metin tenkidini ön plana çıkarmak.

8. Hadis rivayetlerinin tedvin ve tasnif tarihine ilişkin geleneksel yüceltici tavrın aksine; bu tarihî eleştirel bir gözle okumak ve iddia edilenin aksine hadislerin tedvin ve tasnifi esnasında ortaya çıkan problemleri, aksaklıkları ve zaafları ciddi olarak dikkate almak.

9. Hadis rivayetlerinin harfiyen değil mânâ olarak aktarıldığı gerçeğinden hareketle, bu rivayet malzemesinin –usûl-i fıkıhta yapıldığı gibi– metinlerinin Hz. Peygamber'in ağzından çıkmışçasına orijinal lafızlar olarak kabul edilip, bu bakış açısıyla filolojik değerlendirmeler yapılmasının yanlışlığına işaret etmek.

10. Hadis rivayetinde önemi tartışılmaz olan 'sahabe' kavramını yeniden ve rey ehli çizgisine uygun olarak tanımlamak, buna bağlı olarak sahabileri de gerek adalet, gerekse zapt açısından cerh ve ta'dile tâbi tutmanın gerekliliğini savunmak.

11. Sünnet'e uymak adına, hadis rivayetlerinin bağlamından koparılarak, parçacı/atomcu ve lafızcı/literal bir şekilde okunmasının yanlışlığına dikkat çekmek ve buna mukabil rivayetlerin –Kur'an'ı anlamada olduğu gibi– tarihsel bağlam, bütünlük ve makâsıd ilkeleri çerçevesinde anlaşılması gerektiğini vurgulamak.

12. Hadis rivayetlerinin âhâd kategorisinde kabul edilmesinin tabii sonucu olarak, –yine rey ehli çizgisine paralel bir şekilde– İslam düşüncesinin ve metafiziğinin yeniden inşâsında, kesinlik gerektiren konularda delil olarak kullanılmasından sakınmak. Aynı şekilde hadd cezaları (*ḥudūd*) gibi kesinlik isteyen konularda, kesinlik ifade etmeyip zanni bilgi ifade eden rivayetleri ihtiyatla karşılamak.

13. İsrailiyat, Mesihiyat türü rivayetler ile mitolojik ve antropomorfik mahiyetteki rivayetlere; ayrıca kıyamet alametleri, gayb bilgisi, Mesih-Mehdi, Deccal, kader, şefaat, fiten ve melahim; ırkların, dillerin, ülkelerin, şehirlerin, fırka ve mezheplerin, Hz. Peygamber'den sonra yaşamış birtakım tarihî şahsiyetlerin methedilmesine veya kötülenmesine, keza Kur'an'ın ve surelerinin faziletine dair rivayetlerin –muteber kaynaklar denilenler de dahil, hangi kaynakta yer alırsa alsın– çok büyük bir kısmının, hatta bazılarına göre tamamının, uydurma veya merdûd rivayetler olduğuna dikkat çekmek.

Bugün İslam dünyasında, hem dinî eğitim-öğretim kurumlarında, hem de ekseriyeti teşkil eden muhafazakâr/geleneksel kesimlerde egemenliğini sürdürmekte olan Sünnet/hadis anlayışıyla mukayese edildiğinde, her biri birer devrim sayılabilecek olan bu katkıların, YİD çizgisindeki bir Sünnet/hadis metodolojisinin oluşumu için uygun bir zemin oluşturduğu söylenebilir. Ancak, Sünnet/hadis alanında yeni bir metodolojik yaklaşım ortaya koymak[23] kadar, bu yaklaşımın İs-

[23] Bildiğimiz kadarıyla günümüz İslam dünyasında, Yenilikçi çizgide, sistemli ve kapsamlı bir Sünnet ve Hadis Metodolojisi teşebbüsü henüz yapılmış değildir. Her ne kadar Yusuf el-Kardavi'nin

lam toplumlarında, özellikle de eğitim-öğretim kurumlarında yerleşip yaygınlaşmasını sağlamanın da son derece önemli olduğunu unutmamak gerekir.[24]

B. Yenilikçi İslam: Problemler ve Çözümler

YİD'nin epistemolojik/metodolojik alanda gerçekleştirdiği bu son derece önemli eleştiri ve katkıların gerçek değerini ölçebilmek için, bunların uygulamada, yani birtakım problemlerin çözümü konusunda ne gibi sonuçlara yol açtığını görmek gerekir. Burada da, konunun genişliğini göz önüne alarak, detaylara girmeksizin sadece ulaşılan sonuçlara ilişkin son derece kısa bir özet sunulacaktır. Bu amaçla, Kur'an ve hadis ortak malzemesini kullanan, usûl-i fıkıh, fıkıh, tefsir, kelam, tasavvuf, siyer-mağazi-İslam tarihi gibi alanlarda ne gibi açılımlara yol açtığı, hem de İslam dünyasının teorik ve pratik problemlerinin çözümüne ne gibi katkılar sağladığı konusunda genel bir kanaat oluşması için bazı örnekler ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. İslam'ın temel/anahtar kavramlarının yeniden tanımlanması: İslam, din, tevhid, rab, ilah, iman, şirk, ibadet, takva gibi pek çok temel kavram, yenilikçi İslam düşünürleri tarafından, tamamen çağın gelişmeleri ve ihtiyaçları çerçevesinden yeniden tanımlanıp yorumlanmıştır.

Bu çerçevede 'İslam', ahiret eğilimli yaygın İslam algısını tashih etmek amacıyla, yüzü ahirete yönelik bireysel bir dindarlığı aşan ve yeryüzüne yönelik ilahi kaynaklı bir proje olarak tanımlanmış, bu sebeple de İslam'ın bireysel dindarlığın ötesinde sosyal, ekonomik, politik, kültürel, bilimsel vb. beşerî hayatın bütün alanlarını kuşatan ve bu alanlara ilişkin değerler sunan bir 'dünya görüşü' sunduğu ısrarla vurgulanmıştır. Tevhid, sadece metafizik bir ilke olarak değil, dinî tecrübe, dünya görüşü, İslam'ın özü, tarih ilkesi, bilgi ilkesi, metafizik ilkesi, ahlak ilkesi, toplumsal düzen ilkesi, ümmet ilkesi, aile ilkesi, siyasal düzen ilkesi, ekonomik düzen ilkesi, dünya düzeni ilkesi, estetik ilkesi gibi başlıklar altında, hayatın tamamına yayılmış bir şekilde –mesela tevhid adlı eserinde Farûkî'nin, ve *İslâm Şinâsî* adlı eserinde Şeriatî'nin yaptığı gibi– yorumlandığı görülmektedir ki, bunun geleneksel tevhid anlayışından tamamen farklı ve bugüne tamamen uygun bir bakış açısı olduğu söylenebilir.

Rab ve ilah kavramları da aynı şekilde, sadece metafizik bir ilke olarak bir yaratıcıya inanmak şeklinde değil, bunu da aşan bir biçimde, yeryüzünde ken-

Keyfe Neteamelu ma'a's-Sunneti'n-Nebeviyye? Ma'âlim ve Davâbıt (Mısır 1990) adlı eseri, *Sünnet'i Anlamada Yöntem* (Kayseri 1998[3]) adı altında tercüme edilmişse de, aslında bu eserin sistemli ve kapsamlı bir yöntem/metodoloji sunmak bir yana, alanını 'anlama' (delalet) ile sınırlayıp, 'sübût' konusuna fazla eğilmemesi, düzensiz olması, hem de klasik usûlün pek çok zaaf ve zayıflıklarını hâlâ sürdürmesi sebebiyle, ciddi bir teşebbüs olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Elbette bu eserin hiçbir faydalı yenilikçi yönü olmadığı anlamına da alınmamalıdır.

[24] Sünnet/hadis alanında –yukarıda anlattığımız– yenilikçi çizgideki gelişmeler, buna dair literatür ve bu gelişmelerden de yararlanarak giriştiğimiz, yeni bir Sünnet ve Hadis metodolojisi oluşturma yolundaki çabalarımız hakkında bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara 2002[6]); *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara 2000[2]); *Alternatif Hadis Metodolojisi* (kitâbiyât, Ankara 2003[2]).

disinin iradesine boyun eğilmesi gereken mutlak bir 'otorite' olarak yorumlanmıştır. Buna bağlı olarak şirk de, sadece Allah dışında birtakım putlara tapmak şeklindeki klasik yorumundan farklı olarak, değerler alanında Allah dışındaki otoritelere, Allah'ın iradesine aykırı olarak boyun eğmek şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda –mesela "Dine karşı din" (Şeriatî) ve "tarihsel İslam-kuralsal İslam" (Fazlur Rahman) gibi kavramsallaştırılmalara gidilmiştir.

İman kavramı, geleneksel iman-amel ayırımının aksine olarak, iman-amel birlikteliğini ve ikisi arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamak suretiyle, İslam toplumlarında etkin bir konuma getirilmeye çalışılmıştır ki, bu konuda en anlamlı entelektüel çaba Hasan Hanefî'nin, fetihler döneminin ürünü olan geleneksel imanı, pasif bir akide/inanç olmaktan çıkarıp, ezilen ve sömürülen Müslümanların muhtaç olduğu, dinamik ve devrimci bir yapıya kavuşturmak amacıyla kaleme aldığı *Mine'l-ʿaḳīde ila's-sevrā* (Akideden Devrim(ciliğ)e, Kahire 1988) adlı beş ciltlik dev eseridir.

'İbadet', sadece belli dinî merasimleri yerine getirmek şeklindeki yaygın anlayışın aksine, bunu da dışlamaksızın, beşer hayatının her alanında, İslami değerlere ve öğretiye tâbi olmak, yani her alanda Allah'a kul olmak şeklinde tanımlanmıştır.

Peygamber anlayışı, geçmişten tevarüs edilen 'mucizevi/insanüstü/kozmik peygamber' telakkisinin tam aksine olarak, Kur'an'ın da yaptığı gibi onun bir beşer olduğu sürekli vurgulanmış; keza Hz. Peygamber'in hata etmez ve günah işlemez olduğu şeklindeki bir 'ismet' anlayışı yerine, sadece vahyi tebliğ konusunda hatadan korunmuşluk anlamında bir 'ismet' anlayışı geliştirilmiştir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak, Hz. Peygamber'in mucizelerine dair rivayetler haklı olarak şüpheyle karşılanmış ve onun yegâne mucizesinin 'Kur'an' olduğu sürekli vurgulanmıştır.

Abduh'tan başlayarak, yeni bir İslam metafiziği/kelam oluşturulması için çaba sarf edilmiş (mesela Muhammed İkbal, İzmirli İsmail Hakkı, Daud Rahbar ve Hasan Hanefî bu alanda yazanlardan bazılarıdır); ancak, atılmış olan bu olumlu adımlara rağmen, henüz tekemmül etmiş sistemli bir metafizik/kelam ortaya konmuş değildir. Diğer yönden bu çabaların mümeyyiz vasfının Hz. Ömer, Hz. Âişe, Ebû Hanîfe, Amr b. Ubeyd gibi şahsiyetlerin ve daha sonra rey ehli (Hanefiler, Malikiler, Mutezile, Zeydiye ve bir ölçüde usûl-i fıkıh geleneği) tarafından savunulan İslami bir akılcılığın ve eleştirel aklın yeniden keşfi ve canlandırılması olduğunu da burada bilhassa zikretmek gerekir. Birçok araştırmacının Abduh'un çabalarını anlatmak için kullandığı "Mutezile benzeri bir akılcılığı Sünnilik içerisinde canlandırmak" şeklindeki nitelendirme YİD için tamamen geçerli bir tespittir. (Mamafih Zeydiyede ve Şianın 'Usûlî' ekolünde eleştirel akılcılığın geçmişte olduğu gibi bugün de hâlâ canlı olduğunu, asıl problemin daha ziyade Sünni bünyeyle ilgili olduğunu burada hatırlatmakta yarar vardır.) Yine bu anlayışın bir uzantısı olarak nakilcilik yerine yaratıcı düşüncenin önemi ve gereği vurgulanmıştır ki, bu konuda da Hasan Hanefî'nin *Mine'n-naḳl ilā'l-ibdāʿ* (Kahire 2000-2002) adlı dokuz ciltlik diğer bir dev eserini örnek verebiliriz.

YİD'nin benimsediği epistemolojik/metodolojik çizginin, ortaya koyduğu çözümler itibarıyla en verimli olduğu alanların başında kuşkusuz fıkıh ve usûl-i fıkıh alanı gelmektedir. Zaten usûl-i fıkıh alanında yeni arayışlardan yukarıda bahsetmiş, bunların belli bir noktaya da geldiğine işaret etmiştik. Kelam alanında olduğu gibi, bu alandaki gelişmelerin de henüz tekemmül etmiş sistemli bir metodolojiye dönüştüğünü söylemek mümkün değil ise de, şu safhadaki gelişmelerin bile ne kadar önemli sonuçlar doğurabildiğini görmek son derece heyecan vericidir.

İşe konuyla ilgili en temel ve önemli kavramlardan olan 'Şeriat' meselesiyle başlayabiliriz. YİD bir yandan Şeriat'ın, her zaman ve mekânda uygulanabilecek bir hazır/paket program olduğu yönündeki yaygın naif anlayışı eleştirirken, öte yandan onun sabit/değiş(tirile)mez hükümler manzumesi olarak algılanmasına karşı çıkar. (Bu konuda bilhassa Roger Garaudy'nin eserlerini, özellikle de *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* (İstanbul 1995[3]) ve *Yaşayan İslâm* (İstanbul 1995) adlı eserlerine işaret etmemiz gerekir.) Bu sebeple de her zaman ve mekânda sürekli tecdidi ve ictihadı savunur. Bu anlayışın mantıki bir uzantısı olarak, klasik/geleneksel İslam hukukunda yerleşmiş olan pek çok hükmün nasıl değiştirilmesi gerektiğine dair müşahhas adımlar da atılmıştır. Örnek olarak siyaset/yönetim alanında egemen olan 'itaat kültürü' yerine, 'muhalefet kültürü'nün daha İslami olduğunu savunmuş, bundan hareketle 'şûrâ' prensibine ve onun tavsiye niteliğinde değil, bağlayıcı nitelikte olduğu hususuna vurgu yapmış, krallıklardan ve –ulema yönetimi anlamında– teokrasiden ziyade halkın iradesinin esas olduğu –mesela katılımcı veya hiç olmazsa temsili demokrasi gibi– modellerin daha İslam'a yakın olduğunu savunmuş, siyasi özgürlüklerin genişletilmesi gerektiğini kabul etmiş ve bunu, bir İslam toplumunda Marksist veya seküler liberal bir partinin kurulmasına da karşı çıkılmaması noktasına kadar getirmiştir.

Dünya siyaseti bağlamında bir yandan İslam Birliğini gerçekleştirmek gerektiği savunulmuş (Afgânî), bunun için İslam Ortak Pazarı ve İslam Dinarı gibi çeşitli modeller öngörülmüş;[25] öte yandan klasik/geleneksel İslam'ın dâru'l-İslâm-dâru'l-harb ayırımını sorgulamış ve uluslararası ilişkiler, dengeler, kurumlar, belgeler, ittifaklar ışığında bu ayırımın gözden geçirilerek, yeni bir İslami uluslararası ilişkiler kuramı geliştirme yolunda –mesela yukarıda işaret edilen Abdullâhî Ahmed en-Nâ'im ile Abdulhamid Ebû Suleymân'ın eserlerinde olduğu gibi– ciddi adımlar atılmıştır. Bu meyanda İslam birliği açısından 'ulus-devlet' anlayışı da –mesela İkbal tarafından[26]– ciddi olarak eleştirilmiştir.

Hem siyaset/yönetim, hem de İslam toplumlarının yapısı açısından önemli bir konu olan ve modernite karşısında İslam'ın yumuşak karnı olduğu söylenen "Müslüman kadının statüsü" yoğun bir şekilde tartışılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Kadın-erkek eşitsizliği İslam'ın emri olmayıp, tamamen tarihsel şartların ürünüdür. Dolayısıyla, hem siyaset, ekonomi, yönetim, eğitim, çalışma

[25] Ahmet Bin Bellâ, *Konuşmalar*, Akabe Yayınları, İstanbul 1986, s. 282.
[26] Bkz. John L. Esposito, *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, İstanbul 1989, s. 206-207.

dünyası, sanat ve kültür alanlarında, hem adalet/hukuk önünde, hem de Allah önünde kadın-erkek eşitliğini savunmak İslam'a aykırı değildir. Buna bağlı olarak, kadın –klasik/geleneksel yaklaşımın tam tersine– toplumsal hayatın her alanında faaliyet gösterebilir, hâkim ve yönetici olabilir, milletvekili, bakanlık, başbakanlık ve devlet başkanlığı görevlerini üstlenebilir. Kadını aşağılar mahiyetteki –onun uğursuzluğu, aklının ve dininin eksik olduğu, Âdem'in eğe kemiğinden yaratıldığı ve bu sebeple kaburga kemiği gibi eğri olduğu, kadınlara okuma-yazma öğretilmemesi gerektiği, kadına danışıp dediğinin aksini yapmak gerektiği vb.– hadis rivayetlerinin Hz. Peygamber'e ait olamayacağının bilimsel olarak ortaya konulduğu araştırmaları da gerçekleştiren YİD, kadın-erkek ilişkilerine dair –tesettür, cinselliğin teşhirinden kaçınmak, kadını sadece bir cinsel obje olarak görmemek, İslam'ın ahlaki ilkelerine titizlikle riayet etmek gibi– kesin İslami prensiplere bağlı kalmak kaydıyla toplumsal alanın her alanında var olabileceği sonucuna ulaşmıştır.

Yenilikçi İslam'ın bir diğer katkısı da, gerek 'kadın hakları', gerekse genel olarak 'insan hakları' konusunda, tepkisel ve soğuk bir tavır sergileyen geleneksel/klasik çizgideki muhafazakârlara mukabil, müspet bir tavır takınması ve bu alanlardaki küresel gelişmeleri takip ederek, İslami bir bakış açısı oluşturmaya çalışması da son derece önemli adımlar olarak değerlendirilmelidir.

Modern öğretiden çok önceleri Kur'an'ın temellerini attığı, ancak Müslümanların modern dönemde geliştirmeyi ihmal ettikleri en temel insan haklarından olan 'inanç ve düşünce özgürlüğü' ilkesine taban tabana zıt bir şekilde, 'irtidat'ın dinî ve hukuki bir suç olarak kabul edildiği klasik fıkhın tam tersine, meseleyi sadece dinî açıdan ele alan ve onu hukuki bir suç olmaktan çıkaran, bunu da 'irtidat' cezasının dayanaklarını oluşturan hadis rivayetlerini eleştiriye tâbi tutup, bu konuda delil olamayacak durumda olduklarını göstererek gerçekleştiren yenilikçi İslam'ın bu katkısı da İslam hukukunda bir devrim niteliğindedir.

Ekonomi ve çalışma dünyasına ilişkin olarak, sosyalist ve kapitalist kalkınma modellerine alternatif İslami model arayışları (*İslam Ekonomisi*, *İslam Sosyalizmi*, *İslam ve Kapitalizm*, *İslam'ın Ekonomik Strüktürü* gibi başlıklar altında yazılmış olan eserlere bakılabilir.), işçi-işveren ilişkilerini modern bir bağlamda ele alarak sendikacılığı, meslek kuruluşları şeklindeki örgütlenmeleri, grev ve boykot hakkını İslami perspektiften ele alan çalışmalar, tüketmek için üretme felsefesine ve tüketim çılgınlığına karşı eleştiriler, hem gündelik hayatın her alanında, hem de küresel ölçekte, başta tabii kaynaklar olmak üzere her alandaki her türlü israf ve talanının İslam'a aykırılığının ilanı (Bu konularda da yine Roger Garaudy'nin yukarıda işaret edilen iki eserine bakılabilir.), zekât müessesini ekonomik kalkınma ve fakirlikle mücadele programlarına entegre etme çabaları, İslami finans ve bankacılık denemeleri, organ naklinin İslam'a –ilke olarak– uygunluğu, tasvir/suret (resim) ve müzik konusundaki klasik ulemanın katı tavrına mukabil, Hz. Peygamber'e izafe edilen resim yasağının tarihsel şartların ürünü ve o zaman için gerekli olduğu, ancak bugün bu yasağın gerekçesinin ortadan kalktığı, bu sebeple gerek günlük hayatta kulla-

nılan fotoğraf, film, video vb. şeklindeki resimlerin, gerekse resim sanatında insana yer vermenin bugün artık yasak olmaktan çıkarılması gerektiği, müzik yasağının ise kesin ve açık şer'î delillerden yoksun olduğu, resim gibi müziğin de, İslami değerlere ters düşmedikçe mubahlar/cevaz alanında değerlendirilmesi gerektiği gibi, klasik/geleneksel fıkhın karşı çıktığı veya sükût ettiği konularda bizlere çok önemli katkılarda bulunmuştur.

Belki de YİD'nin İslam hukukuna en önemli katkılarından birini, Fazlur Rahman'ın, hukuk-ahlak arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmesi ve İslam hukukuna 'ahlak ilmi'nin dahil edilmesi gerektiği yönündeki teklifi[27] oluşturmaktadır ki, kanaatimizce bu, klasik İslam hukukundaki pek çok hususun köklü bir biçimde gözden geçirilmesi sonucunu doğurabilecek nitelikte cevherî/özsel bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Hiç kuşkusuz bu listeyi daha da uzatmak mümkündür. Ancak, amacımız bu konuyu tamamen tüketmek değil, sadece bir fikir vermek olduğundan, daha fazlası için YİD çizgisindeki literatüre yönelmek gerektiği kuşkusuzdur.

Elbette YİD'nin katkıları bunlarla da sınırlı değildir. Siyer-mağazi (Hz. Peygamber'in biyografisi), İslam tarihi ve tarihçiliği, felsefe ve tasavvuf gibi alanlarda da, orijinal katkı, eleştiri ve değerlendirmeleri söz konusudur. Ancak bizim şahsi kanaatimize göre bunlar, henüz gündem oluşturacak durumda olmayan ve yukarıdakilere nispetle daha uzun bir gelişim süreci içerisinde tekamülünü tamamlayacak olan alanlardır. Bu bakımdan şimdilik, YİD'nin bu alanları da ihmal etmediğini ve çalışmaların sürdüğünü[28] okuyucularımızın bilgisine sunmakla yetiniyoruz.

Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi, Risk mi?

Buraya kadar YİD'nin müspet yönlerine işaret ettiğimiz, eksikliklerine veya yapılan eleştirilere ise işaret etmediğimiz, okuyucularımızın dikkatinden kaçmamıştır. Bunun sebebi ise, çağdaş İslam düşüncesindeki yenilikçi çabaların eleştirel bir değerlendirmesinin, İslam ve Çağdaşlık adlı eserinde Fazlur Rahman tarafından gerçekleştirilmiş olmasındandır. Bu eleştiriler konusunda Fazlur Rahman ile büyük ölçüde hemfikir olduğumuzdan, sadece onun bu eserini okuyucularımızın dikkatine sunmamın yeterli olabileceğini düşünüyoruz. Mamafih onun bu konudaki eleştirilerine eklenmesi gereken bazı hususlara da işaret etmeden geçmemek gerekir.

[27] Bkz. Fazlur Rahman, *age.*, s. 222-225.

[28] Mesela Hasan Hanefî'nin tasavvuf alanında bir tecdid/yenilik gerçekleştirmek üzere *Mine'l-fenâ ilâ'l-baḳâ'* (Fenâdan Bekâya) adlı projesi dahilinde bir eser üzerinde çalışmakta olduğunu; projenin isminden de anlaşıldığı gibi, İslam dünyasının egemen/fatih olduğu dönemlerde geliştirilmiş olan klasik tasavvufun 'fenâ'yı hedef alan yaklaşımı yerine, bugünün şartlarında hayatta kalma mücadelesi veren İslam dünyasının durumunu göz önüne alarak, yeryüzünde var olmayı ve ayakta kalmayı, yani 'bekâ'yı hedef alan bir tasavvuf anlayışı geliştirmeyi amaçladığını okuyucularımıza hatırlatmak istiyoruz.

YİD'nin günümüzde karşı karşıya bulunduğu en önemli risk, kanaatimizce, yenilikçi görünen, ancak İslam dünyasının geleceğini değil, kendi çıkarlarını düşünen bazı kişilerin, çevrelerin veya sivil-resmî kurumların, YİD'nin amaçlarına taban tabana zıt ve ona darbe niteliğindeki yaklaşımlarıdır. Bunları teşhis etmenin en kolay yolu ise, iddia edilen yenilikçiliğin kimin işine yaradığına –kendi şahsi veya grup çıkarlarına mı, Batı'nın sömürgeci amaçlarına mı, yoksa İslam dünyasının ve Müslümanların çıkarına mı olduğuna– bakmaktır. Bu noktada özellikle, masum insanların topraklarını işgal edip yağmalayarak, onlara işkence edip katlederek özgürleştirdiğini (!) iddia edenlerin –ister daraltılmış ister genişletilmiş şekliyle olsun– Büyük Ortadoğu Projesi (BOP) veya İnsiyatifi (BOİ) doğrultusunda, ağızlarından "İslam ve Demokrasi", "İslam ve Özgürlük", "İslam ve Kadın Hakları", "İslam ve İnsan Hakları", "İslam ve Küreselleşme" gibi sloganları düşürmediklerine bakılırsa, amaçlarının bunları kullanarak İslam dünyasına yönelik sömürgeci amaçlarını gerçekleştirmek olduğunu tahmin etmek hiç de zor değildir. Bu bakımdan her yenilikçi yaklaşımın, görünürde İslam adına sunulsa da, gerçekte 'İslami' olmayabileceğini sürekli akılda tutmak gerekir. Benzer şekilde günümüzde, Batı'da eğitim almış ve Batı'nın çıkar ve amaçlarına –genellikle Batı'da, bazen de İslam dünyasında– hizmet etmekte beis görmeyen çeşitli İslam ülkelerinin çocuklarının bulunduğunu ve bunların da çoğunun YİD'nin tezlerine benzer tezler ortaya attıklarını, ancak –yine tekrar edelim ki– amaçlarının aslâ İslam dünyasının geleceği için çalışmak olmadığını da bilmekte yarar vardır.

Mamafih bu yönlendirilme, hatta istismar edilme riskinin sadece YDİ ile sınırlı olmadığını, bilakis gelenekselci/muhafazakâr çevrelerin de bu risk ile hem de daha fazla karşı karşıya bulunduklarını unutmamak gerekir. Nitekim BOP veya BOİ çerçevesinde, İslam ülkelerindeki geleneksel/muhafazakâr kesimlerin ve kurumların, özellikle de tarikatların ve cemaatlerin desteklenmesi gerektiği birtakım resmî ağızlardan açıkça ilan edilmiş olup, fiilen de gerek Batı'daki birtakım tarikatların, gerek ülkemizde Bush'tan ve Blair'den ya da Şaron'dan değil de 'Bin Ladin'den en çok nefret ettiğini söylemekte beis görmeyenlerin, isteyerek veya istemeyerek, bilerek veya bilmeyerek, bu proje dahilinde gerçekleşen davete icabet ettikleri artık herkes tarafından bilinmektedir. YİD'nin çarpıtılma, kullanılma ve istismar edilme riski, diğer düşünce akımlarından farklı olmadığına göre, yazının başlığındaki soruyu burada tekrar sorup cevaplandırabiliriz: Yenilikçi İslam düşüncesi ümit mi risk mi? Bizce bu sorunun cevabı şudur: Her şeye rağmen, İslam dünyasının geleceği açısından yenilikçi İslam düşüncesi en güçlü ümit kaynağını oluşturmaktadır; elbette İslam dünyasının bu sese kulak vermesi şartıyla!

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 71-94

Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış

MUSTAFA ÖZTÜRK
YRD.DOÇ.DR., ÇUKUROVA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu yazı, son iki yüzyılı kapsayan modern dönemdeki Kur'an yorumlarının genel bir tahlil ve tenkidini içermektedir. Yazının başlangıç kısmında çağdaşlık kavramının ne anlama geldiği, İslam dünyasında nasıl algılandığı gibi konular üzerinde durulmuş ve bu dolayımda çağdaşlığın nasıl algılanması gerektiğine dair bir öneride bulunulmuştur. Daha sonraki kısımlarda ise Hint alt kıtası, Mısır ve Türkiye baz alınarak bu üç ayrı coğrafyadaki Kur'an ve tefsir çalışmalarının en belirgin özellikleri tahlil edilmiştir. Bir makalede iki yüzyıllık bir dönemin tüm birikimini tahlil etmek mümkün olmadığı için, daha ziyade ekolleşmiş veya özgün düşünceleriyle kendisinden sonraki kuşaklar üzerinde iz bırakmış şahsiyetlerden bahsedilmiştir. Sözgelişi, Hint alt kıtası bağlamında yalnızca Seyyid Ahmed Han, Ehl-i Kur'an (Kur'âniyyûn) ve Fazlur Rahman'dan söz edilmiştir. Bu arada Hint alt kıtasında yetişmedikleri hâlde Garaudy ve İsmail R. Fârukî'ye de atıfta bulunularak belli bir düşünce çizgisinin farklı muhitlerdeki ifade biçimlerine işaret edilmek istenmiştir. Buna mukabil, Türkiye'de muayyen bir ekolden söz etmek yerine kayda değer görülen çalışmalar ana hatlarıyla değerlendirilmiştir.

anahtar kelimeler
Çağdaş, Çağdaşlık, Gelenekselcilik, Yenilikçilik.

Çağdaş ya da İngilizcedeki muadiliyle 'modern' sözcüğü, değerden yalıtık kullanımında eşzamanlılığa delalet eder. Ancak, modernlik ve modernite, telif hakkı Batı'ya ait bir kavram ve fenomen olduğu için, ideolojik bir zaman tasavvurunu içerir. Buna göre ötekiler ya da periferidekiler, kendisiyle aynı ilerleme düzeyini tutturamayan ve/veya aynı zaman koordinatında buluşamayan, yani çağdaş olmayan[lar] diye tanımlanır. Diğer bir deyişle, Batı 'öteki'yle farkını zamansal mesafe olarak kurgular ve Batılı olmayanlara çağdaş ya da kendisiyle eşzamanlı olma hakkı tanımaz.[1] Bu yüzden çağdaşlık ve çağdaşlaşmaya ilişkin

[1] Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, İstanbul 2002, s. 166-167.

yerli tarifler de ideolojik bir mesaj yüklü olup, özellikle Türk modernleşmesi bağlamındaki kullanımı, Batılı ve medeni olmak gibi bir anlam taşır. Yani modernleşmeyi merkezden üretemeyen toplumların kavram dünyasında çağdaşlık hâlden ziyade istikbale işaret eder. Çünkü Batı ile kıyaslandığında bu toplumların yeni zamanlara intibak sürecinde en az bir asırlık gecikmişlikleri vardır.

Bu gecikmişlik, bilhassa Müslüman toplumlardaki genel hâleti ruhiyeyi tiksinti, hayranlık, haset ve hasret gibi karmaşık duygularla muallel kılmıştır. Nitekim son devirde yetişen Seyyid Kutub (ö. 1966) ve Mevdûdî (ö. 1979) gibi Müslüman düşünürlerin telkinleriyle vird-i zebanımız hâline gelen, "Batı ahlaken tefessüh etti; işte gitti gidiyor..." gibi söylemler,[2] haddizatında tiksintiyle memzuc bir hasedi, Kemalist retorikteki "muasır medeniyet seviyesine erişmek" ideali ise Batı modernleşmesine duyulan hayranlık ve hasreti ifade etmektedir.

Daryush Shayegan, tarihte tatile çıktıkları için değişim karnavalına iştirak edememiş uygarlıklardaki zihin çarpıklığına dair şöyle der: "Batı etkisi ve Batı'nın temeli olan modernlik, kâh İslami toplumlarda acısı çekilen tüm toplumsal eşitsizlikleri ve ahlaksal çöküntüleri mucizevi şekilde çözmesi beklenen köken mitolojisine doğru bir gerilemeye, kâh gitgide daha tehlikelileşen maceralara doğru kaçışa, bazen de yeni zamanların meydan okumasına cevap vermenin koşulsuz reddedilişine neden olarak günümüz İslam dünyasında birçok direniş çevresi yaratmaktadır."[3]

Shayegan'a göre Müslüman toplumlardaki bu rahatsızlığın kaynağı modernliğin sindirilememiş olmasıdır. Çünkü biz Müslümanların dünyasında modernlik, olduğu hâliyle, yani kendine özgü felsefi kapsamı içinde nesnel olarak hesaba katılmamış; aksine geleneklerimizde, yaşama ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılarak değerlendirilmiştir. Bundan dolayı ilişkilerin başından beri modernliğe karşı her yargı ahlaki bir değerlendirmeye bürünmüştür. İslam dünyası Batı'nın maddi gücüyle ilk karşılaştığında, tarihteki gecikmesini ve kendisini Avrupa'dan ayıran uçurumu büyük bir şaşkınlıkla fark ettiği zaman, bu gücü önce övgüyle karşılamış; Batı etkisine kapanıp en uçuk fantazmları diriltmeye başladığındaysa uğursuz olarak değerlendirmiştir. İlk tepki alabildiğince coşkulu olmuş, ikincisi ise saplantılı bir reddedişin histerili dilini benimsemiştir.[4]

Genellikle Batı toplumlarındaki maddi gelişme seviyesiyle anlamdaş kılınan modernlik/modernite kavramının entelektüel Müslümanlarca kullanımı oldukça yeni sayılır. Ali Bulaç'a göre Müslümanların bu kavramla tanışmalarına bir ölçüde merhum Fazlur Rahman (ö. 1988) vesile olmuştur. Zira Fazlur Rahman *Islam and Modernity* (İslam ve Çağdaşlık) adlı eserinde modernliği İslam eği-

[2] Bu söyleme delil ittihaz edilen bilgi malzemesi için bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan ve dğr., İstanbul 1991, II. 428-436.

[3] Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 1993, s. 10.

[4] Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 10-11.

tim tarihinde fikrî bir geleneğin değişimi olarak ele almıştır. Bu eserde sözü edilen modernlik, Bulaç'ın yorumuna göre verili bir dünyanın gelişme düzeyine karşılık gelir. Dolayısıyla burada efrâdını câmî bir tanımlama değil, indirgeme söz konusudur. Bu indirgemeci yaklaşım modern sosyoloji tarafından da teyit edilmiştir. Sözgelimi, Hilmi Ziya Ülken 'modern' ile 'çağdaş' kavramlarını özdeş kabul etmiştir.[5]

Bu özdeşliğe göre çağdaşlaşmanın en kestirme tarifi, Batı gibi olmak ve/veya Batı'nın standartlarını yakalamaktır. Ancak, Fazlur Rahman'ın terminolojisinde çağdaşlığın Batı muhipliği anlamına geldiği söylenemez. Çünkü o, moderniteyi (çağdaşlık) tarihin son iki yüzyılında hiçbir inisiyatif gösterememiş Müslümanlar için hem bir fırsat, hem de etkin bir mukabelede bulunulması gereken bir realite olarak görmüştür.[6] Daha açıkçası, Fazlur Rahman'ın modernite tasavvuru koşulsuz şekilde Batı'ya endeksli bir çağdaşlaşmanın cevazına değil, toplumsal değişmenin yadsınamaz bir gerçek olduğuna ve bu gerçeği tam olarak algılayamayan İslam dünyasında bir yenilenme ya da değişmenin lüzumuna işaret eder.[7]

Filvaki, İslam dünyasındaki geleneksel paradigmanın değişmesi elzem gözüküyor. Çünkü her mağlubiyetin ardından dilimize pelesenk ettiğimiz altın devir edebiyatı artık hiç kimseyi teselli etmiyor. Medeniyetin bina ile zinadan ibaret olduğu söylemi de pek inandırıcı gözükmüyor. Batı'nın ahlaken tefessüh edip can çekiştiği yolundaki iddialar ise, çok kere temenniden öte bir mânâ ifade etmiyor.[8] Kaldı ki Batı karşısında milletçe övünebileceğimiz ahlaki bir faikıyatımız de yok. Bugün Türk toplumunu ortalama bir Batı toplumuyla karşılaştırdığımızda, Türkiye'de gözle görülür bir ahlaki boşluğun, özellikle de siyaset, ticaret ve iş ahlakı gibi alanlarda endişe verici bir yozlaşmanın mevcudiyetini fark etmek için ilim-irfan sahibi olmak gerekmiyor. Dinî-ahlaki normlar aile, ailevi ilişkiler ve eğitim gibi alanlarda hâlen belli ölçüde etkili olmakla birlikte siyaset, ekonomi ve ticaret söz konusu olduğunda iyimser düşünebilmek epeyce zor gözüküyor.

Ahlak meselesini rafa kaldırıp salt ilerleme, gelişme ve kalkınma gibi maddi parametreler baz alındığında da, Batı karşısında söyleyecek hiçbir sözümüz yok. Çünkü bugün sırtından hiç inmediğimiz otomobilden hoşaf soğuttuğumuz buzdolabına, sokaktaki simitçi çocuğun eline kadar düşen cep telefonundan bu satırların yazıldığı bilgisayara değin gündelik hayatımızın ayrılmaz bir parçası hâline gelen teknolojik aygıtların hemen tamamı Batı'nın mahsulüdür. Dahası da var: Batı 'kendi insanı'na insanca yaşama imkânı sunmuştur; yine kendi insanı için te-

[5] Ali Bulaç, "Modern Dünya ile Çatışma ve Uyumdan Modernite'yi Aşmaya", *Bilgi ve Hikmet*, (Güz-1994), sayı: 8, s. 4.

[6] Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, s. 35-38.

[7] Bkz. Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara 2000, s. 35-60, 61-89.

[8] Ahmet Turan Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, İstanbul 1999, s. 173.

mel hak ve hürriyetleri maksimize etmiştir; hatta medeniyeti tek dişi kalmış bir canavar olarak gören birçok Müslüman gencin öz yurdundan cüda olmasına yol açan hak mağduriyetlerini gidermek ümidiyle başvurulan bir adalet mercii hâline gelmiştir. Batı'nın 'öteki'ne adaleti nasıl dağıttığı kuşkusuz tartışılabilir; ama temsil ettiği medeniyetin zina ile binadan ibaret olmadığı da gayet açıktır.

Batı'nın kolonyalizm, militarizm, sekülarizm, kültürel tahakküm ve hegemonyacılık gibi çok çirkin görünümleri de var kuşkusuz. Bilhassa bize dönük çehresinde daha bir belirginleşen bu görünümlere hâlen de tanık olduğumuz Batı'nın modernizmi Aydınlanma felsefesinin ürünüdür. 19. yüzyıl Avrupa ve Amerika'sını derinden etkileyen Aydınlanma yolunun taşları ise Francis Bacon (ö. 1626), Rene Descartes (ö. 1650), Isaac Newton (ö. 1727) ve Immanuel Kant (ö. 1804) gibi şahsiyetlerce döşenmiştir. Evet, tarihteki vakıa budur. Ancak bugün Müslümanlara düşen görev, vakıayı tasvir veya takbih etmek değil, varlığını şimdinin dünyasında etkin kılmak olmalıdır. Bu süreçte mukabelede bulunacağımız çağdaşlığı üreten Batı'yı bir de öteki tarafından incelemekte fayda vardır. Çünkü Batı, pozitivist düşünceyi muştulayan Bacon'un karınca-örümcek benzetmesinden, modern düşüncenin gerçek mimarı kabul edilen Descartes'in *cogito*sundan, Newton biliminden veyahut Kant'ın skolastik metafiziğe eleştirisinden ibaret bir medeniyet değildir.

Bu sözler Batı muhipliğine değil, durum tespitine hamledilmelidir. Çünkü "içinde yaşadığımız dünyanın sahip olduğu biçim, adına medeniyet de desek, kültür de desek yahut hiçbir ad vermesek de Batı'nın damgasını taşıyor. Bütün iklim kuşaklarında gerek iktisadi ilişkiler yoluyla gerekse son derece gelişkin ve yaygın haberleşme araçlarının etkisiyle insanlık Batı medeniyetini merkez kabul eden bir anafor içindedir."[9] Diğer taraftan Batı teknolojik gelişme, özgürlük ve bilhassa demokrasiyi hazmetme gibi müteaddit veçheleriyle maalesef bizden çağdaştır; dolayısıyla biz Müslümanların en azından bu kalemlerde çağdaşlaşma gibi bir sorunumuzun bulunduğu aşikârdır.

Batı dünyası standart koymadığı zamanlarda elbette kimsenin çağdaşlaşma gibi bir sorunu yoktu. Hatta bütün dünyayı *dâru'l-harb* ve *dâru'l-islâm* diye ikiye taksim ettiğimiz zamanlarda seyyahımız Frenk konserleri hakkında, "hepsi bir ağızdan çığrıştılar, bir türlü ahenk eyleyemediler" diyerek dalgasını geçerdi. Batı menşeli mallar iç pazarlarımızı tehdit etmediği günlerde Batı bizim için ehl-i küfürden bir fırka idi. Hatta Batı bile değil, belki sadece Nemçeli, Flemenk, Maltalı, Cenevizli ve Lehli idi. O günlerde dünya standartlarıyla entegrasyon endişemiz de yoktu; zira çağdaşlaşma 'challenge'ını burnumuza dayayacak ve dilediği zaman müeyyide uygulamaya kalkışacak bir egemen güç merkezi mevcut değildi.[10]

Ne var ki o devirler artık mazide kaldı. Çünkü düvel-i muazzama tarihteki zayıf bir ânımızda, yani Çar I. Nikola'nın gözünde 'hasta adam' durumuna düş-

[9] İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, İstanbul 1988, s. 110.
[10] Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, s. 155, 169.

tüğümüz bir zamanda bizi yakalayarak mağlup etti. Kuşkusuz bu salt siyasi bir mağlubiyet değildi. Çünkü insan ve toplum hayatında salt siyasi bir alan olmadığından salt siyasi bir zafer ve hezimetten de söz edilemez. Bu yüzden bizim mağlubiyetimiz hem siyasi, hem de kültürel, ekonomik ve psikolojik bir mağlubiyetti.[11]

II

İslam âleminin çağdaşlık hikâyesi, dünyanın çehresine bir başka görünüm kazandıran gelişmelerin yaşandığı 19. yüzyılda başlar. Ancak, bu hikâye âniden değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş meydanlarında yediği üç büyük darbeyi müteakiben ortaya çıkmıştır. Bernard Lewis'e göre bu üç darbeden ilki, Osmanlıların 1774'te Rusya'ya yenilmesi ve bu yenilginin Ruslara siyasi, ticari ve toprakla ilgili muazzam avantajlar sağlayan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla perçinlenmesidir. İkinci darbe 1783'te Kırım'ın Ruslar tarafından ilhak edilmesidir; ki böylece ilk kez nüfusunu Müslümanların oluşturduğu eski bir İslam toprağı terk edilmiş ve bu olay Müslümanların onurunu çok incitmiştir. Üçüncü ve en büyük darbe ise 1798'de Napolyon Bonaparte'in Mısır'ı işgal etmesidir. Kısa sürede gerçekleşen bu işgal, bir taraftan Osmanlıların otoritesiyle korunan Arap topraklarının hem stratejik önemini hem de askerî zayıflığını göstermiş, bir taraftan da Fransız Devrimi'ne ait seküler fikirlerin İslam'ın harîm-i ismetine nüfuz etmesine yol açmıştır. Diğer bir deyişle, Batı'da Kilise'nin dişleri çekildikten sonra üretilen efkâr-ı cedîde, kendi dünyası ile İslam dünyası arasındaki engeli aşarak Müslümanların düşünce ve eylemleri üzerindeki ilk derin etkisini icra etmiştir.[12] Bu üç büyük darbeye ilaveten 1857'de Hindu-Müslüman işbirliğiyle tertip edilen 'Sipahi Ayaklanması'nın –maalesef– ayakların kırılmasıyla sona ermesinin ardından İngilizlerin Hindistan'da mutlak hakimiyet kurması da Batı'nın şiddetli sadmelerinden biri olarak tarihe geçmiştir.

Bu tarihlerde Müslümanların karşısına çıkan Batı, A. Turan Alkan'ın çok güzel benzetmesiyle, semiz bir eşeğin sırtına kurulmuş sıska keşiş Pierre Lermite ile ardında sürüklediği yarı sivil hacı adayları değil, bir elinde bilim ve teknolojinin son ürünlerini, öteki elinde de 'hukuk-ı düvel'i sunarken, kimi zaman gündelik hayatı bir sihirbaz marifetiyle kolaylaştırıveren bir dâhi, kimi zaman akıllı, becerikli, yakışıklı ve istikbalini kucaklamış bir genç görünümündeydi. Çehresi tamamen değişmiş Batı'nın bâtıla hizmet ettiği hâlde İslam milletlerine galebe çalması, buna karşılık Hakk'a secde eden Ümmet-i Muhammed'in zillet, meskenet ve fakr u zarurete duçar olması, dönemin Müslümanlarını derin hayret ve şaşkınlığa düşürdü. Bu şaşkınlık bir süre sonra, "İşleri dinimiz gibi sağlam, dinleri işimiz gibi çürük" şeklinde bir darbı mesele dönüştü.[13]

[11] Ömer Çelik, "İslam ve Modern Aklın Kullanımı", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 140.

[12] Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000, s. 55-56.

[13] Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, s. 155-156.

İslam âleminin tarihteki en düşkün dönemine tekabül eden 19. yüzyıldaki inhitat ve inkıraz çerçevesinde Batı'nın girdiği yerden bir daha çıkmaması, bâtıla hizmet etmesine rağmen muzafferiyetin hep onlarda kalması, Müslüman aydın ve ilim adamlarını geçmişten tevarüs edilen ilmî mirasın aktüel değeri üzerinde düşünmeye sevk etti. İslami ilimlerin 'ümmet'e dinamizm kazandıracak bir hüviyet kazanmaları için neler yapılabileceği noktasındaki imâl-i fikirler neticesinde söz konusu ilimlerin gerek muhteva gerekse metod itibarıyla ihtiyaca cevap vermediği, dolayısıyla bu alanda çok esaslı bir tecdit ve ıslah gerektiği yönünde hâkim bir kanaat oluştu. Bu kanaatin kuvveden fiile intikali ise tefsir, fıkıh ve bilhassa kelam sahasında vuku buldu.[14]

Kur'an ve tefsir araştırmalarına müteallik bir literatür taraması, rüzgârın ıslahattan yana estiği son iki yüzyıla damgasını vuran ilmî eserlerin hemen tamamıyla Hint alt kıtası ile Mısır'da ortaya çıktığını, buna mukabil dönemin Osmanlı Türkiye'sinde muhallet bir eser üretilmediğini gösterir. Bu durumu, hem Osmanlı'daki meraksızlık hasletiyle, hem de Batı'dan gelen sadmelerin en şiddetli biçimde bu iki coğrafyada hissedilmiş olmasıyla izah etmek mümkündür. Hint alt kıtasındaki Kur'an ve tefsir çalışmalarından söz açıldığında ise ilk olarak Seyyid Ahmed Han'ı (ö. 1898) zikretmek gerekir. Yaşadığı çevredeki Müslümanların bekâ ve salahını İngilizlere sadakatte gören ve bu siyasi tercihine koşut çabalarından ötürü İngiliz hükümetince 'Sir' unvanıyla taltif edilen Seyyid Ahmed Han, ilmî ve entelektüel faaliyetleri arasında Kur'an'ın tamamını içermeyen bir tefsirle bu alanda yeni bir metodoloji sunma iddiası taşıyan *Taḥrîr fî uṣûli't-tefsîr* adlı iki esere de imza atmıştır.

Bu son eserinde Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1762) *el-Fevzu'l-kebîr* adlı kitabına da atıflarda bulunan Ahmed Han, Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair temel görüşlerini on beş madde hâlinde sıralamıştır. Bunların bir kısmı, mesela Kur'an'ın tamamıyla Allah kelamı olduğu, her türlü ziyade ve noksandan masun kılındığı, muhtevasında gerçeğe aykırı hiçbir beyan bulunmadığı gibi görüşler malumu ilam kabilinden olmakla birlikte, vahiy ve Kur'an'ın nüzûl keyfiyetiyle ilgili düşünceler geleneksel Sünni telakkiden epeyce farklıdır. Zira ona göre vahiy, reel ve müstakil bir varlık olduğuna inanılan melek (Cebrail) vasıtasıyla değil, doğuştan sahip olunan meleke-i nübüvvet sayesinde Hz. Peygamber'in kalbine inzal ya da ilham edilmiştir.[15]

Belli ölçüde Fazlur Rahman'ın vahiy telakkisini de anıştıran bu görüşünden başka Ahmed Han'ın Kur'an yorumlarındaki en temel vurgu tabiat kanununa (kânûn-ı fıtrât) müteallikti. Ahmed Han'a göre Allah evrene ezelden beri değişmeyen bir fıtrat kanunu koymuştur. Tabiat, âdet dışı hiçbir müdahaleye imkân tanımayan ve tamamen sebep-sonuç dairesinde işleyen kapalı bir sistemdir. Öte yandan Allah'ın biri kavlî, diğeri fiilî olmak üzere iki sözü vardır. Tabiat kanunları Al-

[14] M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 45-46.

[15] Bkz. İsmail Albayrak, *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 65-66.

lah'ın fiilî sözüdür. O'nun hiçbir söz ve yasasında tebdil vuku bulmadığına göre, Kur'an'da da ezelden beri değişmeyen tabiat kanununa muhalif hiçbir beyan yoktur. Dolayısıyla, İslam ulemasının 'mucize' diye kavramlaştırdığı hâdiselerden söz eden Kur'an pasajları aslında bilindik doğa olaylarına işaret etmektedir.

Bizce Ahmed Han'ın on beş maddelik tefsir kaideleri arasında yeni sayılabilecek tek görüşü budur. Gerçi o, "Allah'ın kelamını şairin not defterine dönüştürmek" şeklinde nitelendirdiği klasik nesh anlayışına da itiraz etmiştir. Ancak bu itiraz, asırlar öncesinde Mutezili müfessir Ebû Muslim el-İsfahânî (ö. 322/934) tarafından da etraflı bir şekilde vazedilmiştir. Tabiat kanununun değişmezliği prensibine merbut görüşlere gelince, Ahmed Han'ın bu konuyla ilgili görüşleri özgün bir hüviyete sahip olmaktan öte, dönemin Batı dünyasında hüküm süren rasyonalist ve natüralist felsefeden mülhemdir. Dolayısıyla Ahmed Han burada 'yeni' ya da 'özgün' bir usûl vazetmekten ziyade, bir ölçüde İbn Sînâ (ö. 428/1067) ve İbn Ruşd (ö. 595/1198) gibi ortaçağ İslam filozoflarının mucize konusundaki radikal görüşlerini de ihya edici bir yaklaşımla Kur'an'ı rasyonalist ve natüralist bakış açısıyla yorumlamayı teklif etmektedir.

Ahmed Han bu teklifini sunarken Kur'an'ın tabiat kanununa ve dolayısıyla bilimsel bilgiye ters düşen hiçbir beyan içermediği noktasında ısrar eder. Yine bu bağlamda, Allah'ın kendi koyduğu kanunu ihlal etmesi anlamına gelen mucizenin hem imkânını reddeder hem de faydasız ve anlamsız oluşunun altını çizer. Kur'an'da geçmiş peygamberlere atfedilen olağanüstü işlerle ilgili pasajları, geleneksel mucize telakkisine uygun şekilde anlayıp yorumlamak yerine Arap dilinin mecaz, temsil, teşbih gibi zengin imkânları dahilinde alternatif bir izah tarzı üretmenin pekâlâ mümkün olabileceğini söyler. Bu çerçevede, söz konusu pasajlardaki irrasyonel anlatıları kimi zaman Arap dilinin imkân ve sınırlarını zorlama pahasına rasyonelleştirmeyi dener. Mesela Hz. Yûnus'un büyük bir balık tarafından yutulmasından söz eden ayetle (37. Sâffât, 142) ilgili olarak, Kur'an'da bu mânâyı doğrulayacak sarih bir ifadenin mevcut olmadığını, ayrıca ilgili ayette 'yutma' anlamına gelen *ibtele'a* fiilinin değil, 'ağzıyla yakalamak' mânâsındaki *ilteḳame* fiilinin kullanıldığını söyler. Böylece ayette anlatılan hâdiseyi makul bir çerçeveye oturttuğunu düşünür. Keza, Hz. Musa'nın asâ darbesiyle denizin ikiye yarılmasından söz eden ayeti (26. Şu'arâ', 63) med-cezir olayıyla açıklamayı makul görür.

"Kur'an'ın bilimle sorunu yoktur," fikrini açımlarken oldukça apolojetik (savunmacı) bir üslûp kullanan Ahmed Han, Âdem-İblis gibi diğer bazı kıssaların tefsirinde ise bir tür mitolojiden arındırma (demitolojizasyon) tekniğine başvurur. Yine anılan kıssa bağlamında melek ve şeytan gibi varlıkların aslında reel varlıklar değil, bir kuvve ve meleke olduklarını söyler. Cennet, cehennem gibi gaybi âlemle ilgili beyanları ise temsil, teşbih ve mecaza hamletmeyi yeğler. Buna karşılık, ahkâm ayetlerindeki talimatların tüm zamanlarda lafzen ve aynen tatbik edilebilecek bir keyfiyete sahip olduğu inancından olsa gerek, ilgili ayetlerin yorumunda, sözgelişi talak, çokeşlilik ve faiz gibi konularda yine

savunmacı bir üslûpla Kur'an ahkâmının çağdaş hukuk ve değerler sistemiyle örtüştüğünü ispatlamaya çalışır.[16]

Netice itibarıyla, Ahmed Han'ın özellikle Allah'ın sözü ile fiili arasındaki çelişmezlik prensibiyle bağlantılı fikirleri, hem gelenekten muazzam bir kopuşu ifade etmekte, hem de kendisine yöneltilen eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla meşruiyeti geçmişte arayan geleneksel paradigmayı ve dolayısıyla Sünnî yorum monopolculuğunu epeyce sarsmış gözükmektedir. Bu noktada Ahmed Han'ın İslam tefsir geleneğine hiçbir katkıda bulunmadığını söylemek haksızlık olur. Katkısının sunumunda ne kadar ilkeli davrandığı tartışmaya açık olmakla birlikte, gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki nesiller üzerinde belirgin bir iz bıraktığı kuşkusuzdur. Mesela, onun Âdem kıssasına ilişkin izah tarzının esas itibarıyla Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Muhammed İkbal (ö. 1938) tarafından da benimsendiğine tanık olunabilir. Keza Hz. Musa'nın denizi ikiye yarması, balığın Hz. Yûnus'u yutması, cin, melek, şeytan, cennet ve cehennem gibi konularla ilgili izahatına Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952), Muhammed Esed (ö. 1992) ve Süleyman Ateş'in meal-tefsirlerinde de rastlanabilir.

Hint alt kıtası bağlamında Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından 1902'de *Ehlu'ẕ-ẕikr ve'l-ḳur'ān* ismiyle kurumsallaştırılan Ehl-i Kur'an ekolünden de söz etmek gerekir. Esasen Seyyid Ahmed Han, Çırak Alî (ö. 1895) ve Seyyid Emîr Alî (ö. 1928) gibi modernistlerce temsil edilen düşüncenin biraz daha tekemmül etmiş biçiminden ibaret olan bu ekol, klasik *'ulūmu'l-ḳur'ān* edebiyatındaki bahisleri, Kur'an'ın doğru anlaşılmasına engel teşkil ettiği düşüncesinden yola çıkarak bütünüyle yok sayma yoluna gitmiştir. Çağdaş 'Kur'an İslamcılığı' söyleminin en güçlü teorisyenlerinden oluşan ekolün hareket noktası, isminden de anlaşılacağı gibi, Kur'an'ın her bakımdan şâfî ve kâfî bir kitap olduğu iddiasıdır. Bu iddia Müslümanlar için gerekli olan her bilginin nassen veya işareten Kur'an'da içerildiği, dolayısıyla sair bilgi kaynaklarının zaid olduğu fikrini içerir. Nebevi Sünneti de ihtiva eden rivayet malzemesinin en başından reddedilmesinin doğal sonucu olarak namaz vakitleri ve rekâtları da dahil olmak üzere her şey Kur'an'dan istinbat edilmiştir. Ancak, bunu başarabilmek için kimi zaman Kur'an metnine tasallut edilerek tahrifle eşdeğer yorumlar üretilmiştir. Mesela, "Her türlü övgü, gökleri ve yeri yoktan var eden; melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a mahsustur," mealindeki ayet (35. Fâtır, 1), "Ey gök ve yer ehli! Allah'ın rızasını kazanmak için beş vakit namazınızda Fâtiha'yı okuyun. O Allah ki sizi, altı rüknü [kıyam, kıraat, rükû vs.] bulunan namaza yöneltmek için melek elçilerini gönderir,"[17] şeklinde yorumlanabilmiştir.

[16] Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an ve tefsir anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 324-342; Albayrak, *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 43-81; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997; a. mlf., "Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri", *II. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 305-324.

[17] Hâdim Huseyn İlâhîbahş, *el-Ḳur'āniyyūn*, Tâif 1989, s. 367-368.

Hadis ve rivayet malzemesine rezerv koyma ve mucizenin imkânını reddetme hususunda Sir Ahmed Han'ın izinden giden Ehl-i Kur'an ekolünde, dinî değer ve kavramları 19. yüzyıl Avrupa akılcılığı ve koyu determinist tabiat felsefesinin verileriyle test eden, böylelikle İslam dünyasındaki çok boyutlu krizi özdeşleşme yoluyla aşmaya çalışan apolojetik, eklektik ve konformist bir anlayış egemen kılınmıştır. Bu arada, İslam dünyasındaki inhitat ve inkırazın faturası geleneğe kesilmiştir. Daha açıkçası, yaşadıkları dönemdeki olumsuzlukların tüm günahı İslam ilim ve kültür mirasına yüklendiği için, ibadetler dahi geleneksel formlarından soyutlanarak yeni bir kalıba sokulmaya çalışılmıştır.

Sünnet, en başından devre dışı bırakıldığı için, had-hudut tanımayan yorumdan en fazla nasibini alan dinî metin Kur'an olmuş ve bu bağlamda her şey Kur'an'da aranmıştır. Ancak, Kur'an'ın gerek kimi konularda mücmel bir kitap olması, gerekse rasyonalist paradigmayla örtüşmeyen birtakım beyanlar içermesi birtakım sıkıntılara yol açmıştır. Bu sıkıntıları bertaraf etmek için evvela lügatler kurcalanarak bahse konu olan kelimenin Kur'an terminolojisinde karşılığı bulunmayan ve fakat meşrulaştırılmak istenen görüşe uygun düşen sözlük anlamı esas alınmış; kimi zaman da, sözgelimi 'üç' kelimesinin zikredildiği bir ayet akşam namazının farzına delil gösterilebilmiştir. Özetle, 19. yüzyıl Müslümanlarını çepeçevre kuşatan taahhur badiresini aşma iddiasıyla ortaya çıkan bu ekol, sağlam temellere dayanan bir usûl ve/veya çözüm önerisi sunmak yerine, dinin taabbudî yönünü reforme etme ve bazı fıkhi tadilatlar yapma yoluna gitmiştir.[18]

III

Hint alt kıtasındaki çağdaş Kur'an yorumlarına Muhammed İkbal, Ebû'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958), Ferâhî (ö. 1930) ve Islâhî (ö. 1997) gibi şahsiyetler de önemli katkılarda bulunmakla birlikte, özellikle Fazlur Rahman *İslam ve Çağdaşlık* adlı eserinde önerdiği tefsir usûlüyle haklı bir şöhret kazanmıştır. 1919'da şimdiki Pakistan'da dünyaya gelen Fazlur Rahman'ın ana projesi, modern zamanlarda Müslüman kalarak çağdaşlaşmanın imkânını öngören bir yenilik ve yenileşme talebi olarak özetlenebilir. Bu konuda fikrî dürüstlük ve ödünsüzlüğü kendisine düstur edinen Fazlur Rahman, kendi döneminde yaşayan birçok İslam modernistini suskunluk, iki yüzlülük, geleneği istismar ve seküler Batıcılık gibi vasıflarla muttasıf bir ilkesiz yenilikçilikle suçlar.[19]

İlkesiz yenilikçilerin Müslümanlar karşısında ıslahatçı, Batı karşısında savunmacı bir tavır takınmalarının 'eklektisizm' neticesi verdiğine de dikkat çeken Fazlur Rahman, özellikle Kur'an'ın ahlaki bir rehberlik belgesi olarak okunması gerektiğinde ısrar eder. Ahlakı hukuka mukaddem kılmanın gerekliliğini savunan Fazlur Rahman'ın bizzat kendi ifadesiyle, "Kur'an her şeyden

[18] Ehl-i Kur'an ekolü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", *ÇÜİFD*, 3 (2003), sayı: 1, s. 167-200; İlâhîbahş, *el-Ḳur'āniyyūn*, s. 25 vd.; Bırışık, *Hind Alt Kıtası*, s. 318-395.

[19] Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, s. 44-81.

önce ne bir kanun kitabıdır ve ne de böyle bir amaç güder. O kendisini *hüden li'n-nâs* (insanların yol göstericisi) diye adlandırır ve insanlardan, koyduğu emirlere göre yaşamalarını ister. Fakat bu emirler umumiyet itibarıyla ve esas olarak hukuki olmayıp ahlakidir."[20] Bu itibarla, müfessirler ve fakihlerin Kur'an'daki muayyen emir ve yasakları son derece dikkate alıp kutsal kitabın ahlaki ilkelerine oldukça az önem vermeleri ve bu ahlaki ilkeleri emirden ziyade öğüt ya da tavsiye olarak telakki etmeleri, esef verici bir hatadır.[21]

Burada sözü edilen hata, formalizm ve literalizmdir. Kur'an'daki şer'î ahkâmın asırlar öncesindeki verili bir duruma cevap olarak vahyedildiği düşüncesinden hareketle, bugün aynen tatbik edilmesinin işe yarar bir sonuç vermeyeceğine inanan Fazlur Rahman, lafzın ardındaki maksadı kavramanın peşindedir. Bunun için de iki etaplı bir yöntem önerir. Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın birbirini izleyen iki ayrı süreç olduğu fikrini içeren bu yöntem, hem Kur'an'daki mesajın keyfî anlam belirlemelerinin tasallutundan korunmasını, hem de farklı tarihsel durumlara taşınabilir nitelikteki asli mesajın kavranabilmesini hedefler.[22]

Şöyle ki, ilk etapta bugünden Kur'an'ın vahyedildiği döneme gidilerek her ayet kendi tarihselliği içinde anlaşılır. Böylece ayetlerdeki tikel hüküm ve buyruktan vahyin tümel ilke, değer ve hedefleri de çıkarsanır (anlama süreci). İkinci etapta ise nüzûl döneminden modern zamana avdet edilerek Kur'an'ın temel gaye ve idealleri doğrultusunda 'şimdi'nin soru ve sorunlarına cevap üretilir (yorumlama ve tatbik süreci). Fazlur Rahman, bu ikinci etabın, yani Kur'an'daki temel hedef ve maksatların bugünkü tikel problemlere nasıl tatbik edileceğine ilişkin yorumların öznellik riskine açık olduğunu kabul etmekle birlikte, anlama etabında nesnelliğin imkânına inanır.[23]

Fazlur Rahman'ın önerdiği bu yöntem, aslında ictihadın işlerlik alanını maksimize etmeyi hedeflemektedir. Zira ictihad, İslam hukuk tarihinde genellikle nassın suskun kaldığı alanlarda işletilmiştir. Fazlur Rahman ise "kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun mânâsını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi hâlde tadil ederek değiştirme çabası"[24] olarak tanımladığı ictihadı, nassın konuştuğu yerlerde de işletmeyi önerir. Çünkü ona göre nasslarda bahsi geçmeyen yeni durum ve sorunların zuhur etmesi bir tarafa, Kur'an ve Sünnet ilgilendikleri her konuda son adımı atmış değildir. Bu yüzden, Kur'an ve Sünnet'in adımlarını Müslümanların atacakları yeni adımların izlemesi, yani 'Yaşayan Sünnet'in etkin kılınması gerekir.[25]

[20] Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 110.

[21] Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, s. 55. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Çiftçi, *Fazlur Rahman*, s. 225-249.

[22] Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 122.

[23] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 72-82.

[24] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 77.

[25] Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 121-124.

Netice itibarıyla, son dönem Kur'an yorumlarında en ciddi yöntem teklifi Fazlur Rahman'a aittir. Nitekim Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusuyla ilgili güncel tartışmaların merkezinde de hâlen onun iki etaplı anlama modeli yer almaktadır. Kuşkusuz, bu modelin yorumlama ve tatbik sürecini içeren ikinci etabında ulaşılacak sonuçların nesnellik oranı tartışılabilir; ancak, Fazlur Rahman'ın, "durum her ne olursa olsun, benim içtenlikle inandığım şey, biz Müslümanların, Kur'an'ın görüş ve gayelerini tarihin enkazı altından yeniden canlandırmayı kendimize ve tüm dünyaya borçlu olduğumuzdur,"[26] diyen samimi ve sancılı bir Müslüman olduğu aslâ unutulmamalıdır.

Fazlur Rahman'ın ahlak ve maksadı, hukuk ve lafza önceleyen Kur'an telakkisi, 1982'de Müslümanlığını ilan eden Roger Garaudy tarafından da aynen benimsenmiştir. Tıpkı Fazlur Rahman gibi Kur'an'ın bir ahlak rehberi olduğunu birçok kez tekrar eden Garaudy,[27] ilahi mesaja hayatiyet kazandırmanın ancak aşk –ki buna takva ahlakı da denilebilir– ve ictihad yoluyla mümkün olduğuna inanır. Bu bağlamda dinî veya siyasi bir anlayışı, geçmiş dönemlerde sahip olduğu kültürel ve kurumsal kalıpla özdeşleştirmek suretiyle mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve bunun kabullenilmesini dayatmak şeklinde tanımladığı entegrizmin çağdaş İslam dünyasında çok ciddi bir sorun olduğuna dikkat çeker.[28]

Kur'an'daki hükümlerin ne maksatla vazedildiğini belirlemenin imkânı konusunda da Fazlur Rahman gibi düşünen Garaudy, Müslümanlara şunu sorar: "Köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzi uygulaması için ne yapmalı? Bunu mümkün kılmak için köleliği geri mi getirmeliyiz? Sonra efendinin kölesini, 'savaş esirlerini' cariyesi olmaya zorlamasını kabul mü etmeliyiz? (33. Ahzâb, 52; 4. Nisâ', 25). Allah'a hoş görünmek için 'yol' bu mu? Yoksa Peygamber'in en yamanlarıyla mücadele ettiği, [ama kendi] zamanında hepsini ortadan kaldıramadığı İslam öncesi âdetlerini yaşatmak mı?"[29]

Sonuçta "Allah'a hoş gelen hayat", der Garaudy, ne şekilcilikte ne de merasimciliktedir. Kısaca, Kur'an her şeyden önce dinî-ahlaki bir mesajdır ve temel hedefi de iman, ihsan, takva, sıdk, merhamet gibi hasletlere sahip bir ahlak insanını inşâ etmektir. Dolayısıyla Kur'an'a sadakat, hırsızın elini kesmek veya kadına erkeğin miras payının yarısını vermekten öte, hayatın her ânını Allah'ın murakabe ettiği bilinciyle yaşamaktır.[30]

[26] Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, s. 12.

[27] Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp, İstanbul 1995, s. 93-94; a. mlf., *Yaşayan İslâm*, çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul 1995, s. 72; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995, s. 72.

[28] Garaudy, *Entegrizm*, s. 9-10.

[29] Garaudy, *Entegrizm*, s. 99.

[30] Garaudy, *Entegrizm*, s. 99-100, 103-104; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29, 47; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29; a. mlf., *Yaşayanlara Çağrı*, s. 230-231.

Burada münasebet düşmüşken Filistin asıllı İsmail Râcî Fârûki'nin (ö. 1986) Kur'an aksiyolojisine ilişkin görüşlerinden de söz etmek gerekir. Türkiye'de daha çok "bilginin İslamileştirilmesi" teziyle tanınan Fârûki'ye göre de Kur'an esas itibarıyla ahlaki bir mesajdır. Kur'an metninde ahlaki değer içermeyen konulardan söz edilmesi, aslında dinî-ahlaki bir ilkenin beyanına ilişkin tarihsel bir örnektir. Bugün Müslümanlara düşen görev, Kur'an'ın değer öğretisini (aksiyoloji) sistematik bir şekilde ortaya koymaktır. Yani Kur'an'daki hangi değerlerin araçsal hangilerinin amaçsal (ideal) olduğunu belirlemek ve bu değerlerin hiyerarşik yapısını düzenlemektir. Aksi hâlde, araçsal değeri amaçsal olarak görmek, diğer bir deyişle, ilahi buyrukların tümünü sırf Kur'an metninde yer aldığı için deontolojik olarak eşit addetmek, bizi çok yanlış sonuçlara götürecektir.

Hâlbuki Kur'an'daki aksiyolojik sistem belirlendiğinde Allah'ın bizden ne istediği doğru biçimde anlaşılacaktır. Keza, bu sayede vahyin ruhunu kavramamız ve irademizi onun rehberliğine teslim etmemiz mümkün olacaktır. Yine bu sayede Kur'an ve Sünnet'teki talimatların zahirine koşullanmaksızın daha üstün ve ideal değerleri kavrama imkânımız olacaktır. Dolayısıyla, –tıpkı Hz. Ömer gibi– Kur'an ve Sünnet'in zahirine ters düşme durumunda, ulaştığımız sonucun yine de Allah ve Resulü'nün istediği sonuç olduğu hususunda kendimizden emin olacağız. Sözgelişi, Allah suçu sübut bulmuş hırsızın elinin kesilmesini emretmiştir (5. Mâ'ide, 38). Bu ayetin zahirinde gözetilen değerler, suçluluk hissettirmek suretiyle vicdanı temizleme, örnek vererek eğitme ve nihayet suçun cezasını vermektir. Ancak, bu üç değer aynı düzeyde değildir. Daha açıkçası, suçun cezasını verme amacı güden ve fakat diğer iki değeri göz ardı eden bir el kesme cezası zorunlu bir emir olarak görülemez. Bunun da ötesinde bu üç değer, daha üstteki sosyal adalet ve ümmetin selameti gibi değerlere göre birer araç mesabesindedir.[31]

IV

19. yüzyılın son çeyreğinde Kur'an'ın hidayet ve kudretini tecdit yoluyla hayata aktarmayı amaçlayan İslami akımlar arasına Mısır'dan başka bir hareket daha katıldı. Cemâleddîn el-Afgânî'nin (ö. 1897) çabalarıyla varlık kazanıp Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşîd Rızâ'nın (ö. 1935) katkılarıyla gelişen bu hareket, çağdaş dönem Kur'an yorumlarına farklı bir boyut kattı. Tefsir tarihi kitaplarında 'ictimai tefsir ekolü' olarak anılan bu hareketin en meşhur ismi Muhammed Abduh'tur. İslam'ın temel meselelerini sosyal reformcu bir kimlikle yorumlamaya çalışan ve bu çerçevede fikrî tecditle iyi yetişmiş insan unsuruna dayanan bir rönesans idealinin peşinde koşan Abduh'a göre İslam âlemindeki çok boyutlu inhitat-inkıraz bâdiresini aşmak için dinî tefekkürde yenilik şarttır. Bu projenin başarıya ulaşabilmesinin en temel koşulu ise, İslam'ı

[31] Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Râcî el-Fârukî, "Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru", *İslâmî Araştırmalar*, 7 (1994), sayı: 3-4, s. 305-313.

mezhebî ihtilaflardan önceki saf hâline avdet ettirmektir. Bunun yanında taklidi reddetmek, nassı anlamada aklı işlevsel kılmak ve çağdaş bilimlerden faydalanmak da başarının önemli koşulları olarak görülmelidir.

İslami rönesansa giden yoldaki ilk durak/uğrak Kur'an'dır. Bu yüzden Kur'an'ın yeni bir bakış açısıyla yorumlanması elzemdir. Yorum faaliyetindeki temel prensip, Kur'an'ın vahyediliş maksadını gözetmek, yani ilahi hitabın varlık sebebinin, insanları hak ve hakikate ulaştırma hedefinden başka bir şey olmadığını aslâ unutmamaktır.[32] Dolayısıyla, Kur'an'ı anlayıp yorumlamayı, klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere metin çözümleme faaliyetine indirgememek gerekir. Ayrıca sıhhati sübut bulmamış rivayet malzemesine de itibar edilmemelidir. Bilakis Kur'an, öncelikle Kur'an'la yorumlanmalı ve bu süreçte akıl da olabildiğince etkin kılınmalıdır. Kur'an'ı tefsir etmekteki gaye, iman ve güzel ahlakla donanmış insanların teşekkülüne katkı sağlamaktır. Bu itibarla tefsir, akademik bir faaliyet değil, Allah'ın Kur'an'da dile gelen iradesini gerçekleştirmenin aracıdır. Dolayısıyla müfessirin asli görevi de, Kur'an'ın gerçek nüzûl sebebi olan hidayet misyonuna işlerlik kazandırmaktır.[33]

Abduh ve Reşîd Rızâ'ya göre klasik tefsirler detaylı gramer izahları, belagat ve edebî sanatlarla ilgili nükteler, kelami problemlerle ilgili bahisler, usulcülerin istinbatları, mukallit fıkıhçıların hüküm ve fetvalarıyla meşbudur. Bu bilgiler, Kur'an'ın Müslüman gözüyle okunup anlaşılmasına katkı sağlamak şöyle dursun, Allah'ın hedef gösterdiği dinî-ahlaki faziletlerle donanmak isteyen insanlar için birer maniadır (*şavârif-şevâğil*). Kuşkusuz, Kur'an'ı doğru anlamak için Arap dili başta olmak üzere usûl, rivayet ve sair bilgilerden de istifade etmek gereklidir. Ancak, bu tür bilgileri lüzumu hâlinde ölçülü bir şekilde kullanmak, yani klasik tefsirlerdeki gibi aracı amaca dönüştürmemek ve bilhassa Arap dilindeki gramer kurallarını Kur'an nazmını denetleyen bir merci hâline getirmemek gerekir.[34]

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın klasik tefsir literatürüne yönelik en sert eleştirilerinden biri de İsrailiyatla ilgilidir. İsrailî nitelikli rivayet malzemesi Kur'an'ın sağlıklı biçimde anlaşılmasına engel teşkil ettiği için, kesinlikle itimada şayan olamaz ve hiçbir şekilde delil gösterilemez. Nitekim Reşîd Rızâ, İsrailiyatı reddetmekle kalmamış, bu konuda kaynak gösterilen Yahudi asıllı Ka'b el-Ahbâr'ı (ö. 32/652-653) İslam inancını kasten bozma teşebbüsüyle itham etmiştir. Bu bağlamda, geleneksel olarak sahih addedilen Deccal, kıyamet ve Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetleri İsrailiyat kategorisinde değerlendirmesi eleştiri konusu olmuştur.[35]

Klasik tefsirleri kimi zaman çok ağır bir dille tenkit eden Abduh ve Reşîd Rızâ, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin en güzel yöntem olduğu kanaatindedir.[36] Bu

[32] Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut 1999, I. 25.
[33] Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I. 25-26.
[34] Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I. 46-47; III. 48; IV. 392.
[35] Mesela bkz. Hasîb es-Sâmerra'î, *Reşîd Rıdâ el-Mufessir*, Bağdat 1976, s. 327-359.
[36] Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I. 34.

konuda İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) izinden giden Menâr ekolü, bilhassa Abduh'un akla atfettiği rol itibarıyla Mutezileyi anımsatır. Abduh'un 'furkan' payesi verdiği aklın fonksiyonu, en belirgin şekilde kıssaların yorumunda kendini gösterir. Bu bağlamda Abduh, mucizenin imkânını reddetmemekle birlikte, Kur'an'da aklın verileriyle bağdaşmaz gözüken ifadeleri mecaz, temsil gibi yorum enstrümanlarıyla minimize etmeye çalışır. Âdem'in cennetteki yaşamı, yasak ağaca yaklaşması ve cennetten kovulmasını ise insan hayatındaki çocukluk, gençlik ve olgunluk çağlarına işaret sayarak ilgili kıssayı bir nevi demitolojize eder.[37]

Abduh'un akla atfettiği önem, bir bakıma geleneksel ictihad kurumundan hak talebidir. Nitekim o, Mısır genel müftüsü iken bazı cesur fetvalar vermiş ve bu yüzden "faizi helal saymak" gibi tenkitlere maruz kalmıştır.[38] Ancak, *Menār* tefsirine baktığımızda, ahkâm ayetlerinin savunmacı bir anlayışla yorumlandığı görülür. Daha açıkçası, çokeşlilik, kadının şahitliği ve kocası tarafından dövülmesi gibi konulardan söz eden ayetler, ustalıklı te'villerle çağdaş değerler sistemine uyarlanmaya çalışılır. Bir koltuğa iki karpuz sığdırmak diye de ifade edebileceğimiz bu durum, yani hem Kur'an'a mutlak değer atfetmek hem de insanlığın bugün ulaştığı seviyeyi terakki addetmek, ister istemez savunmacı bir üslûbu doğurmaktadır. Bu üslûp, aynı zamanda Kur'an'ın her yönüyle tarih-üstü bir nitelik taşıdığı inancından kaynaklanmaktadır. Zira Abduh ve Reşîd Rızâ, Kur'an'daki tüm buyrukların tarih-üstü geçerliliğine inanır ve buna bağlı olarak, "Kur'an'da miadı dolmuş hiçbir buyruk yoktur. Bilakis her ayetin her zaman ve zeminde söyleyecek bir sözü vardır," fikrini hararetle savunur. Kur'an'ı özgül vahiy ortamından koparmak suretiyle onu her insanın kendi tarihselliği içinde yorumlanmasını salık veren bu tarih-üstülük düşüncesi, Muhammed Esed'in meal-tefsirine damgasını vuran anakronik zihniyeti de epeyce şekillendirmiş gözükmektedir.[39]

Sonuç olarak, Abduh ve Reşîd Rızâ, klasik tefsir anlayışına çok sert tenkitler yöneltmiş olsalar da, bu ikilinin ortak ürünü olan *Menār* tefsiri, içerdiği bilgi malzemesi itibarıyla geleneksel formattan çok farklı değildir. Belki en belirgin farklılık, bilhassa Abduh'un tefsir anlayışında aklın olabildiğince işlevsel kılınmasıdır. Öte yandan *Menār*'ın mukaddimesinde en güzel tefsir yöntemi olarak kaydedilen Kur'an'ı Kur'an'la açıklama formülü de, aslında adı var kendi yok hükmündedir. Çünkü hangi ayetin hangi ayetle açıklandığı, çok kere müfessirin dirayetine bağlı bir husustur. Kur'an'daki tüm beyanlara tarih-üstü değer atfedilmesine gelince, bu anlayışın, apolojetik ve anakronistik yaklaşımı zorunlu kılması gibi ciddi sorunları vardır. Bütün bunlara rağmen *Menār* tefsiri, son dönem Kur'an araştırmalarına sağladığı katkıyla çok değerli bir eser hüviyetindedir ve hâlen de birçok Kur'an araştırmacısına rehberlik etmektedir.

[37] Abduh-Rızâ, *Tefsīru'l-menār*, I. 282-283.

[38] Bkz. Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul t.y., s. 90-93.

[39] Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, s. xxvi-xxvii [Müellifin önsözü].

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın "her mümin Kur'an'ı âdeta kendisine vahyedilmiş gibi okumalıdır," önerisine mukabil Filistinli âlim M. İzzet Derveze (ö. 1984), Kur'an'ı özgül tarihine koşut şekilde yorumlama teklifinde bulunmuş ve bu teklifini nüzûl sırasına göre düzenlediği *et-Tefsīru'l-ḥadīṣ* adlı eseriyle somutlaştırmıştır. Tefsirin müsveddelerini, Türkiye'de zorunlu ikamete mahkûm edildiği yıllarda (1941-1945) yazan Derveze'ye göre nüzûl sırasına göre tefsir, Kur'an'ı doğru anlamanın en güzel yöntemidir. Çünkü bu sayede okuyucu hem Kur'an'ın nüzûl merhalelerini daha açık ve net biçimde izleyecek, hem de Hz. Peygamber'in siretine vukufiyet kesbedecek ve böylece vahyin nazil olduğu atmosfere girerek Kur'an mesajıyla duygudaşlık tesis edecektir.[40]

Kabul etmek gerekir ki, Derveze'nin tefsirindeki nüzûl sıralaması oldukça kabataslaktır; ancak ortaya konulan ürün, İslam tefsir tarihinde bir ilk olması hasebiyle takdire şayandır. Ayrıca müellifin bazı ayet ve surelerin Mekki ve Medeni oluşuyla ilgili tespit ve değerlendirmeleri de son derece dikkate değer niteliktedir. Yine onun *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* adlı eseri Kur'an'ı kendi tarihi içinde yorumlama çabasının çok değerli bir ürünü olarak telakki edilmelidir.

V

Afgânî ve Abduh'un reform (ıslahat) çağrısı, özellikle bu ikilinin yolları ayrıldıktan sonra siyasal bir harekete dönüşmemiştir. Ancak, Reşîd Rızâ hocası Abduh'un çizgisinden ayrılarak Vehhabiliğe sıcak bakabilecek kadar Selefî-Hanbelî bir eğilimi benimsemiş ve bu neo-selefî eğilim, Mısır'daki Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Muslimîn) Teşkilatı'nın oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) 1928'de temellerini attığı İhvân-ı Muslimîn Teşkilatı ile Mevdûdî'nin 1941'de İslami nizamı tesis idealiyle Pakistan'da kurduğu Cemâat-i İslâmî son dönem Kur'an yorumlarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu iki hareket birbirinden bağımsız olarak ortaya çıktığı hâlde ayrı iklimlerde hemen hemen aynı görüşleri savunmuştur. Radikal-siyasal İslamcılık namıyla tarihe geçen bu hareketin mümessillerine göre Müslüman olan ile İslami olan arasında çok esaslı bir fark vardır. Buna göre, bir toplumu oluşturan bireylerin Müslüman kimliği taşımaları o toplumun İslami olduğu anlamına gelmez. Toplum ancak temeli ve yapısı itibarıyla İslami olabilir. Şu anki dünyada hiçbir İslami toplum yoktur. Bu yüzden, İslam dünyasında hüküm süren yozlaşmış devlet modellerine karşı isyan bayrağı açılmalı, egemenler aforoz (*tekfîr*) edilmelidir.[41]

İslam'ın modernleşme ya da çağa ayak uydurmaya ihtiyaç duymayan kâmil bir sistem olduğuna inanan bu siyasal-radikal anlayış, Batı karşısında uzlaşmacı veya savunmacı bir tavır takınmamış, aksine İslam ve Batı arasında sürekli bir tenazur (simetri) oluşturmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Batılı siyaset te-

[40] M. İzzet Derveze, *et-Tefsīru'l-ḥadīṣ*, çev. Şaban Karataş ve dğr., İstanbul 1997, I. 4.
[41] Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994, s. 61.

orilerinden ödünç aldığı kavramsal bir ana-kalıbı, modern siyasal bir kontekste cahiliye, tağût, tevhid, şûrâ, hizip, mustaz'af, mele', mütref vb. Kur'ani terimlere uyarlamak ve bu suretle Kur'an metnini siyasal egemenlik, seçim, meclis, yasa, anayasa, siyasal parti, kapitalizm, emperyalizm, sınıfsız toplum, demokrasi, burjuvazi, insan hakları gibi modern kavramların tartışıldığı bir platforma dönüştürmekte de beis görmemiştir.[42]

Siyasal İslamcılığın Kur'an yorumlarında vahyin gayri İslami toplumlardaki sorunlara ilişkin hiçbir çözüm önermediği düşüncesi merkezî bir önemi haizdir. İstikbaldeki müphem bir zamana ertelenmiş İslami nizam idealinin beslediği bu düşünceyi, Mısır'daki mücadelesini Müslüman Kardeşler Teşkilatı'ndan daha radikal bir kulvarda sürdüren ve bu yüzden 1966'da Cemâl Abdunnâsır (ö. 1970) tarafından idam edilen Şehit Seyyid Kutub'un "yirminci yüzyıl cahiliyesi", "cahilî ve tağutî rejimler", "sahte rabler" gibi tabirlerden mürekkep birçok sloganik ifade içeren *Fî Ẓilâli'l-ḳur'ān* adlı tefsirinde görmek mümkündür. Örneğin Seyyid Kutub, Hz. Yusuf'un Mısır'da göreve talip olduğundan söz eden ayet münasebetiyle (12. Yûsuf, 55), "Devlet yönetiminden görev talep etmek sakıncalı bir durum değil mi?" şeklinde bir soru sorar ve bu soruya, "Peygamberlerin şeriatları farklıdır," diye kestirme bir cevap verdikten sonra şunları söyler: "İslam hukuku, hayali ya da salt kurgusal bazda yaşanıp kavranmış olmadığı gibi, hayali ya da salt kurgusal bazda doğmuş da değildir! Tam tersine Müslüman bir toplumda ve de bu toplumun reel bir İslami yaşamın gereksinimleri karşısında takındıkları tavırlar sonucunda doğmuştur! İslam toplumunu doğuran İslam hukuku değildir! Aksine, İslam hukukunu ortaya çıkarıp geliştiren İslam toplumunun, İslami bir yaşamın ihtiyaçları karşısında benimsemiş olduğu gerçekçi tavırlardır."[43]

Kutub'a göre İslam hukukuna ait hükümlerin dinamik yapısını kavrayabilmek için bu gerçeği göz önünde bulundurmak gerekir. Ne var ki, bazı kimselerin nassları ve kayda geçmiş hükümleri değerlendirirken, vahyin indiği ve hükümlerin doğduğu koşulları göz önüne almadıkları, ayetlerin bir karşılık, bir çözüm olarak indiği, hükümlerin biçimlendiği, bir yanıt olarak yaşama geçirildiği ortam ve durumun niteliğini özümseyemedikleri anlaşılıyor. Bu sebeple de Kur'an hükümleri âdeta boşlukta doğmuşçasına ve boşlukta yaşanabilirmişçesine uygulanmaya çalışılıyor.[44]

Bu fikirler gerçekten heyecan vericidir. Çünkü Kutub burada Kur'an'ın 'şimdi'ye dair ne söylediğini doğru anlamak için nüzûl dönemindeki olgusal durumu bilmek gerektiğine işaret etmektedir. Ancak, kadınların dövülmesinden söz

[42] Roy, *Siyasal İslamın İflası*, s. 61-62. Söz konusu uyarlamaya örnek metinler olarak bkz. Seyyid Kutup, *İslâm'da Sosyal Adalet*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1986; a. mlf., *İslam-Kapitalizm Çatışması*, çev. Y. Nuri Öztürk, İstabul 1985; a. mlf., *İslam ve Emperyalizm*, çev. Ramazan Nazlı, İstanbul 1983.

[43] Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI. 279.

[44] Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI. 279.

eden ayeti güçlü-kuvvetli erkeklerin hakimiyeti altında yaşamak ve koca dayağı yemekten zevk alan kadınların ihtiyacını karşıladığını söyleyecek kadar da vahyin nüzûl ortamına bigâne kalabilen Kutub'un[45] bu işareti, Kur'ani hükümlerin vahiy ortamındaki illetlerini kavramak ve bu kavrayışla birlikte güncel problemlere çözüm bulmak gibi bir hedef göstermemektedir. Çünkü o, söz konusu hükümlerin tıpkı Medine'deki gibi bir İslam toplumunda uygulanabileceğine, dolayısıyla bugüne dair hiçbir şey söylemediğine inanmaktadır.

Kutub'a göre çağdaş toplum cahiliye toplumu olduğu için, Müslüman araştırmacıların faiz, sigorta, nüfus planlaması gibi sorunlarla uğraşmaları ve bu sorunlara ilişkin fetva istemlerine cevap yetiştirmeye çalışmaları hem komik hem de abesle iştigaldir. Bugün yapılması gereken iş, mevcut toplumun problemlerine Kur'an ve Sünnet'ten cevaplar üretmek değil, bu iki kurucu metindeki hükümlerin tam anlamıyla uygulanabileceği toplumu inşâ etmektir.[46]

Kendisini tarihte yaşanmış muayyen bir zamanın aynen tekrarına adamış gözüken Kutub, bu ideal toplum oluştuğunda her şeyin büsbütün değişeceğinden çok emindir. Bu millet-i mev'ûdenin ne zaman teşekkül edeceği bilinmese de, günü gelince bu özel toplum cahiliye karşısındaki varoluş ve duruşunu tahkim ettikten sonra bankalara, sigorta şirketlerine, nüfus planlamasına ihtiyaç duyulabilir de duyulmayabilir de... Şimdiki toplum gayrimeşru olduğu için, cahiliye oluşundan kaynaklanan ihtiyaçlarını kâle almak gerekmez.[47]

Kuşkusuz, her müfessir yaşadığı çağ ve çevrenin çocuğudur. Dolayısıyla Kutub'un bu düşünceleri İslami taleplerde bulunan Müslümanlara 'had bildiren' bir siyasi iradenin hüküm sürdüğü zamanlarda vücut bulmuş olması hasebiyle kendi bağlamında anlamlıdır. Ancak bu durum, Kutub'un büyük toplumsal ütopyaların çizgisiyle kesişen bir düşünceyi seslendirdiği gerçeğini değiştirmez. Çünkü Kutub, İslam'ın en mükemmel hayat nizamı olduğuna inanmakta ve bu ideal nizamın tahakkukunu bilinmeyen bir zamana, daha doğrusu hayale bırakmaktadır. Kaldı ki, onun sözünü ettiği nizamı temsil eden bir toplumun gerçeklik imkânı da tartışma konusudur. Zira Kur'an'ın bir hayat nizamı olarak tatbik edilmesinin sosyal vetiresi olan İslam tarihi, ne yazık ki bu hayale gölge düşürmekte ve hatta asr-ı saadet diye ifade edilen dönem bile Kutub'un hayalini kurduğu toplumsal yapının gerçeklik imkânına cevaz vermemektedir.

Netice itibarıyla, Kutub'un ütopik bir toplum modelini öngören düşüncelerine göre Kur'an, bugünkü Müslümanların pratik sorunlarına cevap teşkil edecek hiçbir beyan içermemektedir. Çünkü Kur'an cahilî sistemin sorunlarını çözmek zorunda değildir. Acaba gerçekten öyle midir? İşte tam bu noktada, "Allah'ın vahiy aracılığıyla bertaraf etmeye çalıştığı şirk, fuhuş, riba vb. sorunlardan hangisini Hz. Peygamber üretmişti?" diye sormak gerekir. Buna bir de "katıksız bir cahilî toplum var mıdır?" sorusu eklenmelidir.

[45] Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, II. 464.
[46] Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI. 285.
[47] Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI. 285.

Kaynaklardaki bilgilere bakıldığında, İslam öncesi cahilî Arap kültürünün dahi zannedildiği gibi büsbütün bir reziletten ibaret olmadığı görülür. Puta tapmak, içkinin küpüne girmek, fuhşu sektör hâline getirmek, lokal düzeyde de olsa kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek elbette cahiliyedir; ama "hür insan zina eder mi?" diyen, mazlumun âhına kulak verip 'hılfu'l-fudûl'ü tesis eden de aynı cahiliyedir. Keza abdest, namaz, gusül, zekât, hac, oruç, kurban gibi dinî vecibelerin tümünden haberdar olan, zina ve hırsızlık gibi suçlara müeyyide uygulayan da yine aynı cahiliyedir.[48]

Öte yandan, Allah, Kur'an'da 'cahiliye' olarak andığı bu kültürü yok saymak şöyle dursun birçok konuda ibkâ etmiştir. Sözgelişi, hırsızlık suçuna terettüp eden el kesme cezasını cahiliye devrine ait bir uygulama olduğu gerekçesiyle ilgâ etmemiştir. Dahası Kur'an, zannedildiği gibi bir hukuk devrimi değil, ıslahat gerçekleştirmiştir. Zira Kur'an'ın cahiliye dönemine ait uygulamaları ilgâ etmesine örnek olarak ancak nikâh-ı makt, nikâh-ı şiğar, fuhuş, içki ve kumar gibi birkaç husus sayılabilirken ibkâ, ıslah ve ikmal ettiği uygulamalara dair yüzlerce örnek zikredilebilir..Hulasa Kur'an, iyiyi 'cahilî iyi' sayıp ilgâ etmek yerine, bunu iman ve ubudiyet köprüsüyle müteâl olana bağlamış ve böylece dinî-ahlaki bir boyut kazandırmıştır.[49]

VI

Hindistan ve bilhassa Mısır merkezli çağdaş Kur'an yorumlarında dikkati çeken bir başka hususiyet de bilimselcilik, yani Kur'an'ın modern bilimleri öncelediği varsayımını tanıtlama çabasıdır. Sir Ahmed Han ve takipçilerinin mucizeyi inkâr düşüncesi bağlamında ürettikleri yorumlardan bir kısmı bilimsel tefsir hüviyetinde olmakla birlikte,[50] Kur'an'ı bilimselci gözle yorumlamanın literatür düzeyindeki ilk mahsulleri Mısır'da ortaya çıkmıştır. Bu alandaki ilk eser, asıl mesleği hekimlik olan Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin (ö. 1889) *Keşfu'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-ḳur'âniyye*'sidir. Taş kömürünün oluşumuna dair bir girişle başlayan bu ilginç tefsiri Abdurrahmân el-Kevâkibî'nin (ö. 1902) *Ṭabâ'i'u'l-istibdâd ve mesâ'iru'l-isti'bâd* adlı eseri takip eder. Yine bu tarihlerde Muhammed Abduh'un, 105. Fîl, 3. ayetteki *ṭayran ebâbîl* (sürü hâlinde kuşlar) ibaresine 'mikroplar' (*cerâsîm*) gibi bir mânâ takdir ettiği görülür.[51] 20. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde Tantavî Cevherî (ö. 1940) *el-Cevâhir* adlı ansiklopedik eseriyle ilmî tefsir literatürüne çok büyük bir katkıda bulunur.[52]

[48] Geniş bilgi için bkz. Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, I. 457 vd.

[49] Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu", *İslâmiyât VII* (2004), sayı: 1, s. 66-68.

[50] Bkz. J.M.S. Baljon, *Kur'an'ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994, s. 113-124.

[51] Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru cuz'i 'amme*, Kahire 1994, s. 120.

[52] Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Dücane Cündioğlu, "Tefsirde Helenizm: 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet*, (Güz-1993), sayı: 4, s. 167; J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar, Ankara 1993, s. 69-103.

Mısır'daki bu faaliyetler dönemin Türkiye'sinde de makes bulur ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1918), Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Said Nursî (ö. 1960) gibi simalar bilimsel tefsir ekolünün Türkiye mümessilleri olur. Kur'an'da bahsi geçen mucizelerin terakkiyâta birer mikyas ve numune olduğuna inanan Said Nursî, 6. En'âm, 59. ayette Allah'ın sonsuz ve sınırsız ilmine işaret eden *kitâb-ı mubîn* terkibini –tıpkı sufiler, Şiiler ve pek tabii ki bilimselci tefsirciler gibi– elimizdeki Mushaf metnine hamlederek, bu metinde her şeyin bilgisinin zahiren-bâtınen, nassen-delaleten, remzen-işareten mevcut olduğunu söyler.[53]

Sözler adlı eserinde "beşerin san'at ve fen cihetindeki terakkiyâtlarının neticesi olan havârik-i san'at ve garâib-i fen olarak tayyare, elektrik, şimendifer, telgraf gibi şeyler vücuda gelmiş ve beşerin hayat-ı maddiyyesinde en büyük mevki almışlar. Elbette nev-i beşere hitap eden Kur'ân-ı Hakîm şunları mühmel bırakmaz. Evet bırakmamış,"[54] diyen Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*'ın son kısmında da uçak, santrafüj aleti ve radyo gibi teknolojik aygıtların Kur'ani referanslarını gösterir.[55] Yine aynı zaman diliminde Elmalılı M. Hamdi Yazır bir taraftan Abduh'un mezkur yorumunu 'tahrif' olarak niteler;[56] diğer taraftan da kendisi Kur'an'daki muhtelif ayetlerin yer çekimi kanunu (13. Ra'd, 2), taş kömürü (87. A'lâ, 4-5), elektrik (36. Yâsîn, 80), vapur (11. Hûd, 40), lokomotif, otomobil, bisiklet ve diğer otomatik âletlere (27. Neml, 82) delalet keyfiyetlerinden söz eder.[57]

Bilimsel tefsir ekolüne İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), M. Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1978) ve Emîn el-Hûlî (ö. 1966) gibi şahsiyetler tarafından ciddi eleştiriler yöneltilmişse de, Kur'an'dan bilim üretme gayretleri pek hız kesmemiş; bilakis yakın geçmişte Maurice Bucaille, Afif Abdulfettah Tabbara, Haluk Nurbaki ve Süleyman Ateş gibi ilim adamlarının eserleriyle daha da aktüel bir boyut kazanmıştır. Haddizatında Kur'an'dan bilim üretmeye yönelik tüm çabalar, son iki asırdır süregelen savunma psikolojisinin ürünüdür. Bu psikoloji genelde İslam'ın, özelde de Kur'an'ın ne kadar yüce olduğunu cümle âleme göstermek gibi bir iradeyi tazammun etmekle birlikte, maalesef skandal düzeyinde bazı fiyaskolara da yol açtı. Mesela yakın geçmişte bazı dergilerin etrafında öbekleşen bir grup Batı'nın bugün ulaştığı kabul edilen göz kamaştırıcı seviyeyi İslam'ın çoktan fethettiği merhaleler olarak değerlendirdi. Neredeyse Bâtıniliğe varan zorlamalarla demirin özgül ağırlığında, hidrojenin atom sayısında Kur'ani-İslami verileri doğrulayan bir dizi hikmet keşfedildi. Derken, Kur'an'da zikredilen bir kıssaya istinaden Firavun'un cesedinin bulunduğu, bir bal peteğine arıların "Allah" yazdığı, J. Custeau'nun (Kaptan Kusto) Müslüman olduğu gibi haberlerle çalkalandı ortalık, ama kısa bir süre sonra hepsinin asılsız olduğu anlaşıldı. Yine yakın geçmişte Mısırlı bilim adamı Reşat Halife, 74. Müddessir, 30.

[53] Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, İstanbul t.y., s. 237-238.
[54] Said Nursî, *Sözler*, İstanbul 1993, s. 246 (xx. söz, ikinci makam).
[55] Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, s. 238-240.
[56] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, IX. 6134.
[57] Yazır, *Hak Dini*, IV. 2781, 2945; V. 3701; VI. 4042; VIII. 5751-5758.

ayette geçen *tis'ate 'aşer* (on dokuz) rakamından yola çıkarak bilgisayar ortamında Kur'an'ın sayısal mucizesini izhar etmeyi denedi ve fakat bu deneme 19 hesabına uymayan 9. Tevbe, 128-129. ayetlerin Kur'an'a sonradan ilave edildiğine ilişkin bir ilhadi hezeyanla sona erdi.[58]

Kimi zaman bu tür hezeyanlar ve skandallarla noktalanan bilimsel tefsir denemelerinin temelindeki zihniyet, belki biraz da aşağılık kompleksiyle maluldür. Çünkü Mehmet S. Aydın'ın deyişiyle, Batı'nın ezici gücünü savaş meydanlarında fark etmiş olmamızdan dolayı, modernleşmenin bizde ilk defa kurşun ihtiyacı olarak ortaya çıkması, "Bu silah bizde niçin yok? Bunu yapan bilgi niçin yok?" gibi soruların zuhuruna ve dolayısıyla Müslüman entelektüellerin hâlet-i ruhiyesinde çatlaklar oluşmasına yol açtı. Bu arada Batı'dan gelen ağır tenkitler, Müslümanlar üzerinde âdeta şok etkisi yarattı.[59] En büyük şoklardan biri Ernest Renan'ın (ö. 1892), "Müslümanlarda bilim ve felsefe üretecek kafa yok," şeklindeki eleştirisiydi.[60] Gerçi bu ağır eleştiriye Namık Kemal (ö. 1888) ve Cemâleddîn el-Afgânî tarafından cevap verildi; fakat Afgânî'nin cevap mektubu da maalesef özür dileyici bir üslûba sahipti.

VII

Hindistan ve Mısır, 19 ve 20. asırlarda Kur'an ve tefsir alanında yeni ufuklara yelken açmaya çalışan Seyyid Ahmed Han, Emîr Alî, Ebû'l-Kelâm Âzâd, Ferâhî, Islâhî, Muhammed İkbal, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Fazlur Rahman, M. İzzet Derveze gibi birçok düşünür ve ilim adamı yetiştirmiş olmasına karşın Türkiye, biraz da Osmanlı'daki 'meraksızlık' âdetinden olsa gerek, ilmî ibdâ ve inşâ cihetiyle İslam âlemine riyaset edecek bir rol üstlenememiştir. Gerçi bu zaman zarfında fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelam gibi alanlarda kayda değer yenilik arayışlarından söz etmek mümkündür. Lakin Kur'an ve tefsir sahasında 'yeni' nitelemesine hak kazanacak bir mahsulden bahsetmek biraz zordur. Bununla birlikte, Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) *Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri* isimli eseri bir ölçüde istisna olarak zikredilebilir. Zira bu eser, müellifinin de belirttiği gibi, okuyucularına birçok yeni fikir sunan ve bu yönüyle onları düşünmeye sevk eden bir meal-tefsir çalışmasıdır.

Eserdeki tevcih ve te'villere göz atıldığında, gerçekten de Türkiye'deki Müslüman halkın o vakte kadar belki de hiç aşina olmadığı türden birçok yeni görüşle karşılaşılmaktadır. Ancak, bu görüşlerin önemli bir kısmı Ömer Rıza Doğrul'a değil, Mirzâ Gulam Ahmed'in (ö. 1908) kurduğu Kadıyanilik mezhebinin bir kolunu temsil eden Lahor Ahmedileri'nin lideri Mevlânâ Muhammed Alî'ye (ö. 1951) aittir. Kaldı ki müellif Ömer Rıza Doğrul da Mısır'da eğitim görmüş

[58] Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, s. 159-160.

[59] Mehmet S. Aydın, "Modernleşme Çabaları ve Kur'an'ın Yeniden Okunuşu", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998, s. 327-328.

[60] Bkz. Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, Ankara 1946, s. 186-201.

ve aynı zamanda Hint alt kıtasındaki Müslüman kitlenin mücadelesini çok yakından takip ve takdir etmiş biridir.

Bu durum, hem son iki asırdaki yeni yaklaşımların Hindistan ve Mısır menşeli olduğuna hem de bu tür yaklaşımları benimseyen bir zihniyetin Türkiye dışında neşvünema bulduğuna işaret etmektedir. Diğer taraftan Doğrul'un meal-tefsirine yönelik ilk tepkiler dönemin Türkiye'sinde durumdan dinî bir vazife çıkaran ulemanın geleneksel yaklaşımı muhafaza ve müdafaa etmede çok kararlı olduğunu göstermektedir. Zira Doğrul'un eseri piyasaya çıktığı günden itibaren şiddetli tenkitlere maruz kalmıştır. Bu meyanda müellifin masonluğuna da dikkat çekilerek eserde çok ciddi hatalar ve tahrifler bulunduğundan, hatta Kadıyaniliğin propagandasını yaptığından söz edilmiştir.[61]

Eserin 1980 yılında A. Muhtar Büyükçınar ve Mustafa Uzun tarafından hazırlanan dördüncü ve son baskısında ise müellifin bazı ayetlere, mesela Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, beşikte iken konuşması ve çamurdan yapılmış kuş suretine üfleyip canlı bir kuşa dönüştürmesi gibi mucizelerinden, Hz. Süleyman'ın asâsını kemiren kurttan, erkek-kadın arasındaki statü ya da derece farkından söz eden ayetlere ilişkin bazı izahları, ya metinden çıkartılmış ya da orijinal metni tahrifle eşdeğer nitelikte müdahaleler yapılmıştır. O kadar ki, müellifin, "okuyucularımız eserimizde birçok yeniliklerle karşılaşacaklardır. Bu yeniliklerin onları ürkütmeyeceğine, bilakis onları düşündüreceğine kaniiz," şeklindeki ifadesi,[62] eseri yayına hazırlayan zatlar tarafından, "üzerinde düşünülmesi için, ürkütücü de olsa yeni görüşler" şeklinde tağyir/tahrif edilmiş ve bu tahrif, "eseri lekeleyen müfrit izahların kaldırılması ve gerektiğinde Ehl-i Sünnet ulemasının görüşlerini ilave etme zarureti" olarak gerekçelendirilmiştir.[63]

Kur'an'a çağdaş yaklaşımlar bağlamında "Türkiye bidayetten beri pek mümbit bir toprak olmamıştır," dersek herhâlde maksadı aşan bir söz söylemiş olmayız. Zira bu alandaki ürünlerimizin kalite düzeyine muttali olmak için mazideki son asırda telif edilen Kur'an tefsirlerini incelemek yeterlidir. Mesela 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Mehmed Vehbi Efendi'nin (ö. 1949) telif ettiği *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eser, klasik tefsirlerdeki izahattan bir kısmının sorunlu bir dille Türkçeye aktarımından müteşekkil bir derlemedir. Eserin öz-

[61] Mesela H. Basri Çantay (ö. 1964) kendi mealinin önsözünde şöyle demiştir: "Ömer Rıza Doğrul Beyin *Tanrı Buyruğu* adlı eseri şekli, tertibi, tanzimi itibarıyla güzeldir. Fakat gerek ayetlerin meâllerinde, gerek bu meâllerin notlarında sayılmayacak derecede hatalar, hatta bazı tahrifler vardır. O eserin 'Lâhur'daki 'Ahmediyye=Kâdiyânî' mezhebi reisi 'Mevlânâ Mehmed Ali'nin İngiliz diliyle yazdığı ve o cemiyetin 'İşâa-i İslâm Encümeni'nin bastırdığı tefsirli Kur'an tercemesinin bir kopyası olduğuna dair merhum 'Hamdi Akseki' Beyin vaktiyle bize gönderdiği mektub elimizde mahfuzdur." Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1984, Birinci Baskının Önsözü, I. 7.

[62] Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerimin Tercüme ve Tefsiri*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1947, İlk Basımın İlk Söz'ü.

[63] Eserdeki tahrifatın boyutları hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İlhami Karabulut, "Tanrı Buyruğu ya da Bir Tahrifin Anatomisi", *islâmiyât III* (2000), sayı: 1, s. 185-204.

günlük açısından ne denli fakir olduğu İsmet Ersöz tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Bir tefsirde bulunması gereken sağlam dil, akıcı üslûp, kelimelerin ince ve özlü anlamlarının açıklanması, düzgün tercüme, ayetlere mânâ yönünden doyurucu tahliller getirilmesi, orijinal sonuçlara ulaşılması gibi özelliklerden pek azını bu tefsirde bulmak mümkündür, mevcut bulunanlar da kaynak olarak kullanılan tefsirlere aittir. Bu kusurlarına rağmen ve ayrıca dili de ağır olduğu hâlde eser halk tarafından çok sevilmiş ve tutulmuştur. Elmalılı Muhammed Hamdi, 'Benim tefsir, hocanın tefsirine göre bâkir mazmunlar, ince ilmî ve felsefi neşelerle dolu olduğu hâlde yine o rağbette... Allah'ın ona bir lütfu bu,' derken buna işaret etmek istemiştir."[64]

Mehmed Vehbi Efendi'nin tefsirine ilişkin bu değerlendirmeler büyük ölçüde Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* adlı eseri için de geçerlidir. Zira bu tefsirde de özgün olarak nitelenebilecek hemen hiçbir görüş ve yorum mevcut değildir. Bu noktada Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* için ayrı bir bahis açmak gerekir. Bilhassa akademik çevrelerde rağbet gören ve birçok tez çalışmasına konu olan bu tefsir, TBMM'deki uzun tartışmalar neticesinde Diyanet riyasetinin Elmalılı'ya tevdi ettiği vazife üzerine kaleme alınmış ve müellif ile Diyanet riyaseti arasında imzalanan bir protokolle de tefsirin çerçevesi işin başında tayin edilmiştir.

Kanaatimizce, Elmalılı'nın tefsiri bu alanda bir çığır açmaktan öte söz konusu protokolün 5. maddesindeki, "İtikatca Ehl-i Sünnet mezhebine ve amelce Hanefî mezhebine riayet olunarak âyâtın mutazammın olduğu ahkâm-ı dîniyye, şer'iyye ve hukûkiyye, ictimâiyye ve ahlâkiyeye..."[65] kaydından da anlaşılacağı üzere Eş'arî ağırlıklı klasik Sünni doktrini hem ustalıklı yorumlarla Kur'an'a dayandırmak, hem de çok güzel bir dille güncelleyerek Müslüman-Türk halkının idrakine sunmak gibi mühim bir vazife görmüş ve böylece Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya çıkan dinî yayın boşluğu, siyasi iradenin izniyle telif edilen bir metinle kısmen doldurulmuştur.

Gerçi müellif, yaşadığı dönemde epeyce gürültü koparan Türkçe Kur'an ve ana dilde ibadet tartışmalarında dirayetli bir tavır takınmış ve eserinin mukaddimesinde ısrarla Kur'an'ın Arabiliğine vurgu yaparak, muhalif görüşe yönelik tavrını, "Türkçe Kur'an mı var behey şaşkın?" gibi bir ifadeyle dile getirmiş ve yine muhtemelen tefsirindeki ayet meallerinin Kur'an yerine ikame edileceği endişesinden ve/veya her yönüyle ilahi bir kumaş olan Kur'ân-ı Arâbî'yi başka bir dilde aynen üretmenin imkânsızlığına ilişkin muhkem inancından dolayı, eserin meal kısmında –tefsir kısmındaki mükemmel dil ve üslûbun aksine– Türkçenin gramerine ters düşen bir üslûp kullanmıştır.[66] Bütün bunlara rağmen

[64] İsmet Ersöz, "Hulâsatü'l-Beyân", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 321.
[65] Yazır, *Hak Dini*, I. 19 [Mukaddime].
[66] Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, İstanbul 1997, XV. 163.

bu tefsir, siyasal otoritenin dinî alandaki boşluktan doğması muhtemel fikir anarşisini kuvveden fiile çıkmadan zapt u rabt altına alma projesinin bir parçası olarak vücut bulmuştur.

Merhum Elmalılı'nın Abduh'a –ki bu zatın pan-islamizm (ittihâd-ı İslâm) idealini gerçekleştirmek maksadıyla son dönem Osmanlı yönetimiyle müdâvele-i efkârda bulunan Cemâleddîn el-Afgânî'nin öğrencisi olduğuna dikkat edilmelidir– sert eleştiriler yöneltmesi de muhtemelen Abduh ve Reşîd Rızâ'nın öncülük ettiği İslami ıslah ve tecdit hareketinin Türkiye'deki siyasal konjonktür açısından sakıncalı görülmesi sebebiyledir. Zira Elmalılı'nın 105. Fîl suresinin tefsirinde Abduh'u Kur'an'ı tahrif etmekle suçlamasını ve "güzel bir başlangıçla başlayan kelamını güya bir incelik göstermek üzere mikroplara bulamıştır,"[67] şeklinde bir alaycı ifade kullanmasını salt ilmî bir eleştiri olarak okumak bizce safdillik olur. Gerçi Elmalılı buradaki eleştiri sebebini, "Bin dört yüz sene evvel, henüz insanlara mikrobun bildirilmemiş, gösterilmemiş olduğu bir zamanda vak'anın sebebi zâhirîsi olmak üzere bilmedikleri mikroptan bahsedip de onunla fîli mukayeseye davet etmeye kalkışmak ma'nasız olurdu,"[68] şeklinde tasrih etmiştir.

Ne var ki bu makul gerekçe nazarı dikkate alındığında Elmalılı'nın da benzer eleştirileri hak ettiğini belirtmek gerekir. Mesela, insanın bir damla sıvıdan yaratıldığını bildiren 86. Târık, 5-7. ayetlerin tefsirinde, İskenderânî'nin *Keşfu'l-esrâri'n-nûrâniyye* adlı eserinden yirmi küsur sayfalık embriyoloji bilgisi aktarması,[69] herhâlde ilk Müslüman neslin anatomi, fizyoloji ve embriyoloji gibi alanlarda yeterli ilmî donanımı haiz olduğu inancının bir eseri olmalıdır. Aksi hâlde bu tür malumatın tefsir kabilinden sunulması, Kur'an metnine tazyik veya en azından bir malumat israfıdır. Aynı hüküm, 27. Neml, 82. ayetteki *dâbbe mine'l-arḍ* ibaresinden lokomotif, otomobil vb. araçların keşfine işaret çıkarması için de geçerlidir.

Sonuç itibarıyla merhum Elmalılı, Türk dilini kullanımındaki maharet, kavram tahlillerindeki vukufiyet, klasik yorumların tercihe şayan olanını belirlemedeki muvaffakiyet gibi yönleriyle tebarüz eden çok değerli bir esere imza atmış olmakla birlikte, eserdeki genel fikrî kompozisyon entelektüel düzeyde ufuk açıcı bir niteliğe sahip değildir. Daha açıkçası, *Hak Dini* Sünni tefsir geleneğindeki muhafazakâr tutumu pekiştiren bir eser hüviyetindedir. Bazı ayetlerin modern çağdaki bilimsel keşiflere uygun biçimde yorumlanması –ki bu yorumların büyük bir kısmı da İskenderânî'nin anılan eserinden iktibas edilmiştir– ise, bilimsel tefsir anlayışının o dönemde moda olmasıyla açıklanabilir.

Geride bıraktığımız asrın son çeyreğine gelindiğinde Süleyman Ateş'in 'çağdaş' olarak isimlendirdiği tefsir çalışması, Türkiye'de belli ölçüde bir canlanmaya vesile olmuştur. Ancak geniş halk kitlelerinin bu tefsir sayesinde tanıştığı

[67] Yazır, *Hak Dini*, IX. 6126-6143.
[68] Yazır, *Hak Dini*, IX. 6142.
[69] Yazır, *Hak Dini*, VIII. 5702-5725.

farklı ya da daha açık bir ifadeyle, geleneksel telakkilere ters düşen yorumlar incelendiğinde, bunların sadece Türkiye insanı için yeni olduğu görülür. Daha açıkçası, Ateş'in özellikle ilk insanın yaratılışı, nesh, recm, kadın ve Ehl-i Kitab'ın uhrevi statüsü gibi konularla ilgili görüşleri ya Ebû Muslim el-İsfahânî gibi klasik dönem müfessirlerden veya Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ'nın *Menâr* tefsiri ile İzzet Derveze'nin *et-Tefsīru'l-ḥadīṣ* adlı eserinden alıntılanmıştır.

Klasik usûldeki mesâlih-i mürsele bahsine 'Kopenhag Kriterleri'nin de eklenmesini mucip bir süreci merakla takip ettiğimiz şu günlerde ise Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında piyasaya çıkan *Kur'an Yolu* adlı meal-tefsirde de en azından birçok okuyucu açısından bazı yeni yaklaşımların mevcudiyetine tanık olunabilir. Gerçi bu tefsirde de kadının dövülmesi, şahitliği ve miras payı gibi konularla ilgili ayetlerin yorumunda, hem Kur'an ahkâmına mutlak ve tarih-üstü değer atfeden hem de modern durumu terakki addeden klasik İslam modernizmindeki savunmacı üslûp hâkimdir.[70] Bununla birlikte, kimi ayetlerin yorumunda klasik dönem fıkıh ulemasının genel kanaat ve ictihadına itiraz edilmesi,[71] kimi ayetlerdeki hükümlerin tarihsel süreçte menâtını kaybetmiş olduğuna ilişkin görüşlere yer verilmesi, kimi ayetlerin yerelliğinden ve/veya tarihe intikal etmiş hükümlere mevzu teşkil ettiğinden bahsedilmesi,[72] bu eserin muhtemel okuyucu kitlesi dikkate alındığında çok cesur bir yaklaşım olarak kaydedilmelidir.[73] Keza 2. Bakara, 62. ayetin tefsirinde, S. Ateş'in yakın geçmişte "Cennet müminlerin tekelinde midir değil midir?" şeklindeki ilginç tartışmaya konu olan görüşlerini –ki bu görüşlerin özü *Menâr* tefsirinde de mevcuttur– anımsatan bir izahatta bulunulmuş olması da yine bu kabilden addedilebilir.[74]

Bu yumuşak yorumun kimi zaman ölçüsü kaçan bir ricakârlıkla AB kapısının zorlandığı konjonktürde gözle görülür bir ivme kazanan dinlerarası diyalog projesiyle ne denli irtibatlı olduğu hakkında bir şey söylemek pek mümkün gözükmese de, Diyanet'in kurumsal düzeyde sahip çıktığı bir Kur'an tefsirinde bu tür izahlara muttali olmak heyecan vericidir. Bununla birlikte, Diyanet'in Elmalılı ve *Hak Dini* tecrübesine benzer şekilde salt belli bir mezhebî yorumun arkasında durması bizce kaygı verici bir gelişmedir. Dahası, *Kur'an Yolu* adlı eser, son kertede 'resmî tefsir' geleneğinin diriltilmesidir. Eserin takdim yazısında, "Herhangi bir tefsirin Diyanet İşleri Başkanlığı'nca neşredilmiş olması, o tefsire resmî bir hüviyet kazandırmaz," denilmiş olması –maalesef– bu gerçeği değiştirmemektedir.

[70] Mesela bkz. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrıcı-İ. Kâfî Dönmez-Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2003, I. 315-316; II. 17-18, 44-46.

[71] Mesela bkz. *Kur'an Yolu*, IV. 50, V. 6.

[72] Mesela bkz. *Kur'an Yolu*, II. 32, 47; IV. 50, 116-117.

[73] Bu vesileyle bazı ayetlerin tefsirinde zühul eseri olduğu anlaşılan ifade yanlışlıklarına dikkat çekmekte de fayda görüyoruz. Mesela, 24. Nûr, 26. ayetin tefsirinde, "Ağırlıklı yoruma göre 'pis (habîs) olanlar'dan maksat, kadın olsun, erkek olsun temiz ve iffetli müminlerdir," şeklindeki bir ifade yer almaktadır (IV. 90). Bu ve benzeri hatalar eserin ikinci baskıdan önce gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır.

[74] Mesela bkz. *Kur'an Yolu*, I. 69-70.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 95-107

Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: 'Niceliğin Egemenliği'

HÜSEYİN YILMAZ
YRD.DOÇ.DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu çalışmada gelenekselci ekol kısaca tanıtıldıktan sonra modernliğe yönelttiği eleştiriler ortaya konulmaktadır. Gelenekselciler modernliği insanlık tarihinde bir sapma olarak değerlendirmektedirler. Çünkü modern medeniyet evrensel metafizik ilkelerden kopmuştur. Oysa normal bir gelenek bu ilkeler doğrultusunda varlık kazanır. Her şey metafizik ilkelerin belirleme ve yönlendirmesinden uzaklaştığı için modern dünya büyük bir bunalım yaşamaktadır.
Bu çerçevede gelenekselciler modernliğin akıl, bilim, sanat ve dindeki yansımalarını eleştirmişlerdir. Çağdaş dünyada niteliğin yerini niceliğin almasını, bireyciliği, aşırı maddileşmeyi, dünyevileşmeyi, çoklukta dağılmayı, kutsallığın yitirilmesini ve çevre bunalımını hep modernliğin ilkesizliği sonucu ortaya çıkan sonuçlar olarak belirlemektedirler.
Gelenekselciler Modernliğin dine etkisinin Hıristiyan dünyada Protestanlık üzerinden ortaya çıktığı kanısındadırlar. Gelenekselcilerin din anlayışları, dinin ilkelerinin modernliğe uydurulması yerine, dünya hayatının bütün alanlarının dinin ilkelerine uydurulması şeklinde özetlenebilir. Bu temel ilkeyi İslam anlayışları açısından da sürekli vurgulamaktadırlar.

anahtar kelimeler
Modernlik, Nicelik-Nitelik, Bireycilik, Gelenekselcilik, Metafizik İlkeler, Rasyonalizm, Dünyevilik.

Bu çalışmada Gelenekselci ekolün modernlik, modern dünya, modernliğin din ve özellikle İslam açısından taşıdığı anlamlarla ilgili görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Gelenekselcilik, yirminci yüzyılın başlarından itibaren özellikle çeşitli İslam tarikatları aracılığıyla Müslüman olmuş Batılı düşünürler tarafından ortaya konulmuş bir ekoldür. Bununla birlikte Batı'da ve Doğu'da Müslüman olmayan birçok entelektüel de kendi gelenekleri çerçevesinde bu ekolün görüşleri doğrultusunda eserler vermişlerdir. Öncülüğünü René Guénon'un (Abdulvahid Yahya) (1886-1951) yaptığı bu ekolün önde gelen isimleri arasında Ananda Kentish Coomaraswamy, Frithjof Schuon (İsa Nureddin),

Titus (İbrahim) Burckhardt, Gai Eaton (Sidi Hasan Abdullah Abdulhamid), Martin Lings (Ebu Bekir Siraceddin), Lord Northbourne (Sidi Nuh), Marco Pallis, Victor Danner, William Stoddart ve Whithall N. Perry bulunmaktadır. İslam dünyasında en çok tanınan gelenekselci yazar ise Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Ekolün temel tezi, dinlerin özünde bulunan 'Ezelî Hikmet'in evrensel bir 'gelenek' olarak bütün dinlerde sürekli var olduğu ve yaşadığı şeklinde özetlenebilir. Gelenekselciler için modern dönem, bu gelenekten bütünüyle uzaklaşmanın ve onu unutma ya da göz ardı ederek tamamen dünyevi bir medeniyet kurmanın çabasından başka bir şey değildir. Ancak onlara göre bu 'Asli Gelenek'e dönmek, insanlığın günümüzdeki sorunlarını çözecek tek çaredir.

Gelenekselciler için 'gelenek' kavramı vahiy veya ilham yoluyla aktarılan kutsal sözleri ifade ettiği gibi, bunların uygulanmasıyla insanlar arasında ortaya çıkan ibadet biçimlerini, çeşitli davranış kalıplarını, kurumlar, sanat eserleri şeklinde kurumsallaşmış yapıları ve bunların gerek manevi gerekse maddi yollarla aktarımını da ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında dinin bütün tezahürlerini de kucaklayan bir kavram olarak tanımlandığı için, onlara göre geleneğin dinle özdeş olduğunu söylemek de mümkündür.

Gelenekselciler, bütün dinlerin özünde bir Asli Gelenek bulunduğunu ve bu Geleneğin çağlar boyu bütün dinlerde değişik formlarda devam ettiğini belirtmektedirler. 'Ezelî Hikmet' olarak karşılayabileceğimiz farklı geleneklerdeki bu özün ifade edildiği kavram olarak Batı dillerinde *Philosophia perennis, Sophia perennis, Religio Perennis*, İslam geleneğinde ise *Hikmet-i Halide* kullanılmaktadır. Gelenekselcilere göre her medeniyetin özündeki bu asli ilkeler metafizik ilkelerdir. Bu metafizik ilkeler yine bütün medeniyetlerin aşkın ortak özünü oluşturduğu için, bir medeniyetin her unsuru bu ilkelere göre değerlendirilmeli ve tartılmalıdır. Bu bakımdan Gelenekselciler modern değerlerin ve modern dünyanın da yine bu metafizik ilkeler ışığında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüşler ve bu doğrultuda hareket ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre modernliğin en büyük açmazı da bu noktada yatmaktadır; çünkü modern medeniyet, tarihte metafizik ilkeleri olmayan tek medeniyettir.

Gelenekselciler modernliğin en temel eksikliğini metafizik ilkelerden yoksun olmasına bağlamaktadırlar. Çünkü diğer bütün sorunlar, bunalımlar ve karışıklıklar bu yoksunluktan kaynaklanmaktadır. Gelenekselcilere göre metafizik, küllinin ya da külli düzeydeki ilkelerin bilgisidir. Bundan dolayı metafizik sınırsızı ifade ettiği için tam bir tanımı yapılamaz. Ancak, her şeyin kendisine dolaylı ya da dolaysız bağlı olduğu külli ilkelerin bilgisi olarak metafiziğin olmadığı yerde mevcut her çeşit bilgi ilkeden, hakikat değerinden yoksundur.[1] Bu bakımdan Gelenekselcilere göre metafizik, Mutlak Hakikatin bilgisini verir. Dolayısıyla F. Schuon "Metafiziği herkese öğretmek mümkün değildir; yoksa yeryüzünde hiç ateist bulunmazdı,"[2] demektedir. Bu nedenle metafizik evren-

[1] René Guénon, *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1986, s. 51.

[2] Frithjof Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 65-66.

sel ve değişmezdir. Bu ezelî hakikat yaratılmamış Hikmettir. Metafizik hakikat bütün geleneklerde aynıdır ya da tek bir metafizikten bahsedilebilir. Bütün geleneksel doktrinler de öz olarak aynıdır. Çünkü hakikat tektir ve insanların zihinlerindeki kavramlardan bağımsızdır.[3] "Ancak, diğer yandan, insani düzeyde hakikat, başka türlü bütünüyle kavranamaz olacağı için, ister istemez kendisini insan zihninin sınırlarına tâbi kılar; ve tezahür ettiği çevre tarafından şekillendirilir, tıpkı ışığın, içinden geçtiği tayf tarafından görünebilir renklere ayrıştırılması gibi aralarında imgeler, kavramlar ve ahlaki talimatlar manzumesine büründüğü insanların karakterleriyle şekillenir. Çeşitliliğin tezahürü, muayyen bir anlamda, varoluşun 'sebebi hikmeti'dir ve insanların gerçekliği idrak etmelerinin aracısı olan dinler hayli zengin bir biçimde bu çeşitliliğe iştirak etmemiş olsalardı tuhaf olurdu."[4] Dolayısıyla dinler bu dünyada ortaya çıktıkları zaman aynı metafiziği yansıtırlar. Ancak, dünyamızda her şey bir forma ve şekle bürünmek durumunda olduğu için, her dinin tezahürleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Aynı zamanda bu farklılıklar o dinin kendi insani ve coğrafi çeşitliliğini de kapsayacak uyarlamalar şeklinde gerçekleşmektedir.

Bu durumda "Metafizik bilgi nasıl elde edilir ve bu bilginin insan ve medeniyetler için yararlanma imkânı nasıl gerçekleşmektedir?" sorusu önem kazanmaktadır. Çünkü özellikle aşağıda ifade edildiği şekliyle kesin bir metafizik bilginin, ne varlığından ne de öğretiminden söz edilebilmektedir: "Metafizik, kesinlik taşımayan kavramları zorunlu olarak dışlar. Buradan da, bizatihi metafizik gerçeklerin hiçbir biçimde tartışılmaz oldukları ortaya çıkar. Sonra şayet kimi kez tartışma ve zıtlaşma çıkıyorsa, bunun kesinlikle bu hakikatlerin eksik bir sunuluşundan ya da yetersiz bir kavranışından başka bir nedeni olamaz. Zaten, bu konudaki her açıklama kaçınılmaz olarak eksik kalacaktır. Zira metafizik makuller, külli mahiyetleri nedeniyle hiçbir zaman tamamen ifade, hatta tamamen tahayyül bile edilemez. Özlerinde, ancak saf ve 'biçimi olmayan' zekâ tarafından kavranabilir."[5] Metafizik ilkeler her şeyin kendisine bağlandığı temel ilkelerdir. Gelenekselciler bu metafizik bilgiyi kavrayabilen zekânın insanda akıl ve nefisten sonra üçüncü bir entelektüel fakülte olarak bulunduğunu fakat modern düşüncede bu aşkın aklın yok olduğunu vurgulamaktadır. Onlar, Entelektüel Sezgi şeklinde de kavramsallaştırdıkları bu yetinin, İslam geleneğindeki karşılığının Ruh, Kalb, Akıl ya da Akl-ı Külli olduğunu ve metafizik hakikatlerin ancak bu melekeyle kavranabildiğini kabul etmektedirler. İşte bu noktada Gelenekselciler, bu yetiyi kendisinde keşfeden insanları Entelektüel Seçkinler olarak adlandırmışlar ve modern medeniyette bu aşkın düşünme biçiminin ve dolayısıyla bu insanların yok olmasıyla birlikte metafizik

[3] Ananda K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, Ed. Roger Lipsey, Priceton University Yay., New Jersey 1977, s. 7; René Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 191.

[4] Gai Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, çev. Birol Çetinkaya, İz Yay., İstanbul 2000, s. 47.

[5] René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1997, s. 97.

ilkelerin yönlendiriciliğinin de ortadan kalktığını ileri sürmüşlerdir. Bu durumda modern felsefe ve bilim bu aşkın ilkelerin önderliğinden mahrum oldukları için yanlış yollara sapmış olmaktadırlar.

Gelenekselciler insanlığın birçok gelenekte sözü edilen çevrimsel dört büyük çağdan geçtiğini kabul etmektedir. En açık şekilde Hint geleneğinde açıklanan bu çağlar Batı geleneğindeki Altın, Gümüş, Bronz ve Demir çağlarına tekabül etmektedir.[6] Altın çağ bu çağların en uzun olanıdır ve çağlar kötüleştikçe süreleri kısalmaktadır. Karanlık çağ denilen en son çağ aynı zamanda en kısa ve en kötü olan zaman dilimini de ifade etmektedir. Dolayısıyla bu zaman anlayışına göre insan, geçmiş zaman içinde mükemmel bir durumda yaratılmış ve o zamandan günümüze değin sürekli bir düşüş yozlaşma ve bozulma içinde olmuştur.[7] Bu düşüşü R. Guénon şu şekilde ifade etmektedir: "Hiç şüphesiz, çevrimsel gelişmenin neden böyle (hemen çağdaşların 'ilerleme' düşüncesinin karşıtı gibi anlaşılabilecek bir şekilde) aşağı doğru olması gerektiği sorulacaktır. Sıralamanın böyle olmasının nedeni şudur: Herhangi bir şeyin gelişmesi demek, ister istemez, kendisini doğuran ilkeden gittikçe artan bir hızla uzaklaşması, en yüksek noktadan başlayıp kaçınılmaz bir biçimde en dipteki noktaya doğru yönelmesi demektir. Bu hareketin hızı tıpkı ağırlıklı cisimlerde olduğu gibi durma noktasına varıncaya kadar sürekli artacaktır. Başlangıçtaki ilke katıksız maneviyat olarak belirdiği için, bu düşüş ilerlemeci bir maddileşme olarak tanımlanabilir."[8] Bu bakımdan ona göre geleneksel medeniyetler sabit ve istikrarlı yapılar oluşturmuşlardır. Çünkü bu medeniyetler dayandığı ilkelerin değişmezliğinden ilham alırlar oysa modern medeniyet ilkeden mahrum olduğu için son derece değişkendir.[9] Sonuçta, Gelenekselciler için modern dönem Karanlık çağın içindedir ve dolayısıyla her ne kadar ilerleme ve gelişme iddiasıyla kendisinden önceki insanları ilkel olarak değerlendirse de gerçekte doğru olan bunun tersidir.

Metafizik İlkeler ve Zaman anlayışlarından sonra Gelenekselcilerin modernliğin diğer unsurları ve tezahürlerini nasıl değerlendirdikleri üzerinde durabiliriz. Gelenekselciler modernliğin ortaya çıkışını, özellikle felsefi serüveni de dikkate alarak ve geleneksel medeniyetlerle karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyan değerlendirmelerde bulunmuşlardır.[10] Ancak biz bu açıklamalardan çok,

[6] Dörtlü kozmik zaman anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 46-52.

[7] Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Enes Harman, Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980, s. 9-11.

[8] René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1979, s. 18.

[9] R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 75.

[10] Modernliğin düşünce, sanat ve bilim gibi birçok alanda hangi yönelimlerin ya da 'sapmaların' soncu ortaya çıktığı üzerinde bütün Gelenekselci yazarların durduğunu söyleyebiliriz. Bu süreç özellikle R. Guénon tarafından *Doğu ve Batı*, *Modern Dünyanın Bunalımı*, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri* gibi eserlerinde değerlendirilmiştir. S.H. Nasr ise *Bilgi ve Kutsal*'da Batı'da hem geleneksel hikmetin hangi entelektüeller aracılığı ile modern döneme değin sürdüğünü hem de modernliğin nasıl ortaya çıktığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. s. 26-74. Yine bu serüvenin kısa bir özeti için bkz. Adnan Aslan, "Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İs-

onların modernizmin temel yönelimlerini nasıl değerlendirdikleri üzerinde duracağız. Öncelikle modern dönemin temel özelliklerinden olan hümanizm, rasyonellik ve buna bağlı olarak modern bilim hakkındaki görüşlerini açıklamak yerinde olacaktır.

Gelenekselcilere göre modern medeniyet temelde hümanisttir. Yani her şeyin ölçüsü olarak insanın kendi görüşleri ve yeteneklerinin belirleyici olması gerektiği anlayışı modernliğin temelinde vardır. Esasen her gelenek insana değer verir. Ancak modern anlayışta sadece maddi yönelimleri ve yeteneklerini kullanarak Aşkın bir otorite ve kaynağa ihtiyaç duymadan kendi kendine yeten insan anlayışı merkeze yerleşmiştir. Her şey bu insanın ihtiyaçları ve arzuları doğrultusunda düzenlenmelidir. Dolayısıyla Gelenekselcilere göre hümanizm, her şeyi insani ölçülere indirgeme, insanı aşan bütün ilkeleri safdışı bırakma "yeryüzüne sahip olma bahanesiyle göklerden yüz çevirme meselesi olmuştur".[11] Hümanizmle bağlantılı olarak bireycilik de yine bireyi aşan herhangi bir aşkın ilke kabul etmemek ve medeniyeti bütünüyle insani unsurlara indirgemek şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak, bu eğilim modern dünyada başka bir yönelim daha doğurmuş ve insanların özellikle kendilerine ait orijinal fikirler üretme hevesine yol açmıştır. R. Guénon bu tutumu kendine özgü üslûbuyla şu şekilde eleştirmektedir: "Eğer bir düşünce doğruysa onu kavrayabilen herkese ait demektir, eğer yanlışsa o zaman da onu 'düşünmüş' olmakla övünmenin anlamı yoktur. Doğru bir düşünce 'yeni' olamaz, çünkü 'doğru'luk insan zekâsının ürettiği bir şey değildir. 'Doğru' bizden bağımsız olarak vardır ve bize düşen de sadece onu kavramaktır. Bu bilginin dışında 'yanlış'tan başka bir şey yoktur, ama 'modern'ler doğruyu gerçekten önemsiyorlar mı ki?"[12] Hümanizm ve bireycilik, insanın özellikle akli yeteneklerini serbestçe kullanmasını, aklı, her şeyin değerlendirilmesinde temel ölçü hâline getirdiği için modern akılcılığı değerlendirmek hümanizmi anlamanın da en kestirme yoludur. Zira modern dönemde geleneksel bağlarından özgürleşmiş akli düşünme ile insanın olgunlaşarak tarihteki en gelişmiş medeniyeti kurduğu inancı modernliğin temel tezlerinden biridir.

Gelenekselciler insanda külli ve aşkın olanı kavrayacak yetinin modern dönemde kaybedildiğini ve bunun yerine sadece rasyonel düşünme biçiminin bütün entelektüel alanı kapladığını ve gerçek tefekkürün kaybolduğunu iddia etmektedirler. F. Schuon sadece görünür dünyanın bilgisine dayalı rasyonaliteyi şu şekilde eleştirmektedir: "Genelde doğa-üstü olan şey akıl-dışı olanla özdeşleştirilir; yani demek istenen şudur ki, bilinmeyen yahut idrak edilemeyen şey saçmadır. Bir kuyunun dibindeki bir kurbağanın rasyonalizmi dağların inkârı-

lam Düşüncesindeki Yansımaları", *II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul 1997, s. 58-63.

[11] R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 29.

[12] R. Guénon, *age*, s. 83.

nı içinde barındırır; bu bir tür mantıktır belki ama onun gerçeklikle ilgisi yoktur."[13] Bu rasyonalist tutum ile kalble özdeşleştirilen Entelektüel Sezgiye dayalı tefekkür, çeşitli şekillerde birbirleriyle karşılaştırılmış ve modern dönemde bu sezginin yok oluşunun anlamı ortaya konmaya çalışılmıştır:

> Rasyonalizm adı altında doğrunun merkezi beyine yerleştirildi; öte yandan kalb, duygusalcılara mekân açılması için tahttan indirildi. Böylece insan, hakikatin ve hayatın kaynağına giden yolu bulmada manevi olarak âciz bir varlık hâline sokuldu. Kalb, ölümsüz ruhumuzun merkezidir ve biz onunla ilahi gerçeğe iştirak ederiz. Biz bu iştiraki orijinalliği içinde ilahi Cevher'in bir fonksiyonu, bir hakikat bilinci olarak içimizde taşımaktayız. Tamamen bize ait olan bu manevi bilincimiz sayesinde her hakikat bilgisine erişme olanağına sahip oluruz. Bu bilgi ne rasyonel ne de zihnî kapasitelerimizle kazandığımız öğrenilmiş bir bilgidir.[14]

Gelenekselcilere göre Saf ve Aşkın akıldan soyutlanmış rasyonalizm, aklın üstündeki her ilkeyi inkâr ettiği için iki akıl arasındaki bağ da kopmuş olmaktadır. Oysa normal olarak akıl, Aşkın Aklın (Kalb, Entelektüel Sezgi) ışığını bireysel alanda yansıtmaktadır. Aralarındaki bağlantı koptuğu zaman akıl bu bireyüstü Entelektüel Sezgi (Kalb) ile her tür gerçek iletişimi kaybettiği için bu akıl aşağıya doğru, yani varoluşun alt kutbuna doğru yönelmektedir ki, bu da gittikçe maddiliğin içine gömülmesi anlamına gelmektedir. Bu durum sonuçta 'niceliğin egemenliği' denilen şeye tekabül etmektedir.[15] Dolayısıyla aşkın hakikatlere rasyonel ve bilimsel açıklamalar aramak, insanlığı bütünüyle Entelektüel Sezgiden ve Kalbinin sesinden uzaklaştırmıştır. Esasen aşkın hakikatleri rasyonel, bilimsel terimlerle izaha çalışmak, yüksek olanı aşağı olanın terimleriyle izah etme çabası anlamına gelmektedir. Bunu imkânsızlığını vurgulayan Gelenekselcilere göre rasyonalizm ve bilimsellik, modern dünyada gerçek dinin yerine ikame edilmeye çalışılan sahte bir din olarak ortaya çıkmış olmaktadır.[16]

Entelektüel Sezginin yitirilmesi gerçek anlamda düşünmeyi, tefekkürü de ortadan kaldırmış ve modern dünyada insanlar herhangi bir konuda ciddi bir yoğunlaşma ile uzun süreli murakabe yeteneğini kaybetmişlerdir. Bu da modern dünyada eylemin tefekkürden üstün tutulması sonucunu doğurmuştur. Oysa Gelenekselcilere göre tefekkür eylemden üstündür ve eyleme aşkın ilkesini tefekkür sağlamaktadır. Onlara göre, dolaylı ve yetersiz kalan yansımış bilgi diye tanımlanabilecek rasyonel bilgiden daha üstün bir şey kabul etmeyen

[13] F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 54-55.

[14] Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Şahte Kutsalları*, çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 51-52.

[15] René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1990, s. 119.

[16] Lord Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, çev. Deniz Özer, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 50; Martin Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul 1989, s. 28-29.

modern anlayış, günden güne bu aşağı bilgi türüne bile ancak kısa vadeli pratik ve pragmatik amaçlarına uyduğu oranda değer vermektedir. Bu ise eylemden başka bir şey tanımayacak kadar eyleme boğulma sonucunu doğurmuştur ki, bu durumda eylemin kendisi de hiçbir işe yaramayan önemsiz bir koşuşturma durumuna düşmüştür. Yine R. Guénon bu durumu şu şekilde betimlemektedir: "Son zamanların ilgi çekici özelliklerinden biri de budur: Sürekli koşuşma, sürekli değişiklik, sürekli olayların birbirini izlemesi gibi, gittikçe artan bir hız tutkusu... Her tarafta çokluğa dağılmayı görüyoruz, hem de artık daha yüksek bir ilkeyle birleşmeyen bir çokluğa dağılmayı..."[17] Oysa geleneksel bir uygarlıkta her şey metafizik ilkelerin birleştiriciliği ile tevhide yönelmektedir.

Gelenekselciler benzer şekilde modern bilim anlayışını da eleştirmişlerdir. Çünkü onlara göre bu bilim sadece hissedilir dünyanın hâdiselerini incelemekte ve kendini aşan her şeye tamamen ilgisiz kaldığı gibi bilemediği her şeyi de inkâr etmektedir. Yani modern bilim, hem ilke olarak hem de uygulamada gözlenebilen, tasvir edilebilen ve doğalarının izin verdiği kadarıyla ölçülebilen şeylerle sınırlıdır. Kendi bilgi sahasına girmeyen bir şeyin herhangi bir yolla bilinebileceğini de reddeder. Modern bilimin amacı ise daha anlaşılabilir kılmak amacıyla gözlenebilir evrenin bir tasvirini yapmak ve edinilmiş bilgiyi, insanın, çevresi üzerinde daha çok hakimiyet kurması ve daha ekonomik ve daha bol ürünler meydana getirmesi yolunda kullanmak şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu bilimin en önemli zaafı, üst seviyeden herhangi bir ilkeye bağlı olmadan hareket etmesinden kaynaklanmaktadır.[18] Gelenselcilere göre yüksek ilkelerle bağlarını koparan bilgi, yüzeysel olmakta ve sadece ayrıntıda kalan ve yorucu olduğu kadar da faydasız olan bir çözümlemede boğulmaktan ibaret kalmaktadır. Dahası modern bilimin yapılmasındaki temel amaç, bilgi olmaktan çok, bilginin gündelik uygulamaları olduğu için bilimle endüstri bir birine karıştırılmaya başlanmıştır.

Bilimsel yönelim zihinsel ufkun bütünüyle maddi alana indirgenmesine neden olmuş, bu da modern dünyanın gittikçe mekanik bir işleyişe teslim olmasını doğurmuş ve böylece materyalizme ulaşılmıştır. İşte maddeye bu aşırı yönelim, Gelenekselciler tarafından tam olarak 'niceliğin egemenliği' içine girmiş olmanın göstergesi olarak değerlendirildiği gibi, onlara göre bilimsel konuların bütün beşerî çabayı kuşatacak kadar yaygınlaşması da anormal bir durum olarak karşılanmıştır.[19] Zira insanoğlu böyle bir durumda tamamen suni fenomenlerin egemen olduğu bir dünyada yaşamaktadır. F. Schuon'un ifadeleriyle:

> Bu saptırıcı çevrede tüm hata ve günahlar, hakikat ve şeref kisvesine bürünür; bu uydurma dünyada kötülük iyilik olarak iyilik de kötülük olarak gö-

[17] R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 56-57.
[18] L. Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 48; R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 46.
[19] R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 68-70; *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 230-231.

> rünür. Bu gölgeler ve çarpıtıcı aynalar dünyasına da 'gerçeklik' denilmekte ve tüm sorumluluk bu puta yahut günah keçisine yüklenmektedir.[20]

Gelenekselcilere göre modern medeniyet, tarihte tamamen maddi yönde gelişmiş tek medeniyettir. Sırf maddi temele dayandığı için bu istikrarsız alanın kanunu olan değişme, kazanılan süratin yüksekliği oranında kötü sonuçlar doğurabilmektedir. Yıkım gücü yüksek araçların durmadan daha da geliştirilmesi, modern savaşlarda aldıkları rol, bazı icatların gelecek için büyük bir felaketi doğurabileceği beklentisini beraberinde getirmektedir.[21] Ne var ki, insanın madde dünyasındaki genişleme ve konforun bedeli ağır olmuştur. G. Eaton'un deyimiyle:

> İnsan hayatında yaşanan bu zenginliğin bedeli dikey boyutun tamamen kaybolmasıdır. Nicelik niteliğin ve çokluk birliğin yerini almıştır; cennet, artık gözlerden ve gönüllerden ıraktır ve Tanrı'nın kendisi, göklerdeki tahtından indirilmeye çalışılmaktadır.[22]

Bütün bunlarla birlikte modern dünyada bilimin çok önemli roller üstlendiği ortadadır. O hâlde "günümüz insanı bu bilimle nasıl yaşamalıdır?" ya da "bu bilimin zararlı görülen unsurları ile nasıl baş edilebilir?" soruları önem kazanmaktadır. S.H. Nasr bu soruna İslam dünyasını göz önünde bulundurarak şu şekilde çözümler önermiştir: Ona göre modern bilimin ulaştığı bütün olumlu tarafları metafizik görüş açısına sığdırılarak yeniden düzenlenebilirse sorun temelinden halledilebilir. Bunun için öncelikle modern bilimler hem uygulandıkları şekliyle hem de teorik olarak derinlemesine bilinmelidir ve geleneksel bakış açısına uygun bir değişikliğe yöneltebilmek için bu bilimlerde otorite olunmalıdır. Bu bilimde uzmanlaşan insanlar, modern bilimin metodolojileri ve felsefesiyle birlikte Batı düşünce tarihini ve kendi fikrî geleneklerini de derinlemesine irdelemiş, Batı uzmanları olmalıdır. Müslümanlar, İslam'ın fikrî gelenek imkânlarının tam kullanımını başarabilseler modern bilimi kendi dünya görüşleriyle bütünleştirememeleri için hiçbir neden kalmaz. Esasen Müslümanların böyle hareket etmelerinden başka bir seçenekleri de yoktur. Böylesi bir yaklaşım, sadece İslam medeniyetini değil, aynı zamanda Allah'ın iradesine teslim olmuş, hakiki bir Müslümana benzeyen doğal dünyayı da koruyacaktır. Bu sorumluluktan kaçmak, gelecek Müslüman kuşakların felaketine zemin hazırlamaktır. Çünkü, ne bilim yokmuşçasına davranabiliriz ne de bu bilimin Allah'ı unut(tur)ma ve O'nun yaratma kudreti üzerine temellenmeyen bir eğitimini uygulayabiliriz. Bu bilim zaten mevcuttur. O hâlde, öğrenilmeli ve uzmanlaşılmalıdır.[23] Görüldüğü gibi, oldukça zor ve uzun süreli bir çözüm önerisi gibi görünmekle birlikte, bu öneri temelde geleneksel bakış açısından hem bilimi hem

[20] F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 23.

[21] R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 19, 97.

[22] Gai Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak*, çev. Salime Leyla Gürkan, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 40-41.

[23] Seyyid Hüseyin Nasr, "Geleneksel Kozmoloji ve Modern Bilim", Konuşan: Philip ve Carol Zaleski, çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 189; "İslam ve Modern Bilim Sorunu", çev. Halil Rahman Acar, *İslâmî Araştırmalar*, V (1991), sayı: 2, s. 79-82.

de modern dünyayı dönüştürmenin de bir projesi olarak değerlendirilebilir. Ancak şimdilik bu doğrultuda ciddi bir eğilim ve çabanın ortalıkta göründüğünü söylemek de güçtür.

Öte yandan bu materyalist tutum insanları aşkın olandan gelebilecek her türlü manevi etkiye karşı kapatmakta, bu durum ise zamanla onları hakiki bir manevi gerçekleşimin tersine, yıkıcı manevi etkilere açık hâle getirmektedir. Gelenekselcilere göre modern dünyadaki ruhçuluk ve her türlü büyü ve fal gibi şeylere eğilim buradan kaynaklanmaktadır.[24]

Bilim, insanların bitip tükenmek bilmeyen maddi ihtiyaçlarını temin için bir araç işlevi görmektedir. Bunu yaparken de tabiatın bütün imkânlarını hunharca kullanmakta ve tabiatın kutsallığıyla ilgili herhangi bir kutsal öğretiye sahip olmadığı için, sonuçta ortaya çıkan bütün çevre felaketlerine yol açmaktadır. Gelenekselcilere göre modern bilim herhangi bir geleneksel medeniyette ortaya çıkmamıştır; çünkü bu bilim, ancak tabiatın kutsal anlamından soyutlandığı insan idrakinin Aşkın Akıldan ve vahiyden ayrıldığı yerde ortaya çıkabilir.[25]

Gelenekselciler modern bilimin dışında geleneksel medeniyetlerde, görünür evrenin kanunlarıyla ilgilenen bilimlerin var olduğunu ve bu bilimlerin üst ilkelerle bağlarını sürekli koruduklarını belirtmektedirler. Bu durumda bilimler ve sanatlar bu ilkeler doğrultusunda ve bu ilkelerin belirlediği temel hedeflere ters düşmeden geleneğin bütünlüğü içinde kendilerine her zaman bir yer bulmuşlardır.

Gelenekselciler modern dünyada her şeyin dinî anlam ve sembollerin egemenliğinden çıkarılması şeklinde ifade edebileceğimiz sekülerleşme ya da dünyevileşme olgusunu da önemli bir sapma olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre modern uygarlığın dışında insanlık tarihinde profan olan başka bir uygarlık yoktur. Tabiattaki her şeyin kutsallığının kabulüyle birlikte geleneksel bir medeniyette insan etkinliği de kutsal bir karakter taşımaktadır. Din insanın bütün varoluşuna nüfuz eder ve toplumsal yaşam dinin alanı içinde devam eder. Bu medeniyetlerde dinin alanı dışında hiçbir şey bulunmamaktadır.[26] Modern dönemde özellikle bilginin ve bilme biçimlerinin manevi içeriklerden arındırılması ve buna paralele olarak da yaşadığımız doğal çevrenin kutsal anlamlarını yitirerek birer eşya konumuna indirgenmesi, Gelenekselciler tarafından sekülerleşmenin en önemli sakıncaları olarak değerlendirilmiştir. Çünkü onlara göre geleneksel dünyada kozmos, bütünüyle aşkın olanın yansıması olarak algılanıyordu ve bu nedenle hem kutsalın tecrübe edilmesi açısından bir araç işlevi görüyordu hem de bir eşya olarak değerlendirilmediği için modern dünya-

[24] R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 201.

[25] Seyyid Hüseyin Nasr, "Batı, Modernizm ve Sekülarizm Saldırısı ile Karşı Karşıya Bulunan 'Geleneksel İslam'", Konuşan: Enes Kariç, çev. Faik Beşiroğlu, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 60.

[26] R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 72-73; *Manevi İlimlere Giriş*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, 71-72.

daki ekolojik felaketlere yol açacak sonuçlar ortaya çıkmıyordu.[27] Dolayısıyla, insanın hem tabiatın bu aşkın anlamını kaybetmesi hem de tabiattan uzak, gittikçe daha yapay çevrelerde yaşamak durumunda kalması onun manevi yönelimlerini dumura uğratmıştır.

Gelenekselcilerin bizatihi din fenomeniyle ilgili geniş değerlendirmelerle birlikte bütün dinleri kapsayan geniş araştırmalarda bulundukları bilinmektedir. Hepsi tek tek ele almayı hak eden bu konulara kısaca değinmek gerekirse Gelenekselciler, modern sosyal bilimleri etkileyen indirgemeci, evrimci ve ateist yaklaşımları sorgulayan çalışmalar yapmışlardır. Özellikle Batı düşüncesinde önemli etkiler yaptığını düşündükleri evrimcilik aleyhine birçok görüş ortaya koymuşlardır. Yine dinin yerini doldurmaya çalışan çeşitli ruhçu ve materyalist akımları gerçek maneviyatın önündeki engeller olarak değerlendirmişlerdir.[28]

Gelenekselciler modernliğin Hıristiyanlığa etkisinin özellikle Protestanlıkta belirginleştiğini ifade etmişlerdir. Onlar Hıristiyan dünyasında Protestan ilahiyatının Tanrı'dan çok insanı merkeze koyduğunu ve böylece de aşkın olanın her geçen gün biraz daha dünyevi olanla kuşatıldığını ileri sürümüşlerdir. Protestanlık, kendisini dünyevi kurumlar ve hedeflerle uyuşmak zorunda hissettiği için, kendisiyle birlikte dinî alanı da dünyevileştirmek durumunda kalmıştır.[29] Gelenekselcilere göre modern dünyada dünyevileşme dediğimiz olguya Protestanlıktan büyük bir destek gelmiştir. Bunun Batı'da birçok dünyevi amaçlara özellikle de ekonomik kalkınma hedeflerine ulaşılmasında büyük katkılar sunduğu da bilinmektedir. Ancak, dinin dünyevi amaçlar için kullanılması Gelenekselcilerin en fazla karşı çıktıkları konular arasındadır. Çünkü onlara göre din, kendisinin dışındaki hiçbir amaç için araç olarak görülemez. Dolayısıyla onlar Protestanlıktan kaynaklanan dinin basitleştirilerek dinî ayinlerin neredeyse tamamen ortadan kaldırılmasını ve ayrıca dinî öğretinin de herkesin kendince iyi gördüğü birkaç basit formüle indirgenmesini dinin kendi hedeflerine ulaşılması açısından sakıncalı bulmuşlardır.[30]

Bu hâliyle Protestanlığın bir din olmaktan çok gittikçe, modern bakışın ürünü olan felsefi bir düşünce hâline geldiğini ileri süren Guénon şöyle demektedir:

> Vurgulamak gerekir ki, sosyal ve duygusal öğenin baskın olduğu bir dinde, akide ve ibadetin payı giderek eşzamanlı olarak azalır. Öyle ki din, Protestan bir salt 'ahlakçılık' hâline dönüşerek dejenereleşmeye yönelir. Bugün

[27] Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999, S. 201-211. Seyyid Hüseyin Nasr tabiatın kutsallığını yitirmesi ve bunun sonucu ortaya çıkan çevre sorunlarına yönelik birçok yazı yazdığı gibi, doğrudan bu konuyla ilgili eserler de vermiştir. Dilimize de çevrilen bu eserleri şunlardır: *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982; *Tabiat Düzeni ve Din*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 2002.

[28] R. Guénon kendi döneminde çok yaygınlık kazandığı için özellikle Yeni Ruhçu (*Spritualist*) akımları hedef alan birçok değerlendirme yapmış ve doğrudan bu konuyla ilgili bir de eser yazmıştır: *Ruhcu Yanılgı*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1996.

[29] T. Lindbom, *Demokrasi Miti*, s. 113-114.

[30] R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 98-99.

> –dinin temel öğelerinden sadece birini muhafaza eden– bir 'liberal Protestanlık'ın hemen hemen ulaşmış olduğu sınırda, artık ortada kalan kesinlikle bir din değil, sadece bir tür özel felsefi düşüncedir.[31]

Bu bakımdan Gelenekselciler dinin ahlaki kurallara indirgenmesine de şiddetle karşı çıkmışlardır.

Öte yandan Protestanlığın, 'sıradan' insanlara hitap adına Hıristiyanlığın metafizik ve entelektüel mirasını göz ardı etmesinin sonuçları daha da ağır olmuştur. G. Eaton konuyla ilgili olarak şöyle demektedir:

> Hıristiyanlık çoğunluğa çekici gelsin diye basitleştirildi ve entelektüel boyutları budandı, fakat çoğunluk bu sulandırılmış dini kabul etmek yerine, kendilerine yol göstermeleri için daha sofistike ve daha entelektüel azınlığa döndüler. Kendilerine sunulan safsata kabilinde okuma parçalarına şöyle bir göz atıp, reddettiler.[32]

Gelenekselcilere göre Protestanlığın dini yorumlamada, dinî otoritenin yerine araştırma özgürlüğünü koyması, yorumun, cahil ve yeteneksiz de olsalar bireylerin kişisel yargılarına bırakılarak sadece insan aklına dayandırılması sonucunu doğurmuştur. Bu, dinin her türlü tartışma, ayrılık ve sapmaya ardına kadar açılması demekti ve sonuçta bu da birçok Protestan mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu şartlar altında öğreti üzerinde bir anlaşmaya varmanın mümkün olamayacağı açıktır. Bu durumda zorunlu olarak ahlak birinci sıraya yükselmiş olmaktadır.[33] Gelenekselciler Protestanlığın birçok yönden dinin alanını daraltarak sekülerleşmeye destek veren bir yapı sergilediğini; dinin kendi bütünlüğü içerisinde vazgeçilmez bir yeri olan ahlakın, dinin bütününü temsil edecek şekilde alanının genişletilmesi veya dinden bağımsızlaştırılmasının ise hem dinin hem de ahlakın otoritesini azalttığını ileri sürmüşlerdir.

Gelenekselcilerin İslam anlayışları ve modern dünyada modernlikten etkilenen çeşitli İslami yaklaşımlar hakkındaki görüşlerine gelince, onların İslam yorumunun, onun bütün unsurlarını ve mirasını kuşatacak şekilde kapsamlı değerlendirmelere dayandığını söylememiz mümkündür. Her şeyden önce onlar İslam'ın yaşadığımız dönemin son vahyi olduğunu ve onun ilkelerinin günümüz insanının tarihsel koşulları açısından sade ve anlaşılırlığını vurgulamaktadırlar. Onların özellikle İslam sanatı başta olmak üzere çeşitli hukuki, felsefi, kelami ve tasavvufi okulların İslam geleneğinin bütünlüğü açısından vazgeçilmezliğine özel bir vurgu yaptıkları görülmektedir. Özellikle tasavvufu İslam'ın metafizik öğretisinin aktarıldığı ve tahakkuk ettirildiği ekol olarak merkeze koyduklarını ve bu ekole bağlı Gelenekselcilerin hemen hepsinin de mutasavvıf olduklarını söylememiz mümkündür. Bu nedenle onların eserleri bir bakıma İslam'ın modern dünyaya tasavvufi açından yeniden sunulması şeklin-

[31] R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 89-90.
[32] G. Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, s. 219.
[33] R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 89.

de de yorumlanabilir. Buna ilave olarak S.H. Nasr İslam felsefesi içindeki metafizik öğretiye dikkati çeken ciddi eserler vererek bu felsefeyi Gelenekselci bakış açısı içine yerleştirmiştir.

Gelenekselciler modernlikten etkilenen çeşitli İslam anlayışlarını İslam'ın özünden ve geleneksel İslam'dan uzaklaşan yönelimler olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre modernist Müslümanlar, Batı'da ortaya çıkan moda fikirleri eleştiriye tâbi tutmadan benimserlerken, İslam'ı veya onun bazı özelliklerini bu dünya görüşünün içinden çıkan düşünce, değer ve normlara göre yorumlamaktadırlar.[34] Bu bakımdan S.H. Nasr, İslam hukukundaki ictihad tartışmalarına da olumlu bakmamaktadır:

> Geçen çağda bazı modernistler, modern uygulamaları hukuka sokmak ve Şeriat'ın fonksiyonunu kişisel hayatla sınırlandırmak amacıyla Şeriat'ı değiştirmeğe, ictihad kapısını yeniden açmağa çaba gösterdiler. Bütün bu eğilimler, dünyaya karşı belli bir manevi zaaf durumundan ve dünyaya teslim olmaktan doğmuştur. Böyle bir anlayışa kapılanlar, Şeriat'ı zamana, yani insanın kapris ve arzularına ve zamanı oluşturan insanın her zaman değişen tabiatına uydurmak isterler. Onlar Şeriat'ın topluma değil, toplumun Şeriat'a uyması gerektiğini kavramamaktadırlar. Daha önce ictihad yapanların İslam'ın yararını dünyanın üstünde tutan ve onun ilkelerini maslahatçılığa feda etmeyen takva sahibi Müslümanlar olduklarını anlamıyorlar. İslam perspektifinde Allah Şeriat'ı, insan kendisini ve toplumunu ıslah etsin diye vahyetmiştir. Düzelmeğe muhtaç olan insandır, Allah'ın vahyettiği din değil.[35]

Gelenekselcilere göre İslam geleneğinin kelami, felsefi, hukuki ve sufi söylemlere sahip birçok farklı düşünce okulunu bünyesinde barındırması, modernliğin ortaya koyduğu görüşlere cevaplar üretilebilmesi açısından bir imkân olarak görülmektedir. Ancak modernizmin etkisiyle günümüzde bu mirastan yaralanıldığını söylemek güçtür. Çünkü "modernizmin İslam üzerindeki etkilerinden biri İslam'ı birçok kişinin zihninde onun sadece bir yönü olan Şeriat'a indirgemek ve böylece onu, modern düşüncenin İslam kalesine yaptığı saldırıyı önleyecek fikrî silahlardan mahrum bırakmak olmuştur. Modernizmin evrimcilik, akılcılık, varoluşçuluk, bilinemezcilik vesaire biçimindeki fikrî meydan okumalarına ancak fikren karşı konulabilir. İslam'ın modern düşünceyle başarılı bir şekilde karşılaşması ancak modern düşünce bütünüyle –kökleri ve dalları itibarıyla– anlaşıldığında ve modernizmin İslam'a tevcih ettiği büyük problemlerin çözümü için tüm İslam geleneği yardıma çağırıldığında mümkün olacaktır."[36] İslam Gelenekselcileri günümüz dünyasında geleneksel İslam anlayışı ile birlikte ortaya çıkan selefî İslam anlayışını bu açıdan eleştirmişlerdir.

[34] S.H. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 322.

[35] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985, s. 134. Konuyla ilgili olarak yine aynı yazarın benzer bir değerlendirmesi için bkz. *İslam'da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988, s. 39-40.

[36] Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 90.

Çünkü onlar İslam tasavvufuna, İslam felsefesine ve kelamına karşı çıkarak on dört asırlık birikimi göz ardı etmektedir. İslam'ın entelektüel birçok unsurunu reddetmelerine ilaveten İslam medeniyetinin oluşturucu temel unsurları olan İslami sanatlara, kurumlara muhalif olmaları da Selefileri sonuçta İslam geleneğinin birçok yönünü reddetme veya eleştirme noktasına getirmiştir.[37]

Günümüzde en fazla üzerinde durulan eğilimlerden sayabileceğimiz 'fundamentalist' akımlar da İslam Gelenekselcileri tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre, fundamentalist eğilim, Batı'dan aldıkları 'devrimci' söylemle İslam'ın erişilmez asli saflığı adına bütün bir İslam düşünce ve maneviyat geleneğini reddeden püriten ve rasyonalist bir yorum geliştirmişlerdir. Öte yandan İslam dünyasının karşılaştığı problemler ve tehlikeler karşısındaki bütün fikrî tartışmalara kapalıdırlar. İslam'ı ideolojik bir hareket olarak kodlamaları dinin çeşitli siyasi çıkarlar ve hedefler için kullanılmasının yolunu açmıştır. Bu da İslam'ın kendi hedefleri dışında suistimaline kapı aralamaktadır. Ancak, onlar İslam dünyasında Müslümanların saldırılar karşısında kendi vatanlarını koruma ve savunmalarının da yine fundamentalist suçlamasıyla karalanmaması gerektiği görüşündedirler.[38]

Sonuç olarak, Gelenekselcilerin modernliğe yaklaşımlarının köktenci bir reddiye içerdiğini söyleyebiliriz. Gelenekselcilerin bu eleştirileri, yirminci yüzyılın başından itibaren geliştirdiklerini görüyoruz ki bu, modernliğin henüz hikmetinden sual olunmadığı sorgusuz sualsiz başarılarının onaylandığı erken bir dönemdir. Buna rağmen onların bugün herkes tarafından kabul edilen modernliğin birçok sakıncalı unsurunun varacağı noktaya o zamanlardan işaret etmeleri dikkat çekici bir husustur. Günümüzde kendi içinden modernliğe ciddi eleştirilerin yöneltildiğine tanık olmaktayız. Ancak yine de Gelenekselcilerin modernliğin bütün temel unsurlarını da içine alan köktenci değerlendirmelerinin aşıldığını söylemek güçtür. Dileğimiz o ki, henüz geri dönülemez bir noktaya gelinmeden bugün herkes tarafından kabul edilen ve bizatihi modernliğin kendi içinden gelen seslerin de tespit ettikleri bu sakıncalı durumlar ciddiye alınsın.

Öte yandan günümüz dünyasında dinlerin, geleneklerin de modernliğin etkilerinden kendini koruyamadığı hatta çoğu kere gönüllü olarak modernleşmek istedikleri Gelenekselciler tarafından da kabul edilmektedir. Ancak onlara göre artık modernliğin insanlığa vereceği bir şey kalmamıştır ve insanlığın temel sorunlarına cevaplar vermemektedir. Bu durumda dinlerden beklenen, kendi özlerinde bulunan Geleneksel Hikmete yönelerek yeniden onu keşfetmeleridir. İnsanlığın kurtuluşu ancak bu Hikmet aracılığıyla kendisini arındırarak, özünde bulunan gerçek Benliğe ulaşmasıyla mümkün olacaktır.

[37] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'ın Kalbi*, çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul 2002, s. 70.
[38] Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 325-327; *İslam'ın Kalbi*, s. 72-73.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 109-130

İslam Çağdaşçılarının Çağdaşlık Yorumu

ADİL ÇİFTÇİ
DOÇ.DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Peter Berger, sosyolojik çözümleme, insanların "bilgi" addettiği ama gerçekte dayanaksız "yavaı söz ve kabulleri" düzelttiği için faydalıdır, der.[1] Buna, "bazı insanların özellikle de dinî kabuller. sırf zihinlerinde tutup, dış dünyada gerçekleştirmediklerini; bu yüzden, başkalarını yaftalamalarının yersizliğini bizzat kendilerine gösterme" faydası da eklenmeli. Faydalanan çıksın çıkmasın, elinizdeki çalışma bunlara teşebbüstür. Böyle bir teşebbüs polemiğe girmeden veya çekilebilecek sözler sarf etmeden olanaksız gibidir. Verilebilecek örnekler doğaları itibarıyla polemiğe müsaittirler. Fakat, başta ve sonda "sosyolog" kalabilmek epeyce de onu en azda tutmaya bağlı...

anahtar kelimeler
Tipleştirme, Modernleşme, Yenilikçilik, Gelenekçilik.

Giriş

İslâmiyât'ın bu sayısı için talep edilen yazının bildirilen başlığı yukarıdakidir. Çağrıştırdığı genişlikte bir yazı yazılamayacağı bileneceğinden, istenilen *"tipleştirme"* olsa gerek. O, tikel fenomenlerden bir *"öz anlam"*a nüfuzdur. Bu ise hem güçtür, hem araştırmacının öznel yüklemelerine maruz kalabilir. İmkânınca "kolaylık" ve "nesnellik" yolu aranmıştır: "Tipoloji" çıkarsayacağımız tekil fenomenlere dair yeterli bilgi sahipliği...

"*Tipleştirme*" başlıkla gösterilebilir hemen. *Örtüşmeler varsayılarak*, "İslam çağdaşçıları" diye bir "tip" kurulmuş. Bu *varsayımla* tek "tip" şeklinde "çağdaş-

[1] Peter L. Berger, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", çev. Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I*, Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 121.

lık yorumu" da ima edilmiş. Aynı zaman ve mekân diliminde yaşayan İslam çağdaşçılarının (yenilikçilerinin) ve çağdaşlık yorumlarının bile tam örtüşmezliğini akılda tutma kaydıyla, "tip"i teke indirgeme hepten hatalı düşmez. "Klasik çağdaşçılar" ("classical modernists") ve "yeni-çağdaşçılar" ("neo-modernists") ayırımıyla iki "tipoloji" de kurulabilir. Ölçüt, çağdaşçılığa bakış ve çağdaşlaşma yöntemidir. Bu ayrıştırma zihin karışıklığını izalede de lazım. Sözgelimi; Fazlur Rahman çok sıkı "çağdaşçı(lık)" *eleştirisi* getirince;[2] kimi şaşkınlığa düşebiliyor ve zihnine boşuna yük yükleyebiliyor. Bununla az karşılaşmıyoruz. Hâlbuki, o, ya "klasik çağdaşçılar"ı ya da diğer bazı çağdaşçıları eleştirmekte. Kendisi de "çağdaşçı" ama "yeni-çağdaşçı"; farkı belirtiyor.[3] Her bir tip kapsamındaki tekil çağdaşçılar da tümden uzlaşamazlar, fakat tipleştirilebilirler.

Bu olanağı tanıyan, tekil şahsiyetlerin çağdaşlık anlayışlarında ve yöntemlerinde soyutlamaya (süzmeye) elverişli "ana nitelikler" bulunmasıdır. Bu anlamıyla tipleştirme, bir seçme ameliyesidir: En bariz görünen niteliklerden bazılarını seçer, bir tipoloji inşâ ederiz. Onun her tekil şahsiyete tıpatıp uyduğu da sanılmamalı. Öyleyse; onlardan bir *"ruh"* süzülmekte araştırmacı tarafından.

"Tipleştirme"[4] üzerinde duruşumuz sırf yöntemimizi baştan belirtmek sebebiyle değil. Üç sebebi daha var. Birincisi; tüm yenilikçilerin bazen aynı kefeye konulmasının yanlışlığını göstermek. "Sen de aynı kefeye koymayacak mısın?" itirazı yükseltilebilir. Cevap, tipleştirme tekniğinin başka bir yönünü kısaca anlatmakla verilebilir. Hiçbir sosyolojik tipleştirme keyfî ve uçuk kurulamaz; "ruh" tespiti kılı kırk yaran titizlik gerektirir. Bahsettiğimiz 'kefelendirme' ise, yenilikçileri benzeştiren seçmelerde "ruh"u uçuklaştırıyor. Bu "ruh"un, o kişinin ruh dünyasının icadı oluşundan belki. Gerçek anlamda tipleştirme, tekillerden sınanabilir bir "ruh" çıkarır. İkinci sebep; bir tipoloji kurarken, kapsamına sadece, diyelim, "ilan edilmiş yenilikçiler"i almanın gerekmediğini dile getirmektir. İlk anda muhalif gözüken bir şahsiyeti de, "yenilikçi ruh"a denk geliyorsa çoğu düşüncesi, ona yerleştirebiliriz. Üçüncüsü; tipleştirmenin, bazen de, en iyi bildiğimiz şahsiyeti merkeze koymakla yapıldığını örneklendirmektir. Sa-

[2] O kadar ki; bir makalesinde "mevcut İslami modernizmin geri zekâlılık ve aptallığı" ifadesini kullanıyor. Fazlur Rahman, "İslâmî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 79. Daha hafifinden, şuna da rastlıyoruz: "Modernist, Kur'an'ın çokeşliliğe gerçekte hiç izin vermediğini göstermeye çalışırken, tarihe uymayan ve bazen de Arap dilinin yapısını tahrif eden açıklamalar icad etmektedir." "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", *İslami Yenilenme: Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, s. 56 (İlgili yerdeki çevirimizin sıkıntılı olduğunu da gördük bu vesileyle. Doğrusu şu ânki). Aynı yazının 51 ve 55. sayfasında, yine eleştiriyle, "Batılılaştırıcı modernistler"den bahsedilmekte. Başka yerde; "İslâmî modernizm[in] temsilcilerinin... bir çoğu ıslah etmek istedikleri geleneğin bizzat kendisine karşı tamamen asi olup çıktılar," demektedir. "İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar", *İslâmî Yenilenme: Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, Ankara 2004[3], s. 85-86.

[3] Fazlur Rahman, "İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar", *İslâmî Yenilenme: Makaleler I*, s. 85-91. Şu andan itibaren tam künye zikredilmeyip *Makaleler I, II, III, IV* denilecek.

[4] "Tipleştirme"nin epey uzunca anlatımı için bkz. Adil Çiftçi, *Nasıl bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, kitâbiyât, Ankara 2004, Birinci Bölüm.

kınılması ve sakındırılması lazım gelen, bir şahsiyet odaklı tipleştirmenin diğer şahsiyetlerin düşüncelerine bütünüyle uygun düşürüldüğü zannıdır.

Biz merkeze Fazlur Rahman'ı alarak, tipleştirmelerde bunlara itina göstereceğiz. Bildiğimiz yenilikçilerin eserlerini okurken, sık sık, "Bunu Fazlur Rahman da söylüyor." demişliğimiz onu merkeze koymamıza olanak tanımıştır. Böylece; çalışmamızda bir yandan, tipleştirme tekniğini istihdamla, başlığın gereği yapılmaya çabalanacak. Diğer yandan, aynı teknikle, *"İslam yenilikçilerinin yenilenmeyi nasıl gerekçelendirdiği"* sorusuna cevap aranacaktır. Sonlarda ise, geleceğe yönelik ihtiyatlı çıkarımlarda bulunacağız. *"Yenilenmeyi gerekçelendirme"*yi ziyadesiyle önemsiyoruz. Çünkü;

(ı) Yenilikçiler inanç, davranış ve kurum düzleminde "yeni formlar"ın *"niçin gerektiği(ni)"* ya yetersiz anlattıklarından yahut da yeterince anlaşılmadığından, can sıkıcı bir boşluk hissi egemen zihinlerde.

(ıı) "Yenilenme" tezleri ve temel gerekçeleri iyi bilinmediğinden; onlardan şu veya bu şahıs dayanak alınarak, ortada gelenek adına hiçbir öğe bırakılmayabilmekte bazılarınca. Başkaları da, yenilikçilerin bizzat kendilerini 'gelenek süpürücü' zannetmektedir.

(ııı) Yenilikçilerin fikir, inanç ve uygulamada tekliflerinden çoğunu benimseyip tatbiklerine rağmen, üstteki zan dolayısıyla onlarla özdeşleşmek istememekte, isimlerini anmaktan dahi çekinmekte kimileri de. Dahası, *"yeni"* kelimesine bile soğuk durmaktalar.

(ıv) Kimi insan da, "inandığı" ile "yaptığı" arasında kopukluk fark edip birleştirmeye çalıştığı hâlde, yolunu bulamamakta. Belki artık sadece zihninde tutup uygulamadığı bazı inançlardan sıyrılmanın gerekçelerini aramakta. Yenilikçiler, onların *aklına* ve *kalbine* seslenen gerekçeler serdetmeliler.[5]

(v) Yenilikçilik münakaşaları, son tahlilde *ilahi vahy* ve *Sünnet* ile ilgili olduğu için, *imani* kuşkuyla da karşılanmakta. Bu yüzden de; İslam yenilikçileri, mümin bilinci iknâa yönelik sağlam gerekçeler ortaya koymak zorundalar. Bunlar *uydurma* olmamalıdır. *Kur'an* ve *Sünnet*, "yenilikçi" tarafından her istenenin çıkarılabileceği birer "nesne" değildir.

I. Yenilenmeyi Gerekçelendirme

Öyle anlaşılıyor ki; Fazlur Rahman dahil yenilikçiler üç *"gerekçelendirme tipi"* kurmaktalar. Birinci tip'e *"tarihsel-metinsel"*, ikincisine *"sosyolojik"*, üçüncüsüne *"ahlaki gerekçelendirme"* denebilir. İtiraf mı kibir mi addedilir bilmiyoruz, bu üç "tip", "Biz nasıl gerekçelendirirdik yenilenmeyi?" sorusunun cevabı da kabul edilebilir.

[5] Fazlur Rahman'ın "klasik modernistler"i kusurlu bulduğu noktalardan biriydi bu. Mesela şöyle diyordu: Onlar "Demokrasi İslamidir," dediler; ama niçin böyle olduğunu Kur'an ve Sünnet'e dayanarak yeterince gerekçeli anlatamadılar. Başka bir açıdan krş. F. Rahman, "İslâm ve Siyasi Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset", *Makaleler I*, s. 73.

a. Tarihsel-Metinsel Gerekçelendirme

Bunu açımlamak üzere, Fazlur Rahman'ın *"modernleşme"* kavramına verdiği çok açık bir tarifi alıntılayalım:

> Modernleşme ile; Müslümanların Kur'an'ın öğretisini (mesajını, metafiziksel ve ahlaki ilkeler bütününü) yeniden zihinlerine yerleştirmelerinin ve günümüz hayatının sorunları için ondan rehberlik (cevaplar, çözümler) çıkarmalarının etkili bir yöntemini bulmalarını kastediyorum.[6]

En azından tarafımızca bilinen yenilikçilerin katılabileceği bu tanımdaki, *"yeniden zihne yerleştirme"* diye çevirdiğimiz *"recapturing"* sözcüğüne dikkat çekilmeli. Önceye ve sonraya taalluku dolayısıyla bilinçli seçildiği varsayılabilir. Onun *"to capture"* formu nebevi *vahiy* sürecine işaretle "önceye"; bu formu (*to recapture*) ise, *vahy*in bitiminden sonraki anlama ve yorumlama sürecine işaretle "sonraya" taalluk eder. Yalın hâli (*capture*) *"zihne yerleştirmek"* çevrilebilir. Fazlur Rahman yukarıdaki *"yenilenme"* tanımı ve bahsedilen kelimelerle ilgilerini hiçbir yerde açıkça kurmasa da, *"biz kurabiliriz"* düşüncesiyle bazı ayetleri zikredeceğiz:

> Onlara; "Allah'ın indirdiğine uyun" dendiğinde; "hayır, babalarımızdan ne gördüysek onlara uyarız" derler. Peki, babaları hiçbir gerçeği(n) farkına varamamış, düşünememiş ve, bu yüzden, doğru yolu bulamamış kişiler olsalar bile mi?!.. (2. Bakara, 170)
>
> Onlara; "Allah'ın indirdiğine ve Peygamber'e gelin" denilince; "babalarımızı inanıyor bulduğumuz inanç bize yeter" diye itiraz ederler. Şayet babaları doğru inanç konusunda bilgisiz ve, bu sebeple, doğru yolu bulamamış kişiler idiyseler ne olacak?! (5. Mâ'ide, 104)
>
> Onlar çirkin bir iş yaptıklarında; "babalarımızın da bunu yaptığını görmüşüzdür, öyleyse Allah bize onu emretmiştir" dediler. Sen ise şöyle de: "Allah aslâ kötüyü emretmez. Ne yani, bilmediklerinizi Allah'ın üstüne mi atıyorsunuz hemen?!" (7. A'râf, 28)
>
> Onlar şöyle diyorlar: "Kuşkusuz biz babalarımızı bir yol yordam üzerinde bulduk ve tabii ki onları izliyoruz." Senden önce Peygamber gönderdiğimiz bütün toplulukların şımarıkları da [aynını] demişlerdi. Peygamber, "[babalarınızın yolundan] daha doğrusunu getirmişsem bile mi" diye sorunca; "[seninkine] kesinlikle uymayız" diye cevap vermişlerdi. Biz de, bundan ötürü, onları cezalandırmıştık... (43. Zuhruf, 22-24)

Peygamberlerle inanmayanların çekişmelerinden bahisle geçen bu ayetlerde, *"ataların yol yordamında gidiş"* ısrarına tehditkâr bir karşı çıkış buluyoruz. *"Ne dediği"* açısından anlaşıldıklarında, peygamberler ve zamandaşlarından

[6] Fazlur Rahman, "Islamic Resurgence and its 'Neglected Duty'", Address Submitted to a Conference on *Modernization in İslamic Perspective*, University of Southern California, February 17, 1987, s. 24. ("İslâmî Diriliş ve 'Unutulan Görevi'", *İslâmî Bakış Açısından Modernleşme* Konulu Konferansta Bir Sunum.)

söz edildiği aşikâr. *"Ne demek istendiği"* yorumlanırsa, muhatap bütün tarihin insanları gibidir.

Bu ayetlerin özgün vahiy ortamları ve *"ne dedikleri"* ile sınırlandırılamayacağını, *"evrensel uyarı"* içerdiğini, tüm zaman ve mekânlara yönelik bir *"yenilenme ruhu"* çıkarmaya müsaitliğini ileri sürüyoruz. Yenilikçi, onlardan, *"yenilenmenin niçin gerektiği"* hususunda *"tarihsel-metinsel gerekçe"* alabilir zorlanmadan. Onlara gelenek yalnız *bir yönüyle* bakmış; vahyin herhangi bir peygamber öncesi "eski(lenme)"ye muhalefetle "yenilenme" öngördüğü anlaşılmıştır. Diğer yönünün anlaşıldığını, daha doğrusu *yorumlandığını* hatırlamıyoruz. Belki sırf şu nedenlerle böyle yorumlanmalıydılar. (a) Salt peygamberler bağlamında anlamlı idiyseler, sonraları anlamlarını yitirip "tarih bilgisi" hâline mi gelmeliler; "Filan tarihte şu peygamber şunu demiş, muhatapları da şunu?" gibi. (b) Diyelim mânâlarının sonraya da uzandığı düşünülüyor ama bunun için tarihsel bağlamın aynen tekrarı gerektiği varsayılıyor; bir Müslümanın o ayetleri anlamlı kullanması, karşısında "İslam'a inanmayıp babalarının yolundan gidenler" bulunmasına mı bağlı? Cevaplar olumsuz verileceğinden, ayetlerin *"ne dediği"* ile yetinmeyip *"ne demek istediği"* de yorumlanmalı. Sırasıyla göstermeye çalışacağız bunları.

Allah, yeryüzünde *"ahlaka dayalı toplumsal düzen"* inşâ gayesiyle insanları yaratmıştır. Yardım için *"yol göstericiler"* de tayin etmiştir. Bu, yasalarına zorunlu uyan (*muslim*)[7] fiziksel evren düzeni değil de, iradeye dayalı "toplumsal düzen" olacağından; bozulabilir (*fesād fi'l-arḍ*). Her bozuluşunda bir "yol gösterici" görevlendirilir. O, "adalet, hürriyet, eşitlik, hakkaniyet, yardımlaşma, insanları ırka ve cinsiyete göre aşağılamama..." vb. "düzen ilkeleri"ni tekrar vazeder. Bir zaman geçer, bu ilkeler, tarihsel girdilerin tesiriyle bulanıklaşır, unutulur ve düzen "ahlak düzeni" vasfını yine yitirir. Yeniden elçi çıkarılır bir halktan. Her defasında her bir yol göstericiye muhalefet edilir "asıl yol"a çağırdıklarında. "Babalarımızın yolundan vazgeçmeyiz" denilir. Hz. Muhammed, "yol göstericiler"in ve muhalefete maruzların sonuncusudur *nübüvvet bakımından.*

Biz, *insanlık bakımından*, bunun devamlılığını[8] düşünüyor, ayetler ile modernleşme tarifini ilişkilendirerek, şöyle temellendiriyoruz. Hz. Muhammed *zihnine* "düzen ilkeleri"ni *yerleştirmiş (capture)*, yedinci asır düşünce ve kültür ortamı dikkate alınarak, tekil emir ve yasaklar biçiminde somutluğa büründürülmüştür.[9]

[7] Bilindiği üzere, Kur'an'da doğaya da "*muslim*" denilir.

[8] "Tecdit hadisi" elbette aklımızda. Fakat şu ân ayetlerden söz ediyoruz.

[9] Bu, F. Rahman'ın temel fikirlerinden biridir ve değişik cümlelerle sıkça dile getirilir. Şah Veliyyullah'a atfı ilgi çekecektir: "Hiçbir din boşlukta ortaya çıkmaz. Evrensel bir din olan İslam, evrensel olduğu için belki, kendisini yaymak için somut ve canlı bir vasıta bulmak zorundaydı ve bu vasıtanın rengini almaktan kaçınamazdı. Bu vasıta Arap geleneği ve davranış tarzları idi... Farklı kültür ve toplumlar söz konusu olduğunda bu vasıta da kaçınılmaz olarak değişecektir; yani İslam başka bir vasıtayla kendisini ifade edecektir." Alıntıyı "farklı" kelimesine kadarki kısmı için yaptık. Sonrası "modernleşme" ile de ilgili. Fazlur Rahman, "Buhran Düşünürü: Şah Veliyyullah", *Makaleler II*, s. 118. Krş. s. 123-124.

Sonrası dönemlerde, muhtelif coğrafyaların koşulları ve her türden oluşumlar nedeniyle, tarihsel girdiler eklemlenmiştir bu ahlaki öğretiye.[10] Bir kısmı ona ters hatta *üstünü örter* mahiyetteyken, diğer kısmı onunla neredeyse bire bir örtüşmüştür. *Mesajı örten* başka yol yordamlar bazı hassas bilinçlerin dikkatini çekmiş ve *"üstünü açmak"* üzere *"asıl mesaj"*ı, yani "ahlak ilkeleri"ni zihinlerine *"yeniden yerleştirmişler"*dir. Buna başkalarını da çağırdıklarında, karşılaştıkları itiraz ayetlerdekine benzer: "Babalarımızdan böyle göregeldik, öyleyse Allah bize o yolu emretmiştir." İtirazları karşılamaları da ayetlerdeki gibi gerçekleşmiştir: "Peki babalarınız doğru yolda değildiyseler ne olacak; yanlış işleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?"

Bahse konu kelimenin *"capture"* formuna karşılık düşen *"zapt etme"* fiilinin "hıfzetme, zihnine alma, güçlüce idrak, kavrama, bir şeyi kuşatma ve onun tarafından kuşatılma" gibi anlamları da var ise, ki var, mesela şu da denilebilir. Her peygamber, yukarıdaki gibi bir durumda, bu "ahlak ilkeleri"ni *zapteder* ve onlar tarafından *zaptolunur*. Bu ilkeler *Vahyin Ruhu*'dur. Başka deyişle; *"Allah'ın Ruhu"* olan *Cebrail*'dir. O, her peygambere yardım niyetiyle gönderilir ve zihni onu zapteder veya peygamberin zihni onun tarafından zaptedilir (*ḳabḍ*). Ama, o "Ruh", elçilerin muhataplarınca inkâr edilir ve yeni elçi görevlendirilir zapt için. "Ruh"u zapteden ve "Ruh" ile zaptedilen peygamber, tüm itirazlara rağmen, düzen ilkelerini tekrar vazeder ve açığa çıkarır. Bu süreçteki son halka Hz. Muhammed'dir. Sonrasında bunlar yine unutulmaya yüz tutar veya fiilen unutulur. Bu sefer de, artık nebi gelmeyeceğine göre, bazı hassas zihinler, o "Ruh" kanalıyla oluşan Kur'an'daki "ruh"u ("Kur'an'ın ahlak ilkeleri"ni) yeniden kavrar (*recapture*) ve ona geri çağırır. Onlara da itiraz edilir ve edilmektedir: "Gelenekten/babalarımızdan böyle görmedik biz," denilerek.

Kelimeyi hem *"capture"* hem de *"recapture"* formunda genelde peygamberler için kullanabilirsek de; Hz. Muhammed itibarıyla birinci form daha müsait gözüküyor. O, önceki peygamberlere nispetle, "Ruh"u "yeniden zaptetmiş" yahut "yeniden zihnine yerleştirmiş". Sonrasındaki insanlar da ona nispetle "yeniden zaptetmiş" veya "yeniden içselleştirmiş"tir. Hz. Muhammed'i tek başına aldığımızda, onun "zaptettiğini/zihnine yerleştirdiğini", daha sonraki insanlar "yeniden zaptetmiş, zihinlerine yerleştirmiş"tir. "Zaptetme/zihne yerleştirme (*capture*)" formunu esas alarak ve "modernleşme" yerine "yenilenme"[11] terimini koyarak yukarıdaki tanımı şöyle okuyabiliriz/yorumlayabiliriz:

[10] "Kur'an'ın bir ahlak düzeni kurma hedefi, İslam'a dışardan dayatmada bulunan bir kültürler karışımı dalgası altında boğulmuştur." Fazlur Rahman, "Kısa Bir Hayat Hikayem", *Makaleler: III*, s. 12.

[11] "Modernleşme" yerine "yenilenme" koymamızın sebebi, burada "modernization" terimini istihdamın olanaksızlığıdır. F. Rahman; Gazâlî ve İbn Teymiyye hakkında "reformcu" isim-sıfatını kullanırken; "modernist" diyemezdi. Bunun nedeni, tarifin ardından gelen cümlelerde sunulmakta: "Günümüzde öyle çeşitli ve kendine özgü birtakım hayat sorunları baş göstermiştir ki, önceki zamanlarda rastlanmıyordu bunlara" Öyleyse; daha evvel aslâ karşılaşılmayan, karşılaşılması imkânsız da olan birtakım sorunlardan söz edilmekte. "Modernleşme" ile de, işte "bu özgün sorunlara cevap bulmanın yöntemi ve bulunan cevapların fiiliyata dökülmesi" kastedilmekte. Bu yüzden; Hz. Muhammed, Gazâlî ve İbn Teymiyye bağlamında "modernleşme" terimi kullanılamazdı.

Yenilenme ile; Hz. Muhammed'in Allah'ın öğretisini (mesajını, metafiziksel ve ahlaki ilkeler bütününü; Allah'ın Ruhu'nu) zihnine yerleştirmesini (*capturing*); döneminin hayatının sorunları için ondan rehberlik (cevaplar, çözümler) çıkarmasının etkili bir yöntemini bulmasını kastediyorum.

Tanım iki ana öğeden müteşekkil: (a) Hz. Muhammed "Allah'ın Ruhu"nu içselleştirmiş, zihnine yerleştirmiştir (*capturing*); (b) "Ruh"un yönlendirmesi altında, döneminin hayat sorunlarının çözümünde bir "yöntem" bulmuştur. Bulunan veya buldurulan "yöntem"; "Ruh"un içeriğini oluşturan adalet, özgürlük, eşitlik, yardımlaşma, dayanışma, birbirini sevme, cinsiyet ayrımcılığı yapmama, yoksulları gözetmek... gibi evrensel ahlak ilkelerinin *kendi tarihsel-kültürel koşullarına göre* ve *bu kültürden istifadeyle* somutluğa büründürülmesidir. İkinci form (*"recapturing"*) ise, Hz. Muhammed sonrası insanlar için istihdam edilmeli. Özgün tanıma *"ne dediği"* açısından bakarsak, bunu yapıyor ve şunu demeye getiriyor: Sonraki her nesle düşen iş o ilkeleri *yeniden* zaptetme, içselleştirme, zihinlerine yerleştirme, hatırlama ve hatırlatma; kendi zaman ve mekânlarındaki yeni sorunlara bunlardan cevaplar oluşturmadır. *Modernleşme*, bunu gerçekleştirme ve gerçekleştiriş yöntemidir.

b. Sosyolojik Gerekçelendirme

Buraya dek; vahiy ve son halkası Kur'an *"yenilenme"* öngörmektedir, modern zamanlara kadarki tarihte bu dikkate alınmış, insanlar kendi zaman ve mekânlarının sorunlarına Kur'an'dan çözümler üretmişlerdir, demiş de olduk. Bu salt sosyolojik bir tespit değil, geleneğe bir "hak teslimi" aynı zamanda. Onların günümüze de hitap ettiklerini zannetmek ise, hem haksızlıktır hem de insafsızlık. "Yepyeni bir durum" karşımızdaki. Onun tazyiki ve bilinç yaralayıcılığı, bazen geleneği toptan mahkûm eder gibi konuşturabilmekte bir yenilikçiyi. Modern durumdan hareketle geçmişe bakarak huysuzlanıyor, sinirleniyor o: Keşke böyle sorunların çıkacağını önceden hesaplasalardı, diyor. Tarihin önceki hiçbir döneminde görülmeyen bir durumu *hesap edemezlerdi* hâlbuki. Bu yüzden, bir yenilikçinin geleneğe yönelik ithamlarının *bu yüzü* duymazdan, görmezden gelinebilir. Zaten, iyice nüfuzla anlaşılır ki, eleştirilerin umumisi bu minvalde değil. Daha ziyade, bazı anlama ve yorumlarında, geleneğin Kur'an ve Sünnet açısından isabet kaydedemeyişine, kendi sorunlarından bazılarına dahi çözüm bulamayışınadır. Yoksa, her zaman "tarihsel bilinç" ile hareket eden bir yenilikçi, "Bizim sorunlarımıza niçin cevap bul(a)madın," diyemez geleneğe. Belki herkesten iyi bilir ki, kendisi tarihsel açıdan benzersiz bir durumla yüzleşmek zorunda kalmıştır; onun sorunlarını da *bizzat kendisi* çözümleyecek ve çözecektir.

Bunlar, yenilikçinin "yenilenmenin niçin gerektiği" sorgulamasında önümüze koyabileceği *"sosyolojik gerekçe"*ye uygun geçiştir. Bu minvalde şunları içermekteler. Modern zamanlara kadar sorunların aynı olduğu, dolayısıyla, çözümlerin de aynılığı ve yeterliliği ileri sürülebilirdi. Artık, tarihte önceleri hiç

rastlanılmayan sorunlarla karşılaşmaktayız. Şu hâlde, bire bir cevaplarına da rastlanmış olamaz modern öncesi tarihte. Fakat;

> Kur'an'ın sunduğu rehberlikte, onun bireysel ve toplumsal düzeylerde insana yönelik hedeflerinin doğru anlaşılması şartıyla, tüm zamanların sorunlarına çözümler bulunabilir.[12]

> Aslında bu alıntıda da, hem yöntem hem de uygulama anlamıyla, "modernleşme" tarifi yapılmakta. Onu şöyle yazarsak görülecektir:

Modernleşme; Kur'an'ın bireysel ve toplumsal düzeylerde insana yönelik hedeflerinin doğru anlaşılması, böylece zamanımızın sorunlarına çözümler bulunup uygulanmasıdır.

Fazlur Rahman'ın, "Günümüzde öyle çeşitli ve kendine özgü hayat sorunları baş göstermiştir ki, önceki zamanlarda rastlanmıyordu bunlara,"[13] diyerek işaret ettiği *"yeni durum"*un "yenilenme" *gerektiren* başat sorunları nelerdir? diye sorduğumuzda belirgin unsurlar buluruz. Şu andan itibaren bir kısmını ele alacağız. Böylece, "İslami modernleşme"nin modern durumu onaylama tavrı sayılamayacağı da anlaşılabilecek. Bu mühimdir. Zira, muhaliflerinin onun hakkında umumi kanaati, "modern zamanlarda ne varsa kabullenme ve uygulama olduğu"dur.

Belki de okuyucuyu şaşırtmıştır sürekli "sorunlar" ve "çözümleri" deyişimiz, "modernleşme"yi de bu çerçevede tanımlayışımız. Bu, gerçek anlamını saptırarak, onu şirinleştirmek değildir. Kaldı ki; böyle bir tanımlama, "yenilik takipçisi" bazı kimseler nazarında "İslami modernizm"i gözden düşürebileceği gibi, bir "gelenekçi"ye dahi *"gericilik"* gelebilecektir. Mesela; yenilikçiler'in "yenilenmeyi sosyolojik gerekçelendirme"de dayandıkları yepyeni bir fenomeni gelenekçiler bile *"fırsat"* telakki ederken; "modernist" *"sorun"* adlandırır. Modernistin de "fırsat" görmesi, ancak onun sorunsallığının Kur'an'ın "sorun çözücü" vasfına fırsat sunmasındandır.[14] Bahsetmeye hazırlandığımız *"sorun"*, *"modern teknoloji"*dir.

"İslami modernleşme" tarifini ve sonrasını aldığımız makalenin aynı sayfasında F. Rahman; "Modernleşme ile moderniteyi *kastetmiyorum* (vurgu onun); teknolojistler ve birçok sosyal bilimci bugün onu öyle tanımlamakta," der. Peşinden gelen ifadelere bakarak ve başka yerlerde söylediklerini akla getirerek kastı anlayabiliyoruz: Modernite/modernlik, "teknolojik üretim ve ilerleme" anlamı taşır çoğunlukla ve savunusudur da. "İslami modernleşme" ise, kendi söyleyişiyle;

> İnsanın *insan olarak* (vurgu onun) ilerlemesidir. Teknoloji bunun önemli ama arızi (asıla taalluk etmeyen) bir parçasıdır: Hakiki insani ilerleme, kadın veya erkek, insanın *bir avuç çamur* konumundan, insanı gerçek anlamda insan kılan yüksek tefekkür ve *ruh düzeyine* yükseltme anlamına gelir.[15]

[12] Fazlur Rahman, "Islamic Resurgence", s. 24.

[13] Fazlur Rahman, "Islamic Resurgence", s. 24. Krş. "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", *Makaleler III*, s. 46.

[14] Fazlur Rahman, "Sorunlar ve Fırsatlar", *Makaleler III*, s. 94-95.

[15] Fazlur Rahman, "İslamic Resurgence", s. 24-25. Dipnotta şöyle diyor: Bu, Mevlânâ tarafından en-

İtalikle vurguladığımız *"bir avuç çamur"* ve *"ruh"* tabirlerine dikkatleri çevirelim. İlki özgün metindeki *"clay"*; diğeri *"spirituality"* karşılığıdır. Yine, önceki, insanın yaratılışı ile alâkalı ayetlerdeki *"salsal"*ın İngilizcesi. Sonraki de, o ayetlerden birinde geçen *"Ruhumuz'u yerleştirdik/üfledik"* ifadesindeki *"Ruh"* ile bağlantılı. Birkaç sayfa evvel, *"Ruh"*u *"ahlak ilkeleri"* anlamıştık. Birincisinin çevirilerinde şunları buluruz: Kil, balçık, çamur, toprak; insan vücudunu meydana getiren hamur, insan vücudu. İmdi; yukarıdaki tanım ve yaratılış ayetleri, en azından bize göre, ilgi çekici tarzda örtüşüyor. Ayetlerden "insanı yaratma süreci" çıkarmak istersek, aşağı yukarı şöyledir: İnsan doğal/tabii nesneler, maddi varlıklar arasında bir maddi varlıktır köken itibarıyla. Allah ona *"Kendi Ruhu"*nu yerleştirmiş, üst(ün) düzeye yükseltilmiştir.[16] Yukarıdaki modernleşme tarifi de tam bunu demek ister. Onu, *yaratılış sürecinin tarifi olarak*, yeniden yazabiliriz:

> Yenilenme, insanın *insan olarak* ilerlemesidir ki, madde bunun önemli fakat arızi (asıla taalluk etmeyen) bir parçasıdır: Hakiki insani ilerleme, kadın veya erkek, insanın *bir avuç çamur (madde)* konumundan, insanı gerçek anlamda insan kılan yüksek tefekkür ve *ruh düzeyine (ahlaki ilkelere)* yükseltmek anlamına gelir.

Tarifin başına "yenilenme" terimini koymamızın sebebi şu: İnsanı yaratmak *maddeyi yenilemek*, yeni ama ondan üstün bir seviyeye yükseltmektir; artık o, sırf maddelikten çıkar ve ona indirgenemez. Modernleşme tanımıyla birleştirdiğimizde söylenebilecek; insanın, bu sefer teknoloji yoluyla, tekrar "maddeleşme" vetiresine girmesinin *istenmediğidir.*

Demek; "İslami modernizm", günümüz Müslümanlarının epeycesinin "olmazsa olmazlardan" addettiği teknoloji üretimi yahut müdafaası değil. Onu "teknolojik geri kalışa ağıt" tutumu sananlar fenâ hâlde yanılmaktalar. Fazlur Rahman'ın münhasıran "ekonomi" ile alâkalı yazılarını[17] iyice anlayanlar, oralarda, neredeyse, "Eğer iktisadi ilerleme insani değerler pahasına olacaksa, varsın ilerlemeyelim," demeye kadar gitme eğilimi taşıdığını sezeceklerdir. Bu türden ifadelerden çıkarsamakta hiç zorlanılmayacak ana nokta şudur. İslami modernleşme, yerkürenin açlığı susuzluğu yerli yerinde dururken uzaya gitmek sevdası olmadığı gibi;[18] tam aksine, teknolojinin doğurduğu "yeryüzüne egemen adaletsizlik" gibi sorunlara cevaplar, çözümler bulmaktır. O, alınması ve üretilmesi kaçınılmaz ise, teknolojiyi, onu yönetecek ve yönlendirecek ahlaki

fes ifade edilmiştir: "Her kim çimen ve hububat yer ise, kurbanlık canlı olur. Her kim de Allah'ın Nûru'nu yer ise, Kur'an olur." F. Rahman'ın, insan zihnini cendereye sokacak denli sistematikliği malum. Söyledikleri o kadar birbirine bağlı. Mevlânâ'dan iktibas beyit de, onun "modernleşme" tanımı ile âdeta aynı: Allah'ın Mesajını/Nûru'nu içselleştirmek (yemek, yutmak)...

[16] 15. Hicr, 26, 28, 29, 33; 6. En'âm, 2; 7. A'râf, 12; 22. Hacc, 5; 23. Mü'minûn, 12-14; 32. Secde, 8, 9; 38. Sâd, 72.

[17] Fazlur Rahman, "İslâm ve İktisadi Adalet Sorunu", *Makaleler III*, s. 83-129. Fazlur Rahman, "İslam'ın İktisat İlkeleri", çev. Ali Rıza Gül, *islâmiyât* V (2002), sayı: 2, s. 139-146.

[18] Fazlur Rahman bunu Firdevsî'ye atıfla da eleştirir: "Yeryüzünün işlerini iyice hallettin mi ki, kendini gökler ile meşgul etmeye başladın?" "Kısa Bir Hayat Hikayem", *Makaleler III*, s. 13.

değerlerin hizmetine vermektir. Fazlur Rahman'ın teknolojiyi hem "fırsat" hem de "tehdit" telakki eden fikirlerinin özeti aşağıdaki gibi sunulabilir.

Müslüman halklar esas itibarıyla yoksuldur. Bundan ötürü, onların öncelikli *"ahlaki sorunu"* fakirliktir. Bundan kurtulabilmek için üretim ve servet oluşturulmalı ve sonra da âdilâne paylaşılmalıdır. Bu ise, modern, yani Batı'daki teknolojinin büyük ölçekli ithali ve tatbikiyle gerçekleşebilir. Fakat, bizzat Batı, teknolojisini ve ona eşlik eden bilgiyi oluşturma ve geliştirme sürecinde, tehlikeli biçimde, insani ve ahlaki değerleri bir yana atma noktasına ulaşmıştı.[19] İnsanın özde ekonomik bir birim ve insan gelişiminin de temelde iktisadi/maddi olduğu görüşü yerleşti.[20] Bundan dolayı; insanlar "salt teknoloji"nin tuzaklarına karşı uyarılmalıdır da. Batı bu anlamdaki modernleşmeyi üstün ahlaki ideallere sırtını dönerek gerçekleştirmiştir.[21] Bilim ve teknolojisini geliştirmiş ama, insanı onun esiri de yapmıştır. Değerler boşluğunda debelenen büyük sayıda insan ya dinmez bir susuzlukla şehevi/bedensel tatmin arayarak ya da uyuşturucu alma, insan katletme ve intihar gibi tamamen sapkın davranışlara yönelerek başkaldırmaya başlamıştır. Diğer bir deyişle;

> dünya artık bir orman, insan da oradaki bir hayvan hâline gelmiştir. Bundan dolayı; insan için en önemli sorun, bilimsel ve teknolojik gelişmenin daha yüce bir hayat görüşü, yani yüksek insani değerler anlamında bir ahiret görüşü oluşturmada nasıl kullanılacağı, onun hizmetine nasıl sunulacağıdır.[22]

Benzer yönleriyle teknoloji bir *"modern sorun"*dur. Bu, "İslami yenilenme"ye iki ana gerekçe verir: (ı) Onun doğurduğu zorlu sorunları çözümlemek ve çözmek için güçlü çözümler bulunmalıdır. Sorunlar yenidir, çözümleri de yeni olmalı ister istemez. (ıı) Teknolojinin ahlaki ideallere ters düşmeyen öğeleri benimsenecekse, bunun "kuramsal temeli" kurulmalı; yani, niçin benimseneceğine cevap veren "ahlaki ilkeler" aranmalıdır. Teknoloji modern zamanlara özgü olduğundan, rastlanmadığı zamanlarda ona dair bir kuram, ne kadar aransa, bulunamaz yahut yeterlilik taşıyamaz. Bu zemin de yeni olmalı. İkisine de şamil ve biraz evvel alıntıladığımız bir ifadesinde F. Rahman şöyle diyordu: "Kur'an'ın sunduğu rehberlikte, onun bireysel ve toplumsal düzeylerde insana yönelik hedeflerinin doğru anlaşılması şartıyla, tüm zamanların sorunlarına çözümler bulunabilir." Bu sözlerin aslında "yenilenmeyi" tanımladığını da söylemiştik. Şu hâlde, "yeni çözümler" ve "yeni kuramsal zemin" derken, kastedilen Kur'an'dan bağımsızlık olamaz. Bir yenilikçinin "niçin yenilenmeliyiz" sorusuna "sosyolojik gerekçeli" cevaplarından biri, öyleyse, şudur: Çünkü modern zamanlar yepyeni bir olgu (teknoloji) doğurmuştur; bunun hem vaatleri hem de tehlikeleri mevcuttur; ikisi ile de yüzleşmek üzere, Müslüman bi-

[19] Fazlur Rahman, "Kısa Bir Hayat Hikayem", *Makaleler III*, s. 13.
[20] Fazlur Fahman, "İslâmî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", *Makaleler III*, s. 62.
[21] Fazlur Rahman, "Kısa Bir Hayat Hikayem", *Makaleler III*, s. 13.
[22] Fazlur Rahman; "Müslüman Toplumda Gayri Müslim Azınlıklar", *Makaleler II*, s. 112.

lincin Kur'an ile yenilenmesi, hayat sorunlarını onun ışığında çözmesi ve hayatı yenilemesi lazımdır.

"Yeni durum", "İslami yenilenme" yahut "İslam'ı yenileme"ye başka bir temel unsuruyla da sosyolojik gerekçe verir. Burada söze konu, "adalet", "hürriyet" ve "eşitlik" gibi ahlaki ilkelerdir. Yenilikçi, onlardan modern durumun hem özelliği olarak hem de göz ardı etmesi nedeniyle bahseder. Onları tehlikeye de atmıştır. Bazı yazarlar tahfif, tezyif ve tahkir ile; İslam modernistlerinin, Fransız İhtilali'nden etkilenerek, bu ilkeleri Kur'an'da da aradıklarını; tekil ayetlerine ve ruhuna atıfla *bir şekilde* bulduklarını söylerler. Varmak ve vardırmak istenen sonuç yanlıştır tamamıyla: Bunlar hiç de arzulanır idealler değil; dolayısıyla, yenilikçiler abesle iştigal etmekteler. Hâlbuki;

(ı) Bu ilkeler ve benzerleri Fransız İhtilali'ne ve onu hazırlayan düşünürlere mal edilemez. Batı'nın tapulu mülkü görülemez.

(ıı) Bu ilkeler Batı'da mütekâmil uygulama bulmuş ve buluyor değildir. Orada ortaya çıkan sivil hareketlerden birazcık haberdarlık, eğer Batı'ya aitseler, onlara ihanet edildiğini bile düşündürür.

"Modern teknoloji"yi üreten "pozitivist düşünce" insanlığa "daha iyi gelecek" vaat ediyordu. "Pozitivizm", "fiziksel evreni inceleyip işleyiş yasalarını keşfetmek ve insana boyun eğdirmek; hastalıklara, sel baskınlarına vs. çare bulmak; ve doğa bilimlerinin yöntemlerini kullanarak daha yaşanabilir bir toplumsal dünya kurmak" anlamına gelmiyordu sadece, bir "olumlama" da içeriyordu: "Gelecek, her zaman öncelerinden daha iyi olacaktı..." Hiç de öyle *olmadı*. Buna en ciddi eleştiriler yine Batı'da yeşerdi. Bunlar bir yana; modern teknolojinin vaatleri arasında yer alan "yönetime katılım" gereğince gerçekleşmedi. Bu yüzden; birilerinin, her demokrasi müdafaasını, "Batı kuyrukluğu" telakkisi yersizdir. "Sorun" demokrasi değil, "yokluğu"dur. Dolayısıyla, Kur'an ve Sünnet'te aranılacak "demokrasi karşıtlığı" değil, mükemmele yakınlıkta gerçekleştirilmesinin itici gücüdür. Bu açıdan "yenilenme", zaten gerçekleştirilmeyeni ithal olmayıp; gerçekleşmemesinin çıkardığı sorunlara cevaplar bulmak ve onu gerçekleştirmektir.

Yine; "sorun", "kadın hakları"nın Batı'da gerçekleşmesi ve onu kopya değildir. "Sorun" orada gerçekleşmeyişi ama *burada* gerçekleştirmenin yollarının bulunmasıdır. Bazı insanları Batı'da ortaya çıkan "kadın hareketleri"ni buraya aktarmakla suçlayanlar bir mantık hatası işlediklerini görmeliler. Bu hareketlerin orada yeşermesi ve gelişmesi; yeterince bulunmayışı ve egemen güçlerin engelleyişi nedeniyledir. Bu yüzden, onların muhalifleri, oradaki bir avuç mazlumun yerine egemen güçleri desteklediklerinin farkına varmalılar. Açıkça sormalı tüm bu ilkeleri Batı ile özdeşleştirenlere: *Bilhassa İslam yukarıdaki ilkelerin bir biçimde toplumda hakimiyetini sağlamak hedefiyle gelmemişse, ne için gelmiştir?* Diyelim bunu sağlamak maksadıyla gelmedi. O hâlde *bunun için geldiği* yorumlanmalı ve yokluğunun çıkardığı sorunlar çözülmelidir. Bu ilkelerin Kur'an ve Sünnet'ten istihracı lafzen dahi olanaklıdır ve yüzlerce ayete gönderme yapılmakta-

dır. Hemen hiçbirinde de ne "metni zorlama" ne de bir tür "yorum" var. Bir yenilikçi şunu sorma hakkına sahiptir karşı çıkanlara: Onları gerçekten Kur'an ve Sünnet'e mi, yoksa "ataların/geleneğin dini"ne mi uyarak reddediyorsun?

Öte yandan; ilkelerin *evren ölçeğinde* uygulanmayış "sorunu" mevcut. Batı adaletçi, özgürlükçü ve eşitlikçidir varsayalım. Bunları tatbikle yerküreyi adalet evreni hâline mi getirdi? O, olsa olsa "içeride demokrat, dışarıda emperyalisttir; içeride eşitlikçi, dışarıda ayrımcıdır; içeride refah yanlısı, dışarıda sömürücüdür."[23] Tek başına Filistin meselesi bile, diye sorar yenilikçi, Müslümanların bu ilkelere sıkıca sarılmasını gerektirmez mi? Filistin'i savunmak ille de yenilikçi olmaklığı gerektirmez elbette. Ama, Batı'nın bu konudaki siyasetinin dinsel ve tarihsel arka planını en iyi soruşturanın ve şimdiye dek rastladığımız en şiddetli eleştirileri yöneltenin yenilikçi Fazlur Rahman olduğunu şahsen biliyoruz.[24]

"Yenilenmeyi sosyolojik gerekçelendirme" başlığı altında aslında yalnızca "teknoloji sorunu" ele alınacak idiyse de, diğerlerine de giriverdik. Çoğaltılabilirdi bu sorunlar. Şu andan itibaren birkaç sayfada, *"yenilenmeyi ahlaki gerekçelendirme"* üstüne konuşacağız.

c. Ahlaki Gerekçelendirme

Bilhassa Türkiye'deki görünümüyle, kitap(lar) hacminde araştırmaya mevzu bir "sorun" gözlemliyoruz: *"Yeniliği yaşarken yenilenmeyi savunmamak."* Yukarıdakilerin bir kısmı zaten buna da yönelikti. Şimdiki başlık tahtında söyleyeceklerimiz konuya daha sistematik bir "giriş"tir.[25]

Bir yenilikçinin ya yığınla çekinceyle ya da ancak Kur'an ve Sünnet ile bağlantılarını tesisten sonra onayladığı, bazen de hiç onaylamadığı, birtakım hususlar, kendini "gelenekçi" addedenlerce *sorgusuz sualsiz* uygulamaya dökülmektedir.[26] Onlar *yine de* "gelenekçi" kaldıklarını düşünmekteler. Bu tutuma *"gelenekçilik adı altında yenilikçilik"* denebilir. Özellikle de "modern teknoloji" namına akla ne gelirse *"müminin yitik malı"* sayılmaktadır. Bazı teknoloji ürünleri kısa müddet önce şiddetle zemmedilirken; şimdi, zemmedenlerin vaz-

[23] Fazlur Rahman, "İslâm ve Yahudilik", *Makaleler II*, s. 74.

[24] Fazlur Rahman, "İslâm ve Yahudilik", s. 73-78. Buradaki iddiaların peşine düşecek bir dinler tarihi araştırmacısı bekliyoruz yıllardır: (i) İsrail devleti Ortadoğu'nun yerlisi değildir; dinsel, ırksal, kültürel ve hepsinin ötesinde siyasal olarak yabancı bir unsurdur. Batı'nın askerî gücünün dayatmasıyla yamanmıştır. (ii) Hıristiyanlar, Yahudilere yönelik suçluluk duygusunu telafi için İsrail'i kurdurmuştur. (iii) Hıristiyanlıktaki "binyılcılık" inancı, Yahudilerin Filistin'e dönme kehanetini de içermektedir; bu doğal akış gecikirse, tarihe müdahale edilmelidir. İsrail'in kurulması oyununda işte bu da etkili olmuştur.

[25] Ola ki, bu "giriş"ten istifade ederek genç sosyologlarımız ayrıntılı araştırmalar yaparlar.

[26] Bkz. Fazlur Rahman, "Modernitenin İslâm'a Etkisi", *Makaleler IV*, s. 74. Aslı, 1966 yılında sunulan konferans metnidir. Tarihi dikkate alınınca, "sorgusuz sualsiz benimseyip uygulama"nın şimdi nerelere varmışlığı tahmin edilebilir. *Makaleler IV*'e atıfta bulunmuşken bir düzeltme yapalım. S. 70, 12. satır sonundaki "kaynaklandığını" sözcüğü, "kaynaklan*ma*dığını" olacak. Sayfanın tümü okununca, yanlış yazıldığı anlaşılırsa da; konu hassastır.

geçilmezleri arasına girmiştir. Hem de Kur'an ve Sünnet nezdinde müzakereye tâbi tutulmaksızın, sorgulanmaksızın:

Yaşı otuz beşin üstündekiler, bir zaman, mahrem diye hanımların yüzlerinin silindiği gazeteleri ve sonraki hâllerini unutamıyorlar. Daha dün "resim/suret haram" diyenlerin, evimizin göbeğine capcanlı insanlar boca eden televizyonlar kurmalarını garip bir çelişki görüyorlar. Bugünkü yaygın formuyla tüm giyim kuşamı daha dün kâfire benzemeklik addedenlerin, bugün modanın peşinden sürüklendiklerini şaşkınlıkla izliyorlar. Akranlarının aksine gencecik yaşında vakit namazlarında camiye gidenleri, kot pantolonla gelmiş diye, neredeyse kovanların bugün kot fabrikası kurdukları kolayca unutulmuyor...

Bunların sayıları artırılabilirse de, gerekmez. "Daha ne istiyorsun; baksana evvelki yargılarından vazgeçmişler..." denmesi tamamen alâkasızdır maksadımızla. Sıralamaktan bir maksadımız, onlardan ve benzerlerinden yeterince ders alınmasıdır: Artık bir işe "haram" ya da "helal" derken herkes ihtiyatlı, tedbirli ve temkinli davranmalıdır. İkincisi de şudur. Yukarıdakilere ve benzerlerine kısa bir süre önce âdeta "haram" yargısıyla bakanlar, aslında bu yargılarından vazgeçmiş değiller belki de. Onları şimdi de inanç açısından *"haram"* görüyorlardır; fakat fiilen uygulamaktalar. *"Yenilenmeyi ahlaki gerekçelendirme"* bunun içindir de ve bir yenilikçinin şunu demesi yersiz sayılmaz: Ya bunları, İslam'ın ana kaynaklarına canlı bir bağlantıyla, inanç ve uygulama açısından meşrulaştırın ya da hiçbirini yapmayın; böylece de aradaki "ahlaki uçurum"u yok edin.

Birilerinin, "Müslümanlar şunu veya bunu uyguladıklarında, ille onu onaylıyor değiller; sırf o anda zaruri gördüklerinden, vakti gelince de terk üzere, uygularlar," demesi tabii ki geleneksel anlayışa uygundur ve hazır kulaklar bulmaktadır. Ne var ki, diye uyarır yenilikçi, bu mantıkla davranılırsa, işlenemeyecek tek "haram" kalmaz. Böyle bir "gayri ahlakiliği"[27] defetmek için de "yenilenme" elzemdir. Bu açıdan "yenilenme"; onlardan uzaklaşmada tüm çaba gösterilmesine rağmen, vazgeçilemezliği hakikaten ortaya çıkmış yapıp etmeleri ya ana kaynaklara müracaatla meşrulaştırmak; ya da geçici meşrulaştırmaktır. "İnanma" ve "yapma" uçurumu da böylece kaybolabilir. "Geçici meşrulaştırma", sanki, gelenekçinin "vakti gelince..." tezine denk düşüyor izlenimi verebilir. Böyle bir izlenime kapılmak yanlıştır. Kastedilen; birtakım kabul, inanç ve davranışların *nihai hükme* zaten bağlanamayacakları, bu yüzden de geçici hükme tâbi kılınabilecekleridir. Kendini gelenekçi addeden bilmiyor olabilirse de, gelenekteki bazı ictihadlar tam da bu mantıkla yapılmıştır. "Şunun haramlığına inanmaktan vazgeçmeyelim de, bir süreliğine uygulayalım" mantığıyla değil. Bu mantıkla ictihadlara da rastlansa bile, konular yukarıdakilere hiç benzemez. Diğer yandan; "şu cemaat kot fabrikası kurduysa da, tek mensubu-

[27] "Ahlaki çelişme" veya "gayri ahlakilik" tabirlerini kullanırken "inanma ve yapma arasında tutarsızlığı" kastettiğimizi söylemeye bile gerek yok sanırız. Aksi haddimiz değildir.

nun bile giymesine izin verilmez"; "şu cemaat televizyon kurduysa da, mensupları değil başkaları seyretsin diye" söylentisine kesinlikle inanamayız.

"Yeniliği fiilen yaşarken yenilenmeyi savunmama" çelişkisine aklımıza gelen bir örneği de verebiliriz. Birisi televizyonda dinî sohbet programı yürütüyor ve soruları cevaplıyor. İzleyicinin, bir hadise atıfla yönelttiği, "Bugün giyilen elbiselerin bu hadis ışığında hükmü nedir?" sorusunu cevaplayacak. Yığınla girift söz çıkıyor ağzından ve neticedeki fikir şu: *Bu giysileri giymek uygun değil.* Bu fikre hürmet gösterilebilir. Ama, engelleyecek birkaç husus göze çarpıyor hemen. Bir; çıktığı televizyon *haram* dahi kabul edilebilir ayete veya hadise yaslanarak; yahut da, en azından "suret" hakkında geleneksel hüküm ile kıyas yapılarak. İki; sorgulanmaya açılan elbiseyi bizzat giymektedir. Üç; bir de kıpkırmızı kravat takmış. Kravatın "medeniyet yuları olduğu" kanaatini *buna rağmen* taşıyor mu bilmesek de, bildiğimiz ve bildiği, hem de böylesine bir kırmızının gelenekte hoş karşılanmadığıdır. Kısacası, inandığı ile karşılaştırılınca, yaptığı yerçekimine yenik düşmüş.

Şimdiki başlıkta işlediklerimiz hakiki birer *"sorun"*dur. İlave ve aşağı kalmayan bir sorun daha var: Bazı gerekçelerle takınılan *örtülü modernizm.*

II. Örtülü Modernizm(ler)

a. Suskunluk, İkili Konuşma, Gelenekle Reform ve Tedricilik

Fazlur Rahman'ın "İslâmî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler"[28] başlıklı, bu problemin şuurundalıkla yazılmış gözüken, gayet sosyolojik bir yazısı vardır. Başlığın şanına yakışmaz derecede kısa ve biraz da karışıktır. Ana fikrini, yazıyı ancak ortamımız ile de ilişkilendirerek anlayabiliyoruz: Müslümanlar bir tür *"modernleşme"*de hiç de isteksiz değiller; yol yordamı farklılık göstermekte sadece.

Kimileri, "yenilenme" iştiyakı taşısalar da zihinlerinde, "suskunluğu" seçerler fiiliyata dökmede. Öyleyse, aslında bir "yenilenme yöntemi" sayılmaz bu. Sırf zihin egzersizi belki de. Bu tipoloji, eş dost meclislerinin kapalı sohbetiyle yetinir. Yenilenme isteğinde samimi ise de, dışa yansıtmaz. Bunu *"suskunluk"* isimlendiriyoruz. "Yenilikçi (modernist)" adını kabullenmede de "sessiz"dir.

Diğerine *"ikili konuşma ve yazma"* ismi münasip düşer. Bazen katıksız ikiyüzlülük gözüken bu usûl, aslında kişinin zihninde gerçek bir ikileme ve ikilemin iki tarafına da sadakate işarettir. Bir kararsızlık psikolojisidir. Geçiş dönemlerine özgü ruh hâlidir. Bir de "sistemli ikiyüzlülük" tutumu var. Bu tip, halk ile beraberken onun din anlayışına sadık gözükür. Başka yerlerde ise tam zıddı düşünceleri dile getirir ve uygular. Ana damarına nüfuz gördürürse de, kendisine "yenilikçi (modernist)" demez.

Üçüncüsü *"gelenekler vasıtasıyla reform"* adlandırılabilir. Hareket noktası *"değişim-içinde-devamlılık"* gibi ehemmiyetli bir gaye olduğundan, dikkatli ve

[28] Fazlur Rahman, "İslâmî Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler", *Makaleler III*, s. 61-82.

dürüst uygulandığında sağlıklıdır hakikatte. Yapması gereken, tekil geleneklere üstelik lafzen başvuru değil, onların ahlaki işlevlerini anlayarak günümüz sorunları açısından yorumlamaktır. Bu tipoloji de "modernist" tabirine pek sıcak bakmaz.

Dördüncüsünü *"parçacı ve tedricî yaklaşım"* tesmiye mümkündür. O, "İslami modernizm"e değil de, sıklıkla salt modernizme götürür. Temel fikri şudur: İslami yenilenme tüm sahalarda başlatılmayıp parça parça ve tedricen gerçekleştirilmeli. İlk anda çekici ve insan tabiatına uygun gelen bu yaklaşım, iyi anlaşılırsa şunu muhsestir: Yenilenme ile ilgili problemler açıkça tartışılmamalı, çözümlerin neleri içerdiği de anlatılmamalı; İslam'a hiçbir atıfta bulunmadan, "modern kurumlar" benimsenip sessizce yürütülmeli. Mesela, geleneksel görüşte neredeyse ittifakla (icmâen) haramlığına hükmedilen "banka faizi" *sorunu* tartışılmamalı, çözülmemeli ama sermaye teşkili için bankalar kurulmalı, adedi çoğaltılmalı ve "başarılı şekilde" işletilmelidir. Bu yol, zamanla katıksız modernizme; yani, geleneksel İslam'ın değil, *İslam'ın kendinin* yerinden edilmesine gidebilmektedir. Çünkü, yeni kurumları "İslami değerler"den bağımsızca oluşturur. Bu "tip" de pek ağzına almaz "modernizm" kavramını.

Son yaklaşıma gerek cemaat, gerekse birey bazında sıkça rastlıyoruz Türkiye'de. 'En gelenekçi' gözükenleri dahi, para, iletişim, pazarlama, giyim (moda) konularındaki modern teknolojilerden sonsuzca faydalandıkları hâlde, onların itikadi ve düşünsel müzakeresine girişmezler. Bu konuyu açmazlar bile. Böyle bir tipleştirmeye yetecek verilerin bulunduğunu düşünüyoruz. Sınamak isteyenler ya kendilerine baksın yahut da bu cemaatlerin veya bireylerin faaliyetlerini iyi gözlemlesinler. "Yazarın niyeti"ne sadık kalınacaksa, bunlardan ne onları yerdiğimiz ne de methettiğimiz sonucu çıkarılmalı. Niyetimiz, yukarıda adını koyduğumuz "sorun"u gözler önüne sermek; bu "örtülü yenilikçiler"in, "açık yenilikçiler"e taarruzunun haklılığını sorgulamalarına zemin hazırlamaktır. Belki de buna icbardır. Zira, bazen yenilikçilerin itikatlarına halel getirme tutumuna girebilmekteler. Buna yetkileri yoktur. Birisini İslam'a sadakatsizlikle ithamın ölçütü aranacaksa ve ölçüt İslam'ın ana kaynakları ile davranışlar arasında bağlantı kurmak ise; yenilikçi hep sıkıca kurar. Kuramadığı davranışı yapmamaya çabalar.

b. İsimler Üzerine Kavga

"Örtülü yenilikçiler"in kendilerini "yenilikçi" isimlendirmeyişi, "isimler üstüne" kavgadandır. "Modernist" ile kendini "gelenekçi" sayan, bazen yalnızca "isimlendirme" ve "yöntem"de farklıdır. Elbette, meseleye sosyolojik bakarsak, hayat isimlendirmelerle yürür. "Gelenekçilik" de "yenilikçilik" de birer isimlendirme, "tipleştirme"dir. Yani, ne "mutlak gelenekçi" ne de "mutlak yenilikçi" bulunur belki. Birine ya da diğerine daha yakındır ve adlandırılışı onunladır. Sosyal bilimsel araştırmalar buna dair verilerle doludur. Burada kastettiğimiz başkadır: Bir insan karşısındaki insan ile örtüşenleri söylüyor ve yapıyorsa da, bunu ad-

landırması farklı düşebiliyor. Bu adlandırma da her zaman gerçekliklere denk gelmeyebiliyor. Örneğin, bir kimse kendisine "gelenekçi" derken, bireysel hayatında geleneği tatbikinden dolayı bu ismi veriyor olmayabilir. İşin karışıklığından muhtemelen, bu şahıs kendine "gelenekçi" de demeyebiliyor. Öyleliğini yenilikçiliğe itirazından çıkarıyor ve siz isimlendiriyorsunuz onu. Kimileri de, düşünme ve yapmada "yenilikçi" iken, bu ismi üstüne almıyor, yine siz veriyorsunuz.

Bunların nedeni hem "tarihsel" hem de "sosyopsikolojik." Tarihsel neden şudur: Belli bir kavram, tarihin belli bir döneminde, son derece bilinçlice ve değer yüklüce icat edilmiş, tanımlanmıştır. Bu değer yüklü anlam, o dönem veya başka dönem insanlarının bir bölümünün şuurunu yaralar, kanatır. Onunla özdeşleşmek bir tarafa, anılmak bile istemezler. Mesela "modern" terimine baktığımızda görürüz ki; ı) o ve türevleri "dinsel düşünce"nin egemen olduğu tarih dönemlerinin ardından gelen ve ona alternatifliğini açıkça ilan eden anlamlar taşır. Bu açıdan o, yalnızca Hıristiyan tefekkürüne değil, topyekûn "dinî tefekkür"e, dinin evren görüşüne meydan okuyuştur; "fiziksel ve toplumsal evreni Tanrı'dan arındırma tasarısı"nın adıdır. Bir gelenekçi, biliyorsa bunları, bu terimi ve müştaklarını sırf bu yüzden sevmiyorsa dahi tamamen haksız sayılmaz. "Haksız olduğu" yer de var ki, geçmeden "sosyopsikolojik" nedene değinelim. "Modernizm" ve "reformizm" terimleri şuurları her yerdekinden fazla yaralamış, kanatmıştır Türkiye'de. Bunlar Batı ile öyle özdeşleştirilmişti ki, modernleşmek için sulbün değişmesi gerektiği söylenmiş, Batı'dan damızlık erkek ithali tavsiye edilmişti. Son birkaç nesil bunları okuya ve duya gelirken, bu terimlerin üstündeki kir pek kolay temizlenemez. Bu tür tarihsel ve sosyopsikolojik nedenlerledir; bazıları da, "Bu kavramları kullanmayalım, baştan tepki çekiyor," demekte. Sosyolog olarak, bunu çözüm görmüyoruz. "Yenilenme", "yeniden inşâ", "ıslahat" ve "tecdit" terimlerinin altında da yukarıdakiler aranmaktadır.

Biraz evvel, "modern" terimini ve türevlerini "kirli" telakki edenlerin haksız olduğu yerin de bulunduğunu söylemiştik. Bunu açalım. Malum; bazı sözcüklerin bir veya birden fazla "ıstılah" ya da "lügat" anlamları olabilmekte. Bahse konu terimler ile alâkalı garip durum, hiçbir sözcüğün ıstılah anlamını bilmez ve anlamaz gibi duranların, sıra bu sözcüklere gelince hemencecik ıstılah anlamlarını, üstelik de tekini akıllarına getirmeleridir. "Evimi modernleştirdim," bile demiyorlar; sanki "Tanrı'yı evimden kovdum," mânâsına gelecekmiş gibi. Evet, *"modern"* sıradan bir kelime sanılmamalı. Onun birkaç asırlık kendine has zamanı ve mekânı var. Dolayısıyla, özgün ıstılah anlamı kolayca bir yana atılamayabilir. "Reformasyon" da öyledir. Ancak; "modern" ve "reform" bir tür "yeni"ye atıfla, sözlük anlamıyla yani, kullanılabilirken; yukarıdakilerden başka ıstılahi anlamlara da müsaittir. Örneğin "din" söz konusu ise, "modernizm" yukarıdaki menfi mânâda kullanılmaz. Şu veya bu din ile alâkalı bir "teoloji sözlüğü"ne bakılsa, gayet olumlu anlamdadır.[29] "Modernizm" te-

[29] "Modern", "modernite", "modernization" ve "modernizm" terimlerinin Batı'ya has olmayan bazı

rimi, tamlamaya *"din"* girince *("dinsel modernizm")*, "Tanrısız evren projesi" mânâsına gelemez zaten. Hıristiyan modernizmi, Hindu modernizmi ve İslam modernizmi derken, "modern(izm)"in özgün anlam içeriğinden hiçbir unsur aktarılmıyor mu? Elbette aktarılıyor: Bilime yönelme, bilimsel tecessüs, otoritelere güvenmede temkin, yöntemsel şüphe ve, en önemlisi, "hiçbir şey önceki gibi kalmak zorunda değil" inancı.[30] İmdi; (ı) kendini gelenekçi sayan bunları her yönüyle reddetmezken, bir kısmının belirgin temsilcisi konumunda durmakta; (ıı) Modernizm ile dinsel modernizm bunlarda örtüşüyor gözükse de, son derece bariz ayrışma mevcut. Katıksız modernizm, bunların "Aşkın" bir varlığa atıfla meşrulaştırılma teşebbüsünü bile beyhude ve abes görür. Dinsel modernizmin tek işi ise, onlarla temel kaynaklar arasında canlı bağlantı tesistir. Bu sebeple, sağdan soldan modern(izm) tanımları toplayıp "İslami modernizm" ile birleştirmek yadsınamaz bir bilgi hatasıdır.[31]

Bize öyle geliyor ki, "isimler üzerine kavga" sürecektir. Yığınla kavram çözümlemesi ve tarihsel analiz gerektiriyor bu mesele. Üstesinden gelme, gelinse umuma anlatma zorluğundan fakat "yenilenme" de zorunlu görüldüğünden; rahatlıkla "modernist" nitelendirilebileceklerin çelişkili tavırlarına da rastlıyoruz. Bunlar da söz konusu kavramların kirinden kaçıyorlar. Bu da ayrı bir "tip"tir: "Modernistken modernist olmayanlar." Çözümlenmesi ve örneklendirilmesi başka bir yazının hedefidir.

III. Değerlendirme

Bu yazının başta gelen maksadı; "tipleştirme" tekniğini uygulayarak, *"yenilikçilerin yenilenmeyi gerekçelendirme yolları"*nı göstermekti. Bunlar birer "soyutlama"dır. "Biz olsak nasıl gerekçelendirirdik?" sorusuna kişisel cevaplarımız gibi de görülebilir. Bunun; (a) okuyucuya tüm yenilikçilerin aynı gerekçeleri sunduğunu zannettirmeme; (b) gerekçeleri tamamıyla Fazlur Rahman'a atfetmiş sanılmama ve, böylece, (c) özgün kişisel katkılarımızın farkına vardırma işlevleri de var.

Tipleştirmeler şunu gösteriyor özetle. Bir yenilikçi; "yenilenmeyi gerekçelendirme"de önce Kur'an'a dayanır ("tarihsel-metinsel gerekçelendirme"). Bu "sonuç" mu yoksa "başlangıç" mı, fazla mühimsenmemeli. Nihayetinde bakıla-

tanımları için bkz. Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımlar*, kitâbiyât, Ankara 2004, s. 273-274.

[30] Krş. Fazlur Rahman, "İslâm'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", *Makaleler III*, s. 54.

[31] Bunun çarpıcı bir örneğini yıllar önce de yaşadık. Recep Tayyip Erdoğan'ın himayesinde ve hocamız Mehmed S. Aydın'ın önderliğinde 1997 yılında düzenlenen *"İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi"* konulu sempozyumun ardından bir gazetede çıkan yazıda "modernizm" ve benzeri terimlerin din açısından menfilik çağrıştıran ne kadar anlam(lar)ı varsa sıralanmış; Fazlur Rahman'ın savunduğu "İslami modernizm" de bunların arkasına yerleştirilmişti. Yalnızca bizim tebliğimize bakılsaydı, onun, "Tanrısız evren şeması" anlamında "modernite"ye şiddetle karşı çıktığı görülürdü. Bkz. "Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İ.B.B. Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, özellikle s. 59-60.

cak olan, anlama ve yorumlar isabetli mi, Metn'i mi tahrif etmiş? Yenilikçi, bu gerekçeyi Metin'de şüpheden âri ve lafzen de bulabildiği kanaatindedir. Ona göre; "ataların yolunu takibe muhalefet" içerikli ayetler, Hz. Muhammed'den beri oluşan "ataların birikimini" (geleneği) "asli din" yerine koymaya muhalefetle de ilgilidir. Diğer gerekçelendirme, "sosyolojik"tir. Günümüz, geçmişte aslâ rastlanılmayan sorunlarla yüklüdür. Bunlar bir şekilde çözüm bulmalı. Sorunlar "yeni" ise çözümler de "yeni" olacaktır; bu yüzden "İslami yenilenme" gerekmekte deniliyor. Sonuncusu, "ahlaki gerekçelendirme"dir. Bazı insanlar, inandıkları (eski) ve yaptıkları (yeni) hattında uçurum sergiliyor. Bu ahlaki çelişkiyi çözmeli ve çözebilmeliler. Bu, vazgeçilmezse benimsedikleri "yeniler", "İslami yenilenme yöntemi" ile gerçekleşebilir.

Sonuncusu değişik açıdan da vurgulanmalı. Anlaşılmıştır ki, muhatap, kendisini "gelenekçi" adlandıran, yahut "yenilikçilik"e taarruzundan "gelenekçi" adlandırdıklarımız. Gelenek adına yenilikçileri *tekfire kadar* varabilen bu kimseler; *hangi açılardan* yenilikçilerden *daha gelenekçi* veya hakikaten *gelenekçi* olduklarını izah mecburiyetindeler. Sözgelimi:

Elbiselerine leke bulaşınca, ilmihâlde yazıldığı gibi mi temizliyorlar? Suların temizliği konusunda ilmihâle veya fıkha mı başvurmaktalar? Tırnaklarını *İhyâ*'da gösterilen sırada ve şekilde mi kesmekteler? Her yemeğe tuz ile mi başlamaktalar? Elin gavuruna benzemiş ve onlardan oluruz diye, onun icadı giysiyi giymekten mi imtina ediyorlar? İlmihâldeki yasaklardan diye, mallarının reklamını yapmaktan mı çekiniyorlar? İşyerlerine gelen müşteriye, "karşı esnaf henüz siftah etmedi ondan al" mı diyorlar? Sakal mı bırakmaktalar? Resim mi çektirmemekteler? "Resim bulunan yere melek girmez" diye, onu katlarca aşan televizyonu evlerine mi sokmuyorlar? Dahası, televizyon mu kurmuyorlar? Faiz haram inancıyla, mallarını "peşin şu kadar taksitle şu kadar" diye pazarlamaktan mı geri duruyorlar? Komşu aç diyerek, en son ne zaman açlık ve uykusuzluk çektiler? Başka birinin ayağına takılmaması için, en son ne vakit sokaktaki bir taşı kenara koydular? Aile hayatının her faaliyetinde mevcut dualardan hangisini ve en son hangi tarihte okudular? "Bir yetim ağladığında Allah'ın tahtı sarsılır," hadisinin gereğini mi yerine getiriyorlar sabah akşam? Allah'ın, "Ey insan, Ben aç idim, sen Beni doyurmadın; aç kulumu doyursaydın Beni doyurmuş olurdun," dediği hadisin gereğini mi gece gündüz yerine getiriyorlar? Kızlarını ve hanımlarını evde mi tutuyorlar? Ehliyet almalarına izin mi vermiyorlar? Hanımların dediklerini yapmayıp dinlemekle mi yetiniyorlar? Onlara "siz cehennem odunusunuz" mu diyorlar? "Önünüzden geçen üç varlık namazınızı bozar: Kara köpek, merkep ve kadın," demekteler mi eşlerine? Bunları, "köpek, domuz, Yahudi, Mecusi ve kadın" diye sıralayan hadisi mi aktarıyorlar? Hanımlarına, "Senden arta kalan suyu abdestte kullanmam" mı diyorlar?..

Kimsenin *"ne alâka?.."* diyebileceğini sanmıyoruz. Hepsi ya gelenekte aynen mevcut ya da kıyasla çıkarılabilir. Bu sebeple, bir insanın "gelenekçi" olabilmesi hemen tümüne *"evet"* cevabıyla mümkün gözükmekte. Bir kısmını ka-

bullenişi ve yapışı "gelenekçi"yi "modernist"ten "daha gelenekçi" de kılacaktır. Fakat, açıkçası, buna dair şüpheler giderilmiş, bir "modernist" ile karşılaştırıldığında farklılık iyi izah edilebilmiş görünmüyor. Dolayısıyla, mukayese bir yana, bir fert, "hakikaten *gelenekçi* olduğunu nereye dayandırdığı"na anlamlı yanıtlar vermelidir. Böylece işimiz de kolaylaşacak, "gelenekçilik"i dışarıdan tanımlamak zorunda kalmayacağız. Çıksın birileri, "Şu şu konulardaki tutum ve davranışlarımızla gelenekçiyiz." desinler. Tek koşul "tutum/inanç ve davranış birlikteliği"dir. Bir inancı salt zihinde taşımak kadar kolay bir iş yoktur ve "gelenekçi" adını alamaz bu şahıs. Bu "birliktelik" açısından bakılırsa, beş tane dayı ve altı tane teyze haricinde "gelenekçi" bulunamaz belki de...

Sonuç Yerine

Bir "anlamacı sosyolog" mutlak genellemelerden ve geleceğe mütedair öngörülerden hazzetmez. Fakat, dikkatli gözlemlerle toplanan veriler umumi "yönelim" işaretiyse, hem ihtiyatlı bir 'genel'e varabilir, hem de onu geleceğe teşmil edebilir galiba.

(ı) İslam yenilikçilerinin inanç ve uygulama tekliflerinin çoğunluğu, gözlemlediğimiz kadarıyla, fiilen doğru çıkmakta. Kimseye, "Yenilikçilere yönelik zanlarınız dolayısıyla Allah'tan af dileyin," denemez. Şu ders alınmışsa kâfi: "İnsanlık hâli" durağan değildir; tarih durağan değil çünkü; bunun için, birilerinin anlama ve yorumları reddedilirken artık son derece temkinli davranılmalı. Son birkaç yıl göstermiştir ki, red hatta tekfir edenlerin onları kabullenmesi; zihninde kabullenmese bile, uygulaması mümkün.

(ıı) Böyle yorumları onlar da benimsese, eksik kalan ehemmiyetli bir nokta var. Yenilikçiler yorumlarını sistematik bir yöntemle Kur'an'a dayandırırken; onları *sonuçlar itibarıyla fiilen* benimseyenler bunda ya güçlük çekmekte ya da buna hiç girişmemekte. Hâlbuki, kadîm kabuldür: Bir inancın veya davranışın *İslamiliği*, Kur'an ve Sünnet ile lafız ya da ruh örtüşmesiyle gerçekleşir.[32] Öyleyse, yeniklikçilerin "hüküm çıkarma yöntemleri"ne kulak verilmeli. Gün geçtikçe daha fazla ihtiyaç duyulacak gibidir. Çünkü:

(ıı) Bilhassa "gelenekçilik" iddiasındakilerin, "inandıkları" ile "yaptıkları" arasında bariz bir uçurum göze çarpıyor. Bu hâl bir "mümin bilinci" rahatsız etmelidir. "İnanma ve yapma ayrıdır; sen bir işin, örneğin haramlığına inan da, gerisi çok mühim değil" diyebilen gelenekte dayanak aranmamalı artık. Gelenek bu kaideyi istisnai şartlarda, insanların katlini önlemek üzere koymuştu. Sonsuza kadar "davranış ve iman ayrılığı" için değil. Böyle bir ayrıştırma, bilinç parçalanmasıdır, hasta kişilikler doğurur. Türkiye'deki dindarların sürekli "*takıye*" ile suçlanmaları biraz da buraya dayanır. İtham sahiplerinin her za-

[32] Klasik usûldeki tüm *ictihad* teknikleri buna yönelikti ve başarılıca uygulanmıştır. "İctihad kapısı kapandı," demeyen yine uygulayabilir. Ancak, bu metodoloji, tüm ihtişamına rağmen, yetersizliklerle maluldür.

man sağlıklı olup olmadıkları elbette kuşku götürür. Fakat, dindarlar bu açıdan da muhasebeye çekmeli kendilerini. "İnanma ve yapma ayrılığı"nın "zaruret ilkesi"ne bağlanması da hatalıdır. Kolaylıkla vazgeçilebilecek bir davranışı hemen ona bağlayacak denli "gevşek" uygulandığında, ona müracaatla meşrulaştırılamayacak hiçbir şer (kötü) kalamaz. Yenilikçilerin hüküm çıkarma yöntemleri, hem inanç ve davranış uçurumunu kapatmada, hem de takıye suçlamasından ve bu gevşeklikten korunmada katkı sağlayabilir.

(iv) Evren ölçeğinde ve Türkiye koşullarında adalet, özgürlük, eşitlik, hakkaniyet, yardımseverlik, fedakârlık, hak yememe ve benzeri ilkelere ve uygulamalarına eskisinden fazla muhtaçlık ortadadır. Bu ilkeler gittikçe artan sayıda insanın arzusu hâline de gelmektedir. "Bir kısmı gelenekte zaten var" deniyorsa, daha titizlikle uygulanmalı. Bir kısmına (mesela "özgürlük" ve "eşitlik") gelenekten deliller getirilerek karşı çıkılıyorsa; o deliller yeniden yorumlanmalı. Yenilikçilerin buna dikkat çekmesi ciddiye alınmalıdır. Belki kendisi alabildiğine özgürken, "başkaları" hakkında "nereye kadar özgürlük ve eşitlik?" diye sorup meselenin üstü kapatılamaz.

(v) Yenilikçilik, "günümüzü kutsama" sanılmamalı. Makalemizdeki "modernleşme" tarifinde buna götüren tek öğe bulunamaz. Yenilikçi "tarihsel bilinç" ile düşündüğünden, ahlak ilkelerinin yalnızca geçmişte örtüldüğünü değil, günümüzde de örtülmeye maruz kalabileceğini bilir. Kaldı ki, kendini gelenekçi addedenlerin bazılarının hayli "*zamancı*" oldukları da gözlenmektedir. Bunlar, yenilikçilerden "zamanı sorgulama" yöntemini de öğrenebilirler. Öte yandan; kimse de, İslam'ın emir ve yasaklarından sıyrılma yolu zannedip "yenilikçiyim" diyemez. Yenilikçilik başıboş ve her uygunsuzluğu kitabına uyduran bir tavır değildir. Bunaltıcı bir mantığı vardır.

(vi) Bir yenilikçinin "gelenek eleştirisi" itinayla ve *insafla* anlaşılmalı. Bu eleştiri bazen "yöntemsel" bir "analiz"dir. Bazen de bir tür "reddetme"dir. Birinci anlamda "eleştiri", şu veya bu geleneğin hangi koşullarda, hangi sorunlara cevap işleviyle doğduğunun ve sonraki dönemlerde hangi hâli aldığının betimlenmesidir. Böyle bir tahlil ille de redde götürmez. Bir geleneği daha sağlamca kabule de vardırabilir. Diğer "eleştiri" ise, şu veya bu geleneği redde sevk edebilir. Bu nevi "eleştiri" ile karşılaşıldığında iki husus göz önünde tutulmalı. a) Hangi gelenek, niçin yeriliyor; Kur'an ve Sünnet'in lafız ve anlam dünyasına sığdırılamıyorsa, "reddedelim" denmesinde ne sakınca bulunmakta? Yahut, bir tekil gelenek oluşturulduğu dönemdeki işlevinin tersini icrayla zararlı oluyorsa, "terk edelim" denişindeki mahzur ne? b) Tekil bir geleneği bu anlamda eleştiriyor diye bir yenilikçiyi hedef tahtası yapan, adaletle kendisine bakıp sormalı: Bu geleneği şahsen uyguluyor muyum, yenilikçi kötülediği için mi savunuyorum? Bu, başka yönüyle de önemsenecek vaziyettir. Bir yerlerde bir tekil geleneği bu anlamda eleştiriyor; Kur'an ve Sünnet'e aykırı bulduğunuzu veya olumlu işlevini yitirdiğini söylüyorsunuz. Hemen anlıyorsunuz ki, mu-

hatabınızı ondan siz haberdar etmişsiniz aslında. Mevcudiyetinden haberi yok. Ne biliyor ne uyguluyor, sırf sizin eleştirel sözlerinizle müdafaaya geçiveriyor.

(vıı) Yenilikçinin neyi ve hangi anlamda eleştirdiğine itina ve insafla dikkat hadis meselesinde de geçerli. "Yenilikçiler hadis düşmanıdır," kanaatinden daha yanlış pek az kanaat vardır. Örneğin Fazlur Rahman'ın savunusundan güçlüsüne nadiren rastlanabilir: Hadisi toptan atarsanız, Kur'an da tehlikeye düşer; "Muhammed" isimli gerçek bir şahsiyetin yaşadığını ve Kur'an'ın ona vahyolunduğunu kanıtlayan hadistir.[33] Bir mekânda iki anlamda da "hadis eleştirisi" yapıyorsunuz. Özellikle "reddiye" anlamında eleştirirken, "*bazı* hadisler" de diyorsunuz. *"Bazı"* sınırlamasını duymamaya kararlı birisi, "Hadis hakkında nasıl böyle konuşursun?" diye çıkışıyor. Böyle bir itirazda sakınca yok. Ama defalarca şunları tespit etmişsinizdir: (a) Şahsın hafızasında beş tane olsun hadis bulunmamakta; (b) sizin hafızanızda bulunan pek çok hadise de aykırı düşünmekte ve davranmakta. "Onları geç; âdil, cahil cüheladan bize ne, bizim hem zihnimizde hem de hayatımızda yığınla hadis var," diyebilecekler çıkabileceğinden bundan cayabilirsek de, onlara da bir yenilikçi şöyle seslenebilir: (ı) İlmî hadis eleştirisi her zaman redde yol açmaz; öyle hadisler vardır ki, tarihsel-eleştirel yaklaşımla Peygamber'in ağzına, davranışına ve tasdikine götürülemese bile, ona aitliği ve bağlayıcılığı kabul edilebilir.[34] (ıı) İkinci anlamıyla hadis eleştirisine girişilmişse; hangilerinin böyle eleştirildiği, reddedildiği, gayri İslami bulunduğu iyi anlaşılmalı. Bir yenilikçi bazılarını seriverir gözler önüne ve şunu der: *"Bunları gerçekten Peygamber'e, insanlık onuruna ve bireysel onurunuza layık görüyorsanız buyurun benimseyin ve aynıyla da uygulayın..."*

Bu çalışma epeyce "soyut" yazıldı. Sadece yöntemimizin "soyutlama/tipleştirme" olmaklığı değil sebep; birilerini zahmete sokmak niyetidir de. "Yenilikçiler" hakkında konuşan, zihninden icatla, tekil bir yenilikçiye bile denk düşmeyen genelleme (tipleştirme) kurmamalı. Zahmete girip, hiç değilse tekinin Türkçeye kazandırılmış eserlerini bari okumalı. Söylediklerimizin yüzlerce misali bulunabilecek, soyutluk kendiliğinden giderilecektir. Onların yeterince okunmalarının ve kâfice anlaşılmalarının *"ahlaki vazife"* olduğunu da düşünüyoruz. Çünkü, haklarındaki bazı yargılar "*tekfir*"e kadar götürülmektedir okunmayınca ve anlaşılmayınca. Bu, nereden baksak, adaletsizliktir. Birilerini bir başka hususta da zahmete sokmak amacındayız. İlk bakışta gerçekten soyut gözüken eleştirilere örnekleri de kendileri arayıversinler. En kolay yolu, dürüstçe kendilerine bakmalarıdır. Anlattığımız kendilerinin hikâyesi olabilir...

Bu yazı *"yenilikçilik çağrısı"* gibi okunmamalı. Birilerinin "yenilikçi" olup olmaması umurumuzda değil sosyolog sıfatımızla. Birtakım insanların, fiilî hâlleri bakımından "yepyeni" iken, geleneği savunmaları tam anlamıyla "sosyolojik sorun"dur. Biz de özellikle bunu irdelemeye çalıştık. "Sosyoloji dili"ne yakış-

[33] Okuyucu, Pakistan'da, kendine *"Ehl-i Kur'an"* diyen ve hadisi toptan reddeden bir gruba karşı Fazlur Rahman'ın şiddetli muhalefetini hatırlayacaktır.

[34] Hayri Kırbaşoğlu'nun bu konudaki çekincelerinin farkındayız.

maz gözüken ifadeler "anlayıcı yöntem"in "içselleştirme" tekniği gereği sayılabilir. Vaziyetin bir de, "değer yargısal" bakışa müsait, "ahlaki sorun" veçhesi var ki, *"kuramda eskici"* ama *"fiiliyatta yenici"* insanlar bizzat kendileri bunu umursamalı diye düşünmekteyiz...

Kaynakça

BERGER, Peter L., "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", çev. Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I*, Ankara: Ankara Okulu, 2002.

ÇİFTÇİ, Adil, "Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İ.B.B. Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

ÇİFTÇİ, Adil, *Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, Ankara: kitâbiyât, 2004.

ÇİFTÇİ, Adil, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları: Empirik Bir Deneme*, Ankara: kitâbiyât, 2004.

ÇİFTÇİ, Adil, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara: kitâbiyât, 2001[2].

KIRBAŞOĞLU, Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: kitâbiyât, 2002.

RAHMAN, Fazlur, *İslâmî Yenilenme: Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu, 2004[3].

RAHMAN, Fazlur, *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu, 2004[3].

RAHMAN, Fazlur, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu, 2002.

RAHMAN, Fazlur, *İslâmî Yenilenme: Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu, 2003.

RAHMAN, Fazlur, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*, çev. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu, 1997.

RAHMAN, Fazlur, "İslam'ın İktisat İlkeleri", çev. Ali Rıza Gül, *islâmiyât* V (2002), sayı: 2.

RAHMAN, Fazlur, "Islamic Resurgence and its 'Neglected Duty'", Address Submitted to a Conference on *Modernization in İslamic Perspective*, University of Southern California, February 17, 1987.

Ağırlık, Fazlur Rahman'dan kendi çevirilerimizdedir. Bunun bencillikle ilgisi yoktur. En önemli sebep; Fazlur Rahman hakkında yahut ona da ilişkin koca bir tez ve kitap hazırlayanların ya da hazırlamayı düşünenlerin bunlardan haberdar olmayışlarıdır.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 131-150

İslami Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri

HASAN HANEFÎ
PROF.DR., KAHİRE Ü. EDEBİYAT FAK. FELSEFE BÖL.
ÇEVİREN: İBRAHİM ASLAN

özet
Bu makale, dünü, bugünü ve geleceğiyle Mısır'ın modernleşme çabalarını ve bu çabaya ortak olan ideolojileri tartışmaktadır. Yazar, Mısır özelinde modernleşmeyi, üç yapı bağlamında ele almaktadır: Din, Gelenek ve Toplum. Modernleşme, bu üç unsur üzerine kurulmayınca, söz konusu proje, kalkınma, değişim ve dönüşüm yerine çatışmayı doğurmuştur. Liberalizm, halkçı Nasırcılık ve Arap sosyalizminin bu üç yapıyı sürecin dışında görmeleri ise Mısır'ın içe-kapanması ile sonuçlanmıştır. Bu noktada Hasan Hanefî, Mısır'ın geleceğine ilişkin dört alternatif olarak formüle ettiği muhafazakâr İslam, geleneksel Marksizm, halkçı Nasırcılık ve İslami solun imkânını sorgulamakta ve bunlar içerisinde İslami Sol'u, gerçekleşme olasılığı açısından en zayıf, beklenti ve mevcut potansiyeli açısından ise en güçlü alternatif olarak temellendirmektedir. Din (dolayısıyla gelenek) ve toplum unsurlarını birleştiren İslami sol, hem Mısır'ın dünü ve bugününde ortaya çıkan çatışmayı ve içe-kapanmayı bitirecek, hem de toplumsal düzlemde modernleşmenin kazanımları daha fazla olacaktır.

anahtar kelimeler
İslami Sol, Modernleşme, Liberalizm, Halkçı Nasırcılık, Geleneksel Marksizm, Muhafazakâr İslam, Arap Sosyalizmi.

1. Giriş: Mısır, Geçmişi, Bugünü ve Geleceği

Mısır'ın geleceği konusu, günümüzde, özellikle kendi modern tarihinde geçirdiği iki dönemden sonra herkesi ilgilendirir olmuştur. Söz konusu iki dönemde Mısır, ilk kez Muhammed Alî dönemindeki modern kalkınmanın başlarında, sonra Nâsır döneminde 23 Temmuz ihtilalinden sonraki ikinci modern kalkınma sürecinde eski dünyanın merkezindeki ve üç kıtanın kesiştiği bir noktadaki coğrafî konumundan ve ilk uygarlıkların kaynağından çıkıp dışa doğru açıldığında bütün dünyanın ilgi odağı olmuştur. Bunun ise tek bir sonucu olmuştu: Avrupa sömürgeciliğinin, bölgeyi birleştirecek olan bu merkezi,

kendi hükmü altına almak; bölgeye boyun eğdirip, sınırları içerisinde hapsetmek, bu suretle de uyum, yayılma, bölgenin birliğinin sağlanması, süper güçler karşısında siyasi ve iktisadi bağımsızlığın korunması konusundaki güç kaynaklarını yok etmek!

Mısır, İsviçre gibi tarafsız ve yaşam standardı gelişmiş bir ülke değildir; aksine o, şu ân nüfusu 80 milyonu bulan sınırsız insan potansiyeli, bu potansiyelin bıkkınlık tanımayan icat ve yaratma dinamikleri, derin bir tarih bilinci ve misyon şuuru, Allah'ın yeryüzünde tecelli ettiği yer,[1] dünyanın merkezi, himaye ve koruma altında olan, en şerefli askerî güce sahip ve halkı da kıyamete kadar sınır nöbeti tutacak olan bir ülkedir.

Birinci ve ikinci kalkınma dönemlerinde modern Mısır'ın tarihi, mevcut durumu ve potansiyeli bu olduğuna göre, bugünün Mısır'ının 'içe-kapanması', dehşet verici ve garip olduğu gibi, bir sorgulamayı da gerektirir.[2] Bu içe-çekilmenin, merkezin çevreden veya çevrenin merkezden izole olması, diğer bir deyişle dairelerin merkezden ya da merkezin dairelerden çıkmasının ne şekilde gerçekleştiği önemli değildir. Önemli olan, vakıanın bizzat kendisi ve bu içe-kapanmanın, sadakatin yitirilmesi, aidiyet duygusunun kaybolması, beyin göçü, içerideki beyinlerin daha gelişemeden ölmesi, eski değerlerin yerine yeni değer yargılarının konulması, sadece günlük hayatın endişeleriyle yetinmek, acizlik, hantallık, bekleyiş, bıkkınlık ve şuur kaybı gibi millî yaşam üzerindeki etkileridir.

Mısır'ın bugünkü durumu bu ise, bu noktada sorulabilecek en önemli soru şudur: Mısır'ın geleceği ne olacaktır? Mısır'ın bugünkü durumu, yeni bir doğumun sancıları mı, yoksa daha henüz başlangıcında olduğumuz kronikleşmiş bir durum mudur? Mısır'ın önündeki alternatifler nelerdir? Şayet, içinde bulunduğu mevcut durumu aşıp yeniden ortaya çıkmaya, var olan eksenlerin merkezini doldurmaya ve çevresel unsurları birleştirmeye güç yetirebilecek ise, Mısır'ın geleceği, sürekliliği olan geçmişinin bir devamı mı, yoksa geçmişinden kopuk olan bugününün bir devamı mı olacaktır?

İslam, kadîm din ve medeniyetlerini miras aldıktan sonra, Mısır'ın asıl kurucu unsuru ve tarihsel unsuru, devrim de dönemin bir ürünü ve devrimi gerçekleştiren kuşağın bir eylemi olduğuna göre; acaba devrimci İslam, Mısır'ın geçmiş ve bugününü birleştirebilir, geleceğini temsil edebilir ve onun geleceği adına konuşabilir mi?

2. Mısır'ın Tarihi

Din, Mısır tarihinde, medeniyet, gelenek, sanat, bilim, mimari, müzik, dinî merasim ve danstır. Tabii fenomenler hep Tanrı idi. Bu bağlamda Mısır'a bolluk ve

[1] Yazar, bu ifadeyi, nübüvvet tarihi, Sina Dağı'nda Allah'ın Hz. Musa'ya tecellisi ve Mısır tarihinde Firavun, Güneş, Nil ve hayvanların Tanrı olarak kabul edilmelerine telmihen kullanmış olmalıdır. (çev.)

[2] Enver Abdulmelik, "İḥticābu Mışr", *el-Mustaḳbelu'l-ʿarabī*, sayı: 18, Ağustos 1980.

bereket getiren Güneş, Nil ve Hayvan gibi her şey 'tanrı' idi. Hıristiyan döneminde Mısır, Tanrı'nın birliğini ifade eden 'tabiatın birliği' (monofizikıyya) anlayışını kabul etmişti. Mısır, fetih gerçekleştiğinde ise, İslam'a kadîm tevhid anlayışıyla girdi. Mısır'ın birliği, Fatımi hilafetinden bu yana, hep İslami davetin merkezi dayanağı olmuştur. Bu dönemde Ezher, Şii söylemi yaymak için kurulmasına karşın, mezhepler arası fark görmeyen bir yere ve sadece tek bir İslam'a çağıran en büyük İslami üniversiteye dönüşmüştür. Daha sonra Mısır, doğudan Moğol ve Tatar saldırılarına ve batıdan da Haçlı Seferleri'ne karşı İslam ümmetini koruma sorumluluğunu layıkıyla yerine getirmiştir. Selahaddîn Eyyubî ve Zâhir Baybars gibi isimler, yabancı saldırılara ve dış tehlikelere karşı verdikleri mücadelede İslam ümmetinin birliğini ilan etmişlerdir. Türk asıllı olan Memlukler dönemine gelindiğinde ise Mısır, ilmin hamisi ve âlimler için, dev eserlerin yazıldığı bir medrese olmuştur. Fakih ve sufileri, insanların görüş ziyaretgâhları olmuş; ilim ve irfan peşinde olan talebelerin de cazibe merkezi hâline gelmişti. Bu durum, İslam hilafetiyle bağlantılı bir biçimde yakın zamanda Avrupa sömürgelerine karşı millî bağımsızlık talebinin ortaya konulduğu döneme kadar devam etmiştir. Keza Mısır ulusal yaşamında etkisini ve etkinliğini hâlâ devam ettiren en büyük yeni İslami davet olan 'İhvân-ı Müslimîn' hareketi de Mısır'dan çıkmıştır.

Modern Mısır tarihinde üç ana akım çeşitli seviyelerde İslam'la ilişkili olmuştur. Afgânî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Kâsım Emîn, Alî Abdurrâzık, Sa'd Za'lûl, ve Mustafâ Abdurrâzık'ta ifadesini bulan *dinî ıslah*, ümmetin çıkarlarını gözetmek ve İslam'ın uygarlığını, gelişimini sağlamak için ortaya çıktı. "Mısır, Mısırlılarındır," söylemini ortaya atan ulusal partiler ve Urâbî Devrimi de bu tarihin ürünüdür.

Laikçi akım –karakterinde Batı'nın laik düşüncesinin açık bir ağırlığı olmasına karşın–, İslam ümmetinin kendi realitesinden çıkmıştır. Bu akım, Şiblî Şumeyl'in yaptığı gibi ictimai, siyasi ve beşerî bilimleri Kur'an'la ve Farah Anton ve İsmâîl Mazhâr'ın yaptığı gibi materyalist bilimsel düşünceyi kadîm kültürümüzle temellendirmeye çalışmıştır. Tahtâvî, Lutfî Seyyid ve Tâhâ Huseyn'in kurdukları liberal akıma gelince, İslam, *Menahicu'l-elbāb*, *eş-Şi'ru'l-cāhilī* veya *el-Abḳariyyāt* adlı eserlerin her birinin teorik çerçevesi ve düşünsel referansı olmuştur. Şu hâlde İslam, bu temel akımlara malzeme ve dinamizm sunan, bu akımların kabul, saldırı, eleştiri, yenileme ve geliştirme şeklinde tepki verdiği bir çağrıda bulunan tarihî-dahilî bir kaynaktır. Mısır'ın modern tarihinde iki siyasi sistem birbirini takip etmiştir. 23 Eylül Devrim öncesinde liberalizm ve sonrasında Arap sosyalizmi. Bu iki sistemden söz edilirken, onların gelişimleri, hatta bu iki isimlendirmenin ne kadar isabetli olduğu söz konusu edilmeyecektir.

2.a. Liberalizm

Birinci liberalizm, tıpkı Arap sosyalizminin 'altı ilke'den dayanışmacı demokratik sosyalizme, oradan da Arap sosyalizmine dönüşme sürecine benzer şekilde, Muhammed Alî döneminde devletin saray çevresine, sömürü düzenine, ulu-

sal partilere ve her şeye hâkim olması sonucunda gelişmiştir. Bununla birlikte, onun gelişiminde göz önünde bulundurulması gereken asıl kriter, öncesi ve sonrasıyla son Mısır devrimidir.

Liberalizm, Mısır modern devlet yapısının temeli idi ve getirdiği şu üç esas bakımından Fransız Devrimi'nin kardeşi idi: Özgürlük, kardeşlik ve eşitlik. Bundan böyle 'Polis' (düzeni)* reddedilecek, anayasa oluşturulacak, kuvvetler ayırımı kabul edilecek, parlamento oluşturulacak, devlet imar ve inşâya önem verecek, vatandaşa özgürlüklerini verecek, bunlar da anayasal garanti altına alınacak. Vatan sevgisini imandan kabul eder, millî bağımsızlığı savunur, içte baskı ve despotizmi, dışta sömürgeciliği reddeder. 'Ulusal Parti' buradan çıkmıştır. Tahtâvî, Lutfî Seyyid, Tâhâ Huseyn ve Akkâd, bu yolun öncü şahsiyetleri olmaya devam etmektedirler.

Bununla birlikte modern Mısır tarihinde liberalizm, bağımsızlığın yitirilişi, askerî işgal, bizzat liberal sistemin ortadan kalkarak kendisinin varoluş sebebi olan sömürgecilerle işbirliğine giden (yapısal) bir dönüşümle sona erdi. Bunun sonucunda ulusal partiler, oluşum sürecinde yönetim konusunda birbirine girmişler ve bilindiği üzere son Mısır devriminden önce parlamenter hayat çürümeye yüz tutmuştu. Ülke yönetimi, imtiyazlı yabancı azınlığın; sonra da yerli azınlığın eline geçti. Bunlar, millî servetlere, topraklara sahip oldu ve iç ve dış ticaret sektöründe giderek tekelleşti. Bu çevreler, azınlıklar dışında, bir yaşam biçimi olarak vatanperver olmalarına karşın, zihniyet olarak Batı yanlısıydı. Zira onlar, öğrenimlerini dışarıda yapmışlardı. Üniversiteler kurulmuş, ancak oralara imkânı olanlar dışında kimse giremiyordu. Bir yanda elit çevrelerin çocukları öğrenimlerini görmekte, diğer yanda imkânsızlıkları nedeniyle öğrenim görmemiş ve cahil kalmış insanlar söz konusuydu. Bunun sonucunda İslamcı, Marksist ve ulusalcı siyasi muhalefetin baskısı artmaya başladı. Liberal sistemin, liberal toplum dışında yaşama şansının bulunmadığı görülüyordu. Tıpkı ortaçağdaki muhafazakârlık ve taklit çağında geçirdiği asırlardan sonra 17. yüzyıldaki liberalizm sürecini yaşamış, daha önce 16. yüzyılda Rönesans'ı gerçekleştirmiş, 15. yüzyılda dinde reform sürecini tamamlamış, 14. yüzyılda dirilişi başlamış Batı gibi bir toplumda mümkün olabileceği anlaşılıyordu. Liberal sistem, modern Mısır tarihinde ulusalcılık, özgürlük ve modernleşme gibi konularda bazı kazanımlar sağlamışsa da, maalesef, başarısız bir tecrübe olarak son bulmuştur. Çünkü liberalizm, tutucu ve gelenekçi bir toplumda siyasal bir sistem olarak uygulanmıştır. Çağın hâkim kültürü, kendi ağırlığını hissettirmekte ve ümmet de, geçirmekte olduğu tarihsel aşamadaki liberalizmi, kendi doğal şartları dışında uygulamaya konulmuş bir siyasi sistem olarak algılamaktaydı.

Buna rağmen İslam, liberal sistem içinde düşünce ve pratik olarak hep var olmuştur. Sanki meşruiyet sadece siyasi ve askerî otoriteden kaynaklanmıyor

* Bu makalede, anlamı daha açık hâle getirmek amacıyla parantez içinde ve dipnotlarda kullanılan ifadeler çevirmene aittir. (çev.)

da, o zaman için, halkın iradesini temsil eden dinî otoriteden kaynaklanıyormuşcasına, Muhammed Alî'nin Mısır valisinin de Ezher uleması tarafından tayin edildiğini görmekteyiz. Tıpkı Urâbî Devrimi, liberal sistemin, sömürge çevreleriyle işbirliğine gitmesi sürecinde –kralın fıkıh danışmanları hariç, Ezher uleması ve şeyhleriyle işbirliğine gittiği özgürlükçü ve dinsel bir perspektiften yola çıktığı gibi.[3] Hatta Mısır'daki bütün ulusal partiler, düşünce ve sistem açısından İslam'a olan bağlılıklarını sürdürmüştür. Partiler, gerek Milliyetçi Parti gerek Mısır Genç Kuşak Partisi olsun, hilafet yönetimiyle de ilişkilerini sürdürmüşlerdir. Bizzat Tahtâvî, Ezher ulemasındandır. O'nun, *Menāhicu'l-elbāb* isimli eserindeki düşünsel çerçeve ve referans kriterleri geleneksel Eşariliğe dayanmaktadır. O, *Telḫiṣu'l-ibrīz*'in yanı sıra, Hz. Muhammed ve Hicazlılar hakkında da yazılar kaleme almış ve Allah'ın ayetlerine, Peygamber'inin Sünneti'ne dayanarak kız çocuklarının okutulmasının zorunluluğunu savunmuştu.

Liberal düşünce, mevcut dinsel ve tarihsel geleneğin formülasyonlarından biridir ve ortaya çıktığı şartlar bağlamında dış kaynaklı olsa da, bu gelenekle çatışmaz. Afgânî ve talebeleri, dinsel reform bağlamında, İslam adına liberal değerlerden olan özgürlük, demokrasi, toplumların modernleşmesi, güç edinme, endüstri ve modern bilimi almayı savunuyordu. İslam, teorik zemin veya düşünsel bir çerçeve, zihnî referans veya kalıplar olarak kitlelerin kültüründen sağlanan bir şeydi; ki, çağın ruhunu ve ümmetin ihtiyaçlarını bu kültür aracılığıyla dile getirmek söz konusu idi. Muhammed Abduh, Mısır matbuatında bir numaralı yazardı. Bu nedenle o, dinde ıslahı savunduğu gibi ilk liberallerdendi de. İslam, bir söylem unsuru olarak, Mısır'da önde gelen liberal düşünürlerden hiçbir şekilde eksik olmamıştır. Lutfî Seyyid, ünlü oryantalist Kromer'in İslam'a saldırılarının ardından, İslam ve modernleşme konusundaki fikri savaşa girmiştir. Tâhâ Huseyn, el-Vefd Partisi aracılığıyla *–eş-Şi'ru'l-cāhilī* adlı eserinden de bilindiği üzere–, bilgi ve yöntem düzleminde eski edebiyat geleneğini eleştirel açıdan ele almış ve İslam geleneğinin bilimsel yöntemlerle yeniden gözden geçirilmesini talep etmiştir. Akkâd da, *Abḳariyyāt* isimli eserinde ve diğer yazılarında İslam'ı, müsteşrıklerin saldırılarına karşı savunmak, İslam'ın orijinalliğini ve medeniyetini anlatmak amacıyla yazdığı bu eserlerinde asrın liberalizmini, milliyetçiliğini ve liderlik şekillerinin ifadesini İslam'da bulmuştur. Muhammed Huseyn Heykel ise, *Ḥayāt-ı Muḥammed* adlı eserinde, ümmetin geleneği ve geçmişte ortaya koyduğu cihad örnekliğinden kalkarak, millî mücadele ruhunu yeniden ortaya çıkarma amacında olmuştur. Bunun yanı sıra Alî Abrurrâzık da, –daha sonra Muhammed Hâlid'in yapmaya çalıştığı gibi– *el-İslām ve uṣūlu'l-ḥukm* adlı eseriyle ve 'anayasacı özgürlükçüler' aracılığıyla İslam adına laik bir modernite'ye çağırmıştır. Bütün bunlar, liberalizmin, Mısır'da bir siyasi sistem ve

[3] Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için Mayıs 1981'de kaleme aldığımız "ed-Dīn ve's-ṣevra el-'arabiyye, el-Mevḳıfu'l-'arabī" adlı makalemize ve *ed-Dīn ve'n-niḍāl el-vaṭanī* adlı kitabın üçüncü cildine bakılabilir.

düşünce akımı olarak, ancak ümmetin millî birikimi, uygarlık kanalı ve geleneği olan İslam aracılığıyla kendisini ifade edebildiğini göstermektedir.

2.b. Arap Sosyalizmi

Liberalizm, 23 Eylül 1952 devrimiyle sona erdi. Mısır'da yeni bir ulusal düzen ortaya çıktı. Bu düzen bütün ulusal güçlerle önce ilişki kurdu, sonra çatıştı ve 1956'da Süveyş Kanalı'nın millî bir kurum olarak devletleştirilmesinden, Arap milliyetçiliğinin sembolü olarak Suriye ile birleşmesinden ve sosyalist çözümün zorunluluğunun ilan edildiği 1961 sosyalist Temmuz kararlarından sonra istikrara kavuştu. Bu yeni siyasal sistemin ömrü –içeride ve dışarıda ortaya koyduğu 'tarım reformu', 'Süveyş Kanalı'nın millîleştirilmesi', 'İngiliz işgal güçlerinin tardedilmesi', 'yabancı şirketlerin millîleştirilmesi', 'Eylül sosyalist kararları', 'işçi hakları', 'ücretsiz eğitim', 'sanayileşme', 'kamu sektörü', 'dış ticaretin millîleştirilmesi', 'Arap milliyetçiliği', 'Asya-Afrika hareketi ve bağlantısızlık politikası', 'sömürge karşıtı millî özgürlük hareketlerinin desteklenmesi', 'Siyonizm düşmanlığı' ve 'Filistin direnişinin desteklenmesi' gibi, Mısır'a, bölgede ve dünyada tarihsel misyonunu üstlenme olanağı kazandıran bu şaşırtıcı icraatlarına rağmen–, devrimci liderliğin ortadan kaybolmasından sonra pek kısa sürmüştür. Mısır devriminin sınırları belirginleşmişti, ancak ortada, söz konusu devrimin sınırlarını koruyacak ve muhafaza edecek halkçı düzenlemeler yoktu. Devrim, sadece tek bir kişide veya liderlikte değildir, bilakis asrın genel ruhudur ve asrın ruhu, ifadesini halklarda bulur. Devrimci halk desteğinden yoksun, devrimci bir ideolojiyle gerçekleştirilen bir devrimci iktidarın, varlık ve işleyişinin ortadan kalkması ân meselesidir.

Devrim sürecinde eski iktidar sınıfı yerine, devrimin refah ve iktidar nimetlerinden faydalanan yeni bir sınıfının ortaya çıkması ve siyasilerden, askerlerden, teknokrat ve bürokratlardan oluşan bu yeni sınıfın devrimde birinci derecede söz sahibi olan halkla devrimci kadro arasında bir blok oluşturması, mevcut devrimci sistemi 1967 Eylülünde hezimete götürmüştür. 30 Mart 1968 tarihli resmî beyanda da görülen bu hezimet sürecini daha sonra yavaşlatma ve durdurma çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Nitekim devrim ideolojisine, fiilî bir içeriği olmayan sloganlar egemen olmuş, halk kitleleri ise bakıp dinlemiş ve mukayese yaparak, kulaklarda şu halk deyişi çınlar olmuştur: "Söylediğin sözler hoşuma gidiyor ama yaptıklarınıza bakınca şaşırıp kalıyorum." Mesela "Çalışmak, şereftir; çalışmak görevdir; çalışmak hayattır," deniliyor, ama çalışmak tek başına bir değer ifade etmiyordu. Yine sosyalist çözümün zorunluluğundan dem vuruluyor, ama hâlâ sözleşmeli müteahhitlik sektörünün ve toptan ticaretin kamulaştırılması, toprağın işleyene verilmesi, çiftçinin toprağı işlemekle değil, mülkiyete dayalı olarak tanımlanması konusundaki tereddütler devam ettiği ve "Kardeşim! Köleleştirme dönemi geride kaldı, artık başını kaldır," denemediği için, gerçekte, tek başına veya sosyalist paradigmanın diyalektiğinde çalışmanın herhangi bir değeri olmamıştır. Bu sırada, siyasal muhalefet anlayışı kaybol-

muş ve tek görüş hâkim olmuştur. Bu yapı, siyasal baskıyı bir yönetim biçimi, siyasal tutuklamaları da kimi zaman sağa, kimi zaman da sola karşı bir diyalog yöntemi olarak kullanmıştır. Sonuçta kendini haklı görme düşüncesi egemen olmuş, doğru sözlülük kaybolmuş, siyasal muhalefet ortadan kalkmış ve sonuçta da emek ve özgürlüğün tek bir söylemde formüle edilmesi, korkunun yaygınlaşması ve ulusal kimlikte de, fısıldama ve çığlık arasında, iç ile dış arasında bir bölünmenin meydana gelmesine neden olmuştur.[4]

İslam, Mısır devriminde, olumlu ya da olumsuz bir unsur olarak hep var olmuştur. Hatta olumsuzluk olumluluktan daha fazla söz konusu olmuştur. Hür Subaylar, devrim öncesinde İhvân-ı Müslimîn'le ve lideriyle üst düzeyde sıkı bir ilişki içinde olmuşlardır. Bu Hür Subaylar içerisinde, ya İhvân-ı Müslimîn üyesi ya da onlarla sempatik ilişkiler içinde olan kimseler vardı. İhvân, devrim sonrasında, devrime özel bir yapılanmanın henüz gerçekleşmediği bir süreçte yagâne halk örgütlenmesi olarak devrimin temel direği olmuştur. Bunu, sadece devrim kadrolarındaki üyeleriyle değil; (General) Necîb'in, devrimin İslami bir yönelimi olabileceğine dair zirveden dile getirdiği İslami duygularda da görebiliriz. Ne talihsizlik ki, 1954 Martında devrim kadroları ile İhvân arasındaki ilişkiler gerildi. 'İktidar' konusunda ortaya çıkan bu çekişme bugüne kadar devam etmiştir. Devrim kadroları, İslam'ı temsil edemediği gibi; icraatlarında da onu ana çerçeve olarak kullanmadı. İhvân'a gelince, onlar da, İslam'dan devrimci, tarihsel bir pota inşâ edemedi. İhvân'ın, 1954'te yapılan sömürge güçlerinin çekilmesi antlaşmasını eleştirmesinin, Hür Subaylara göre daha milliyetçi bir projeyi temsil ettiği söylenebilir; ancak, Süveyş Kanalı'nın millîleştirilmesi, yapılan antlaşmayı sona erdirmiş; sömürge güçlerinin tahliyesini ise başarıyla tamamlamıştır. Ancak 1954'te İhvân'ın saf dışı bırakılması, toplama kamplarında yapılan eşi görülmemiş işkenceler, 1965'te yeniden yapılan tutuklamalar ve İhvân'ın liderliğini yapan Abdulkâdir Avde ve Seyyid Kutub'un şehit edilmesi ile kontrolden çıkan olaylar neticesinde, İhvân çevresindeki vicdanlarda öfke ve intikam duygularının kökleşmesine; Mısır ve İslam dünyasının modern tarihinde bilinen en büyük İslami halk organizasyonuna hâkim olan bu psikolojinin, devrimle gerçekleştirilen bütün icraatları reddetmesine kadar götürmüştür. Laiklik, milliyetçilik, dayanışmacı demokratik sosyalizm, Arap milliyetçiliği ve sosyalizm adına İslam dışı devrim uygulamalarına geçildiğinde ise, İhvân'ın İslam anlayışı değişim geçirmiş, siyasal hesaplaşma zemininden uzak bir şekilde hapishane duvarları arasında gelişme sürecine girmiş ve *Dünya Barışı ve İslam*, *İslam'ın Kapitalizmle Savaşı* ve *İslam'da Toplumsal Adalet* adlı eserlerdeki gibi görülmemiş bir şekilde yayıldıktan sonra da eski gücünü kaybetmiştir. Muhafazakâr örgütlerin Arap sosyalizmine saldırmasından sonra İslam, insanların ihtiyaçlarını ve toplumsal taleplerini kendi kültür ve gelenekleri bağ-

[4] *Ḳaḍayā Mu'āṣıra* adlı eserimizdeki "Risāletu'l-fikr", "el-Lā-Mubālā" ve "el-Ḳarf" başlıklı üç araştırmamıza bakılabilir. I. 3-16 ve 177-207, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire 1977.

lamında temellendirmeden, inisiyatifleri elinde bulundurmadan; siyasal sistemin arkasında değil önünde durmadan; siyasal koşulları aklamak yerine eleştirmeyi göze almadan mevcut sistemi savunmak ve ona arka çıkmak için sosyalist bir söylemle yaygın bir şekilde propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Kaleme alınan bütün yazılar, henüz müellifleri hayatta iken yok edilmiştir. Bunun yanı sıra işi, sosyalist İslam lehine fetvalar vermek ve iktidarı aklamak olan din adamları ve düşünürler grubu da ortaya çıkmıştır. Bu hezimetten sonra İslam, Allah'a iman ve başa gelenlere sabredilmesi şeklinde somutlaşan pür kadercilik anlayışına dönüştü. Söz konusu hezimet, Allah'tan uzaklaşmanın sonucu olarak yorumlanmış ve dinsel sloganlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylelikle sistem, başladığı gibi bitmiş oldu. İslam, Kur'an yayını yapmak üzere bir radyo istasyonu kurulması, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun oluşturulması, İslami Araştırmalar Akademisi'nin kurulması, cami ve mescitlerin inşâ edilmesi, Ezher'deki eğitim ve öğretimin geliştirilmesi, vakıfların ve şer'î mahkemelerin kaldırılması, ahvâl-i şahsiye kanununun ıslahı, tasavvufi tarikatların organize edilmesi ve okullarda din eğitiminin önemi üzerinde durulması şeklinde sloganik, şekilsel ve işlevsel bir şey olarak mütalaa edilmiştir. Sosyalist sistemin hâkim olduğu dönemde ümmetin geleneğinin düşmesi ve dinin taşlaşması, vurulan bir darbe ve içeriden gerçekleştirilen tasfiyelerle olmuştur.

3. Mısır'ın Bugünü

Mısır'ın bugünü, 70'li yılların başları ve 80'li yılların sonlarında devrim yönetiminin meçhule karışmasından bu yana, on yıldır oluşum süreci içindedir. Eski liberal düşüncenin bazı unsurları, devrimin iktidar yapısı üzerinde bazı yönleriyle yeniden yansımaya başladı. Bu bağlamda özel sektör yeniden faaliyete geçmeye; bankacılara ve iş adamlarına öncelik tanınmaya başlandı. Devrimin veya eski sınıfların çocukları aleyhine zenginleşen yeni sınıfların, artık, önceden bastırılmış olan faaliyetlerini ortaya koyma fırsatı bulduklarını görebileceğin gibi; orta sınıfı da önceleri yasak olduğu için sadece dışarıdan temin edilebilen ve kaçak yollarla içeriye sokulan ithal mallar konusunda da bolluk içinde bulabilirsin. Orta sınıfın elinin altında bulunan tüketim malları, özellikle, Avrupa başkentlerinde piyasaya sürülen malların aynısı olduğu ve bunların fiyatlarının satın alma konusunda herhangi bir engel oluşturmadığı görülmekteydi. Ayrıca bazı kimseler, –özellikle özgürlükleri kısıtlayıcı bazı kanunlara rağmen– genişletilen bazı özgürlükler ve bağımsız yargı önünde kendilerine bazı güvenlik haklarının tanınmasıyla mutlu oldukları görülmekteydi. Tan vaktinin misafirlerinden gelen bu güven, insanlara kanunun üstünlüğü duygusunu verdi.

Bununla birlikte piyasadaki fiyatlar, maaşların artış oranından daha fazla artmaya; yoksul sınıflar daha da yoksullaşmaya ve geçim standardı düşmeye başladı. Beslenme sorunu giderek kötüleşmeye; ithal mallar, her şeyde yerli ürünlerin aleyhine olarak arttı, gıda sektörünün en eski ve Mısır yaşamına en yakın olan bakla, nohut ve bal gibi bütün ürünlerde de nicelik açısından artmaya baş-

ladı. Buna paralel olarak yüksek kesimin zenginliğini ve servetini daha da artırmış ve çabuk yoldan kazanma oranı artmıştı. Ortaya çıkan yaşam biçimi ise, "Nasıl milyon dolar kazanabiliriz?" sorusu üzerine kuruluydu. Spekülatif kazançlar, simsarlık, komisyon ve rüşvet, âdeta geçim kaynakları hâline geldi. Ülke toprakları, yabancı sermayeye açık hâle gelmiş, verdiğinden fazlasını alan; yatırdığından fazlasını çeken bir duruma düşen Mısır, sadece, varlıklı sınıfların tüketim ihtiyaçlarını karşılayan tüketim sanayinin geliştiği uluslararası bir pazara dönüşmüştür. Devrimle elde edilen kazanımlar, koruma tedbirlerinin kaldırılması, kamu sektörünün paramparça edilmesi, millî sanayi politikasının terk edilmesi, piyasaların doygunluğu ve ithalat girişimlerini kolaylaştıracak birtakım güçlüklerin getirilmesi ve parasız eğitimi tehdit eden tehlikelerin ortaya çıkmasıyla ortadan kalkmaya başladı. Mısır, yavaş yavaş, bağımsız milliyetçi yörüngesinden çıkarak, belli bir aşamayla da, Batı ile iyi ilişkiler kurma politikasını benimseyen, bağlantısızlık siyasetini terk eden, Asya ve Afrika'daki milliyetçi bağımsızlık hareketlerine verdiği desteği sona erdiren bir devlete dönüşmüştür.

Arap milliyetçiliği söylemi eski gücünü kaybetmiş ve İsrail ile ittifaklara gidilmişti. Böylelikle sadakat kaybolmaya, aidiyet bilinci ise yok olmaya başladı. Ortada, etrafında herkesin birleşebileceği, ümmetin dinamiklerini harekete geçirecek; millî birlik üzerinde titreyen, vatan evlatlarının dışarıya göç etmesini veya ilmini ve sahip olduğu potansiyelini daha fazla ücret verene satmak suretiyle içeriye göç etmesini engelleyen; tecrit, hasret, kendine yabancılaşma ve direnenlerin direncini boşa çıkarmaya karşı koruyucu millî bir proje yoktu. Böyle olunca bunun yerini, "Mısır, Avrupa'nın bir parçasıdır," sloganı ve ulusal bağımsızlığın korunması, milliyetçilik ve vatanseverlik gibi söylemleri içermeyen olumsuzluk yönleriyle eski liberalizm aldı.

İslam, 70'li yıllarda, kitlelerin kültürü ve popüler ideolojisi olması yönüyle bütün sistemler için bir siyasal destek ve uygarlık çerçevesi olmaya devam etmiştir. İhvân-ı Müslimîn, –başlarında bir silah gibi duran fesih kararına ve kanuni ceza baskısı altında bulunmalarına rağmen– "Nasırcılığa karşı olmak, korkunç işkence uygulamalarını açıklamak; şekilci, ideolojik ve sloganik bir çerçeve içinde kalarak zaman ve mekân dışı bir İslami söylem kullanmak ve eyleme dönük hiçbir siyasi çatışma içine girmemek" gibi kayıtlarından oluşan resmî çerçevenin dışına çıkmamaları koşuluyla faaliyetlerine yeniden başlama imkânı kazandı. 1967 hezimeti Allah'tan uzaklaşmanın bir bedeli ise, 1973 Ekim zaferi de Allah'a iman etmenin bir sonucuydu. Öyle ki, ordunun 'Allahu Ekber' diyerek haykırdığı nidaya, melekler katılmakta ve Hz. Peygamber'in de savaşa giden bu orduya bizzat iştirak ettiğine inanılmaktaydı. Bu arada İslam siyasallaşmadığı için, mevcut siyasi sistemin desteğiyle slogancılık ve şekilcilik ivme kazanıyor; siyasi muhalefet de ilhad ve tekfirle itham ediliyordu. Siyasetin gerçek yüzünü gizlemek ve siyasal İslam'ın benimsemeyeceği mevcut sisteme kılıf olarak mevcut şekilci İslam anlayışı üzerine açık artırmalar başladı. Bu amaçla irtidad ve

hadd cezalarıyla ilgili kanuni düzenlemelere gidilmiş, Millet Meclisi'nde İslam Şeriatı'nın uygulanması için komisyonlar oluşturulmuştu. Şeriat'ın uygulanmasıyla da, tabii ki, insanlara temel haklarını vermek ve gereksinmelerini karşılamak için değil; aksine, onların vicdanlarına korku salmak amacıyla çıkarılan ceza kanunu kastediliyordu. İbn Arabî'nin kitabının müsadere edilmesi tartışmaya açılarak, bundan ölüler değil diriler hedef hâline getirilmeye çalışılmaktaydı. Toplumun sloganı ise, 'bilgi ve iman' olmuştu. Bilim de Batı ile bağlantılı olunca, artık geleneksel taklidî imana ek olarak, Batı'nın ilim ve teknolojisinin ithali anlamına geliyordu. Böyle olunca da bilimin temellerini, düşünsel boyutlarını ve yapısını anlamak bir yana, mevcut eski yapıları dahi geliştiremedik, geleneği yenileyemedik ve çağın gereksinimlerine göre de iman formülasyonunu yeni bir kalıba dökemedik. Ancak buna mukabil, mescit inşâsı, aydınlatılması ve süslenmesi, dinsel bayramlar ve mevlit törenlerinin oranlarında ciddi artışlar gözlendi. Bir grup dinsel davetçi ortaya çıkıyor ve medya yıldızları gibi resmî yayın organlarında veya mescit kürsülerinde insanların dinî duygularıyla oynayarak, onların bastırılmış cinsel duygularını okşuyordu. Takva, Allah korkusu ve sabır gibi geleneksel tutucu dinî değerler; direniş, başkaldırı ve devrim duyguları karşısında dindarlığın ölçüsü hâline geldi. Hâlbuki, Mısır ulusunun özellikleri, salabet, asalet ve imandan başka bir şey değildir. Buna rağmen salabet, toplumsal değişime karşı koymak için; asalet dışarıdan gelen ve yabancı olarak görülen sosyalist akımlara ve düşüncelere karşı koymak için; iman da, akıl, düşünce ve aydınlanmaya karşı koymak için kullanılıyordu.

Bunun yanı sıra tasavvuf, yeniden dirilme, hesap ve ceza ve kıyamet günü ile ilgili eserler popüler olmaya başladı. Kültür kitapları karşısında dinî eserler daha fazla piyasa bulmaya başladı. Köy ahlakı olarak bilinen eski kuşaklara, yaşlılara saygı göstermek ve eskileri hayırla yâd etmek ideal bir dindarlık hâline geldi. Devletin başındaki kişiler ise, eski İbranî patriği veya aşiret tanrısı gibi kutsallaştırılmaya başlandı. Bu arada, sonunda, Mısır'ın lehine genişlemiş çoğulcu bir bölge oluşturacak Arap Halkları Birliği yerine, *el-'Urvetu'l-vuṯḳā*'yı öne çıkaracak Arap-İslam Halkları Birliği projesi hayata geçirildi. İslam'ın ve İslami devrimin desteklenmesi ise, Güney Lübnan veya Filistin halkı hariç olmak üzere Afganistan'daki Sovyetler Birliği karşıtlığıyla sınırlıydı.

4. Mısır'ın Geleceği

Mısır'ın tarihi hâlâ ağırlığını bugünü üzerinde hissettirdiğine göre, bu mevcut durum, sürekli kararsızlık arz edip bir türlü istikrara kavuşamıyorsa ve âdeta tarihin mecrasından çıkmış, eşyanın tabiatına aykırı olup, daha iyi bir geleceğe özlem duyuyor ise, o zaman şu soruyu sormak gerekir: "Mısır'ın geleceği ne olacaktır ve mevcut durum nereye gitmektedir?" Görüldüğü kadarıyla bu konuda en uzak olanından en yakınına dört ihtimal söz konusudur; ki, bunlar da şu şekildedir:

4.a. Muhafazakâr İslam

İslami cemaatler tarafından temsil edilen, zaman zaman da Batı tarafından Mısır'da İslami alternatif olarak görülen ve ülke genelinde yaygınlığı en fazla olan akımdır. Bu akımın üyelerinin yaşam biçimleri temel alındığında, acaba, muhafazakâr İslam anlayışı Mısır'da İslami uyanışı temsil edebilecek bir potansiyele sahip midir? Gerçekte, İslami cemaatler, modern Mısır tarihinde Batılı laiklik ideolojilerin tecrübe edilmesinden sonra öne çıkan, İslam'ı, Mısır için tek alternatif olarak ortaya koymayı söylemlerinin merkezine yerleştiren fiilî birer fenomendirler. Muhafazakâr akım, bu yönüyle, halkın nezdinde dile getirilmemiş olan ne varsa onları söyleme dönüştürmesinin yanı sıra, tarihsel devamlılığın, ümmetin kimliğinin ve asaletinin, orijinalitesinin ifadesi olması itibarıyla farklı bir yapıda olmuştur. Bu nedenle bu akımın hiçbir mensubunu, işbirlikçilikle, ithal düşünce sahibi olmakla veya küfürle itham etmek mümkün değildir. Muhafazakâr İslam yol işaretleri söylemi, –potansiyel başarı unsurları ihtiva etmesine ve gücüne rağmen– şimdiye dek tecrübe edilmemiş farklı bir seçeneğe işaret eder. Öyle ki o, on yıldan bu yana yasal muhalefet partileri dışındaki ulusal ve öğrenci organizasyonları gibi bütün diğer toplumsal alternatiflerin popülaritesini kaybetmesinden sonra, mevcut tek seçenek olarak karşımızda durmaktadır. Örneğin gençler, bir konuda ticaret piyasasına kendini atarak rızık peşinde koşmayı veya ilmî hayatın enginliği içinde sürüklenmeyi reddederek ihlas ve bir davaya bağlılıklarını ifade etmek istediklerinde, önlerinde, sadece, pazarlığı reddeden, ahlaka ve en ideal değerlere çağıran samimi mümin cemaatler olarak alternatif İslam cemaatlerini bulabilir. Buna ilaveten bu İslami cemaatler, işkencenin muhatabı oldukları, baskı altında tutuldukları ve istikrar ve mücadele örneği oldukları için halk kitlelerinin sempatisini kazanabilmişlerdir. Zalime karşı mazlumla ortak bir sevgi bağı kurmak ne kadar da kolay!

Bununla birlikte bu alternatif, –içerdiği bazı olgulara ve karşıt bir rejim ortaya koymaya çağırmasına rağmen– Mısır'ın geleceği için bilfiil bir proje olarak ortaya konulmuş değildir. Bu paradigma, "Hakimiyet Allah'ındır," akidesinde en sert biçimiyle kendisini gösteren, dünyaya yönelik ilahi bir bakış açısı olmaya devam etmektedir. Sanki beşerin yönetimi, başında da sonunda da Allah adına ve O'nun menfaatlerini korumak için ve O'nu savunmak için olmak durumunda imiş gibi. Hâlbuki Allah bütün âlemlerden müstağnidir. Aslında Allah'ın hakimiyeti meselesi, insan düşüncesiyle formüle edildiğinde daha büyük tehlike arz etmektedir. Burada Allah, siyasal anlamda bizzat hükmetmemektedir; aksine, belirli bir tarihsel dönemin belirli bir zamanında veya kesitinde bir grup insan aracılığıyla aktüelleşmektedir. Her toplumun sınıflardan oluştuğu dikkate alındığında, hakimiyet de hakimiyet iddiasında bulunan belli bir toplumsal sınıf içinde ortaya çıkacak demektir. Aslında bu toplumsal sınıf da, kendi yönetim anlayışına göre hükmetmektedir. Siyasal otorite tasavvuru ise başka toplumsal sınıflara göre değişebilmektedir. Bundan dolayı İslami cemaatlere, hakimiyetin ka-

yıtsız şartsız Allah'a ait olması ve İslam Şeriatı'nın uygulanması gibi toplumsal içeriği bulunmayan sloganik din düşüncesi hâkim olmuştur. İslami cemaatlerin bazı düşünürlerinin son iki asırdaki Müslümanların ictihadlarından miras kalan siyasi, toplumsal ve ekonomik nazariyelere ilişkin bazı olağanüstü yaklaşımlarının bulunduğu doğrudur; ancak, onların bu yaklaşımları, –Mısır toplumu gibi bir toplumda– 'İslami yönetim biçimi', 'akademi-öğrenci ilişkisi', 'toprak-çiftçi ilişkisi', 'iş-işçi ilişkisi', 'ticaret sistemi', 'ücret politikası', 'servetin toplumsal dağılımı' ve 'titiz gelir istatistiklerinin yapılması' gibi kapsamlı ekonomik, siyasi ve toplumsal detaylı programlardan yoksun, genel teorik bir çerçevede kalmıştır. İslam'ın her türlü soruna çözüm üretebilecek potansiyelde olduğunu savunmak yeterli değildir. Yaşam, genel çerçeveyi aşan ayrıntılı çözüm programlarını gerektirir. İnsanlar, üretilen söylemleri yiyecek değildir. İslami cemaatlerin itikadi düşünceleri yayılmış, öncelik her durumda akideye verilmiş, insanların vicdanları sorgu konusu yapılmış; akide, toplumsal, siyasi ve ekonomik içeriklerinden soyutlanmıştır. Hâlbuki tevhid ilkesi, siyaset, ekonomi ve yasamanın temeli olarak kapsamlı bir toplumsal nazariyedir. Bu nazariyenin temel sistematiğine göre *toplum*, sınıfsız tek bir yapı; *insanlık* etnik hiçbir ayırım içermeyen tek bir cins ve *insan* da düalizm veya çelişkiden uzak bir birlik/bütündür. Sözünü ettiğimiz İslami cemaatlerin geldiği nihai nokta ise, önceliğin toplum karşısında bireye, haricî olanın dahilî olana; siyaset –ki ulemanın esbâb-ı nüzûl başlığı altında ele aldığı şeydir– karşısında önceliğin ahlaka verildiği ve sosyal, siyasi ve ekonomik durumların izine bile rastlanmadığı, evrene dair ahlaki bir bakış açısıdır.

Bunun yanı sıra İslami cemaatler, dinin biçimsel boyutu üzerinde durmuş, ibadet ve dinî pratiklere büyük önem atfetmiştir. Mücadele de gerçekler alanından görünümler alanına kaymış, sakallar uzamış, insanların görüntüleri sakallarıyla beyaza çalmış, dudakları zikirden kekeme olmuş ve tesbihler, çekilmekten çatlamıştır. Zira (kalpler, ancak Allah'ı zikretmekle huzur bulur,)[5] durum, işin bir tür din reklamına ve –herkesin kabul edeceği bir tür yeni güzellik malzemesi ve gençlerin, bakışları üzerine çektiğinde mutlu oldukları ve genç kız ve erkeklerin en büyük evlenme fırsatını yakaladıkları, ithal olmayan yerli bir süs gibi– cezbetme yöntemine dönüştüğünü, ama fazilet ve takvaya dayalı içeriğin göz ardı edildiğini göstermektedir. İş uygulamaya geldiğinde ise İslami cemaatlerin karakteristik tavrı, her şey ve hiçbir şey arasında dönüp durmaktadır. Onlar, hep orta çözümü, yardımlaşmayı ve muhalif akım mensuplarıyla diyalog kurmayı reddeden bir tutum içinde olmuşlardır. Onlara göre, yapmadan önce yıkmak gerekir. İman toplumunu kurmak için cahiliye toplumunu yıkmak şarttır. Sonuç itibarıyla mevcut toplum yapısında, bağnazlık alabildiğine yaygınlaşmış, akıl kaybolmuş ve heva her yere sirayet etmiştir. Hatta iş, İslami cemaatler içerisinde aşırıya kaçanların 'tekfir ve hicret' gibi mevcut cahilî toplumun ve yerleşim bölgelerinin dışında, çöl ortamlarında ay-

[5] 13. Ra'd, 28.

rı ve kapalı topluluklar oluşturma çabalarıyla sonuçlandı. Bu da toplumsal ve psikolojik yalnızlığı; ötekine düşmanlığı ve saldırıyı beraberinde getirmiş; toplum önderlerinin kendi halk kitlelerini mahvetmesine; insanların birbirlerine karşı beslediği iyi niyet duygularının yok olmasına yol açtı ve ondan sonra da mümin ile mücrim, dost ile katili birbirinden ayırmak zorlaştı.

4.b. Geleneksel Marksizm

Geleneksel Marksizm, 40'lı yıllarda, –milliyetçiliğin ivme kazandığı dönemlerde diğer akımlarla birlikte en popüler akımlardan biri ve modern Mısır tarihinin kurucu unsurlarından biri olmasına karşın– günümüzde küfür, dinsizlik ve işbirlikçilikle suçlanan ve kötülenen bir akımdır. Mısır'daki Marksistler, milliyetçi tutumları, dış sömürgeye ve ülke siyasetinin zorbalıklarına karşı mücadele etmeleri, işçi sınıfının sorunlarını üstlenmeleri, yoksullara arka çıkmaları ve ölümü göze alma fedakârlığını göstererek eylemlere girişmelerine karşın, onlar, Mısır toplumundan kopuk ve onun marjinal kesimi olagelmişlerdir. Bu Marksistlerin çoğu, hümanist, ilerlemeci, yaşam ve sanat düşkünü edebiyatçılar ve sanatçılardan oluşmaktaydı. Avrupa sosyalist düşüncesinin gelişim sürecini iyi bilmeleri, sosyalist sanat anlayışını ve Rus edebiyatını öğrenmeleri yönüyle oldukça ilginç bir kültüre sahip olmuşlardır. Bu yönüyle onlar, sanki Alman, Fransız ve İngiliz sosyalistlerle büyük bir benzeşme gösteren, vatansız bir kültürü temsil etmekteydiler. Dahası onlar, Avrupa düşüncesinin İslam toplumlarına giriş kanallarından birini temsil etmekteydiler. Bu bakımdan Marksistler, tarihsel sürekliliği koruma, çağdaş durumu geçmişte okuma ve toplumun gereksinmelerini ümmetin geleneğinde temellendirme çabası içerisinde olmamışlardır. Marksist düşünceye göre gelenek, dinsel olması dolayısıyla, bilim dışı ve toplumun ürünü olan bir sınıf ideolojisi olarak görülmüştür. Bu yönüyle o, ortadan kaldırılmalı ve yerine bilim yerleştirilmelidir. Bu ise toplumun sınıfsal yapısının değiştirilmesi, yerine başka bir sınıfın kurulması ve tarıma dayalı toplumun sanayi toplumuna dönüştürülmesiyle sağlanabilir. Farklı toplumların değişimi ve ileri toplumlara katılımı bundan sonra gerçekleşir. Burada model, yöntem ve amaç tektir. Batı'nın bu (teorik) ideolojisine gösterilen sadakat, uygulama ve pratiğe olan sadakat için bir başlangıçtır. Bu çevreler, hep, uluslararası sosyalist hareketlerle ve Batılı sosyalist partilerle işbirliği içinde olmuş ve üçüncü dünya ülkelerinden gelen talimatlara kulak vermişlerdir. Filistin'in bölünmesini kabul etmiş, bu ideolojinin çıkarları ülkenin çıkarlarına tercih edilmiş ve Marksizmin dogmaları ulusal kardeşliğe öncelenmiştir. Bunun yanı sıra Marksizm, anlaşılması zor bir dil ve muğlak bir üslûp kullanmaktaydı. Bu ise, gençlere kendi özlerini ortaya koyma, nitel, nicel, bir şeyin aksini savunma, ispat ve reddin aksini savunma, çelişki kanunları, madde, enerji ve hareket gibi konular hakkında söz söyleme imkânı vermekteydi. Bu, aynı zamanda, gençlere, geri bir kültürden ileri bir kültüre ve dinden bilime geçtikleri duygusunu vermesinin yanı sıra; gençlerde, eksiklik duygusunun yerine büyüklenme duygusunu da hissettirmekteydi. Marksistlerin, ilk bakışta, iktidar ta-

rafından baskı altına alınmaları, küfür ve inkârcılıkla itham edilmeleri, temel sermayeleri olan halk kitleleri nezdindeki görünümlerinin çarpıtılması oldukça kolaydır. Ancak, milliyetçi bir yönetim ortaya çıktığında, belli bir merhaleye kadar onu desteklemiş, ona yardımcı olmuş; ta ki onları mağlup edinceye veya onlara mağlup oluncaya kadar, taktik icabı onlarla anlaşma yapmış veya ondan korkup onu aklamış, yıkılmasına kadar hatalarını güzel göstermiş ve ardından alternatif olarak ortaya çıkmışlardır. Marksistler, iktidara alternatif olma fırsatını yakaladıkları süreçte ise, eski İslami fırkaların yapmış olduğu gibi, iktidarı temsil hırsı, ideolojik aşırılık ve birbirlerini tekfir etmeleri sonucunda çeşitli gruplara, hiziplere, partilere ve oluşumlara ayrılmışlardır. İslam, Marksist düşüncede, Avrupa Hıristiyanlığı ve bütün diğer dinler gibi görülmüştür: Ruhban sınıfı ve akaid, din adamları ve hurafe ve halkın afyonu... Bütün bunlardan kurtulmak için, laiklik ve bilimin otoritesine ve doğa alanına yönelmek gerekir. Onlara göre Batı, bizi, her bakımdan geride bırakmış, ancak biz, onların takip ettiği (tarihsel) gelişim aşamalarını izlediğimiz hâlde hâlâ korkmaktayız. En iyi değerlendirmeyle İslam, yaşamla sıkı ilişkisi olan ilerlemeci bir dindir. Onun gerçekliği, bunun en güçlü kanıtıdır. İslam'da din adamları sınıfı olmadığı için, onun laik karakteri ortadadır. Ancak onda, yaşamı bütün tafsilatlarıyla karşılayan ayrıntılı bir sistem yoktur; aksine, her çağa göre detaylandırılabilecek genel ilkeler vardır. Bunun yanı sıra İslam, Roma, Fars ve Bizans hukukundan yapılan alıntılarda olduğu gibi, herhangi bir sistemden alıntı yapılmasını ve başka sistemlerden yararlanılmasını da genel ilkelerle çelişmediği sürece engellemez. Bu çerçevede, İslam'ın genel ilkeleriyle çelişmemesi koşuluyla, Marksizmin ekonomik, siyasal ve toplumsal yasalarından bazı iktibaslar yapılabilir. Doğrusu bu yaklaşım, İslam Şeriatı'nın değerini gözden düşürmekte, onun toplumsal hayatın çeşitli yönlerine ilişkin düzenlemelerini göz ardı etmektedir. Aslında *istinbât* (keşfetmek) mantığının olduğu yerde iktibas (alıntı yapmak) yapmaya gerek duyulmaz. *İctihad*, başka sistemlerden ödünç almaya gerek bırakmaz ve taklitle çelişir. Aksine bu, aslında, salt İslam adına Marksizm ideolojisini kurmayı ve ona karşı değil onunla birlikte olarak, İslam'ın içinde Marksizme yer açmayı isteyen fırsatçı bir tutumdur.[6] Marksist düşüncede, Hıristiyan kardeşlerin tutumlarından devşirilmiş bir tutum daha vardır. Buna göre din, Allah'ın; ülke de herkesindir. Din, kişinin Rabbiyle olan ilişkisini düzenlerken; devlet ise insanların birbiriyle olan ilişkisini düzenler. Buradan hareket edildiğinde, doğrusu, bir insanın Marksist Hıristiyan olmasında hiçbir çelişki görülemez. O, Hıristiyandır; çünkü Allah'a ve ahiret gününe inanmaktadır. Marksisttir; çünkü, sosyalizme inanmaktadır. Aynı şekilde İslam ile Marksizm arasında hiçbir çelişki yoktur. Sözgelimi, bir kişi İslam'ın beş esasını

[6] *Cumhuriyet* dergisinde yayımlanan, "Mısır, İhvân-ı Müslimîn'den ne kazanmıştır?", (1976, sayı: 7, s. 10), "Mısır, İhvân'ı yok etmekle ne zararlar görmüştür?", (1976, sayı: 5, s. 10) ve "İhvân düşüncesini geliştirmek nasıl mümkün olabilir?", (1976, sayı: 5, s. 19) başlıklı yazılarımıza ve aynı derginin altıncı sayısında yayınlanan "el-Uşûliyye el-İslâmiyye" adlı makalesine de bakılabilir.

yerine getirmek, Allah'a, meleklere, kitaplarına, aralarında hiçbir ayırım yapmadığı peygamberlere inanmak, hacca gitmek, farzları yerine getirmek ve ramazan orucu tutmak suretiyle Müslüman olduğu hâlde, Marksizmi, toplumsal, sosyal ve ekonomik bir sistem olarak benimsemeye devam edebilir. Gerçekte bu tutum, aynı şekilde, İslam'ı, hayatla hiçbir ilişkisi olmayan salt bir dine; Mesihçi bir inanç karakterine ve din bir yanda, dünya bir yanda (seküler) bir bakışa dönüştürmesi bakımından İslam'ın katledilmesi anlamına gelecektir. Bunun yanı sıra ümmetin geleneğine saygıyla yaklaşan ve ondan bir şeyler alabilen farklı bir tutumun da bulunduğunu belirtmek gerekir. Ancak bilimsel sosyalizm, kendi başına bir hedef olmaya devam etmekte; İslam, gelenek ve ümmet ise, vesile olarak kalmaktadır. Siyasal İslam'ı her şey sayan ve Batılı anlamdaki Marksizme karşı olan bazı aşırılar da olmuştur. Ancak Mısır'daki siyasal İslam, ülkenin kalkınması, uygarlaşması, modernleşme projesini bir devlet projesi yapması ve ümmetin bütün düşünürlerini devletin hizmetine amâde kılması konularında orduyla birlikte devletin iki temel destek unsurundan biri olmuştur. Sonuçta muhalefet bitmiş, –İslam ümmeti ulema tarafından yönlendirilen bir ümmet olmasına rağmen– önceleri, yöneticilerin bile azledemediği; bilakis peygamberlerin vârisleri olarak yöneticileri azletme yetkisi bulunan ulema ve fukahanın ve 'emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker' ilkesinin hiçbir rolü kalmamıştır.[7]

4.c. Halkçı Nasırcılık

Halkçı Nasırcılık, Mısır'ın yakın geleceğinde en yüksek ihtimale sahip seçenektir. O, ümmetin vicdanının ve hâlihazırdaki çıkarlarına tercüman olabilmiştir ve halkçılığı, sadece, iktidara dayanan bir bürokrasiden ibaret değildir. Çağdaş Mısır tarihini kuran yeni Nasırcılık, kendi sınırlarının ötesine uzanarak, ilk tecrübesindeki eksikliklerini yeniden gözden geçirebilmiştir. Şimdilerde Nasırcılık, ümmetin nezdinde yoksulları savunmak ve çıkarlarını korumak; fiyatları düşürmek veya sabitlemek; temel tüketim maddelerini desteklemek ve yaşamın sadeliğini korumakla özdeşleşmiştir. Nasırcılık, elit sınıfların açgözlülüğünün önüne geçmek, millîleştirme politikasını uygulamak, gelire ve mülkiyete bir üst sınır koymak; millî sanayi ve üretim araçları üzerinde devletin hakimiyetini, sahipliğini ve etkinliğini en üst seviyede tutmak; yabancı sermaye üzerinde hakimiyet kurmak ve bu sermayeyi, uygulanmakta olan genel kalkınma projesine hizmet edecek şekilde işlevselleştirmek anlamına da gelir. Halkçı Nasırcılık, bunun yanı sıra, Mısır'ın boyun eğmemesi ve onun millî şerefi; Mısır devrimine meydan okuyan büyük devletlere karşı durmak, başkalarının arkasından koşmaya ve başkalarından dilenmeye karşı millî gurur, icraatlarının büyüklüğü ve siyasal ömrünün uzun olması açısından üçüncü dünyanın eşsiz bir tecrübesi olarak yaklaşık 20 yıl devam eden mevcut siyasal sistemi çökertme çabalarına ve düşman çevrelerin propagandalarına karşı koymakla özdeşleşmiş bir akım-

[7] Burada saygımızdan dolayı kişilerin isimleri yerine sadece konumlardan bahsedilmiştir.

dır. Nasırcılık, modern Mısır tarihinde, istikrarı, sömürge karşıtlığının sürekli dinamiklerini, Siyonizm düşmanlığını ve büyük güçlere bağımlılığın reddedilmesini temsil etmesinin yanında; o, üç alanın merkezi Arap milliyetçiliğinin kalbini, ilmin aydınlanma kaynağını ve Mısır'ın tarihsel misyonunu da temsil etmiştir. Sonuç olarak Nasırcılık, temiz yönetim, kamunun çıkarlarını özel çıkarlara tercih etmek ve kuşku ve ithamlarda bulunarak temiz yönetim anlayışını elde etme gayreti içine giren herkese karşı bir devrim demektir. Bu defa böyle bir iktidar anlayışı halkçıdır. Çünkü, onu koruyacak olan siyasi veya idari bürokrasi değil, halkın bizzat kendisidir. Halk, siyaset organlarını aşmış; sokaktaki adam, muhalefet dahil, siyasi partilerin önüne geçmiş; çiftçi ektiği toprağı; işçi, haklarını; öğrenci ücretsiz eğitim hakkını; vatandaş da onur ve şerefini korumaya başlamıştır. Bugün Abdunnâsır'ın portresi bile kitlelerin tutkusunu ateşleyebilecek, halk kitlelerini yollara dökebilecek ve tarihin akışına hükmedebilecek kadar güçlüdür. Halkçılık, aynı zamanda, halkın gerçekleştirdiği devrimin aleyhine haksız kazanç elde edecek ve devrimin tarihsel gelişimini engelleyecek yeni bir sınıfın oluşmamasına çalışmaktır. Bürokratik Nasırcılığın ilk tecrübesinden sonra, şu anda halkçılık ortada durmaktadır. Nasırcılık, halkın vicdanında yaşamaya devam etmektedir. Ona, 70'li yıllarda, bugün olduğu gibi, derin bir özlem duyulmuştur. Sanki o, yaşayan bir rüya gibiydi. Bu rüyayı gerçek bir yaşama dönüştürme işi ise halkçı Nasırcılığın en büyük misyonudur.

Bununla birlikte pek çok tehlike söz konusudur. Bu tehlikeler, dışarıdan değil, bilakis gelenekçi Nasırcılığın bizzat kendisinden ve gerek halkçı Nasırî kesiminde, gerekse yeni yetme kuşaklardaki tecdit hareketine katılma konusunda var olan acziyetten kaynaklanmaktadır.

Bu tehlikeler, iktidar konusunda bölünmek ve her bireyin şahsiyet, kadro, yaklaşım ve tarihî ağırlık açısından, vefat etmiş olan liderin yerine geçmeye çalışmasıdır. Eski Nasırcılık yöntemlerinin benimsenmesi, gelenekçi Nasırcılığın sonunu getirecek bir unsur olarak, güvenlik endişesiyle sindirme politikaları, muhalif düşüncelerin baskı altına alınması, muhalefetin engellenmesi muhtemel tehlikeler arasında yer almaktadır. Demokrasi, geri kalmışlıktan kalkınmışlığa, eskiden yeniye ve gelenekten yenileşmeye dönüşüm projelerini güven içerisinde gerçekleştirmek ve fikir hürriyeti ve insan değerini kökleştirmek için bütün toplumların peşinde oldukları tarihî bir ülküdür. Geleneksel Nasırcılığı bekleyen tehlikelerden biri de, içeriksiz, reel yaşama aykırı ve günlük tecrübelerin eskittiği birtakım sloganik söylemleri sürdürmektir. Nasırcılık, özü itibarıyla, halkın sorunlarını çözmek demektir. Slogancılık ise, sadece teorik eksikliğin giderilmesine yönelik bir propaganda ve güya bir örnekliği veya hikmeti varmış gibi halkçı yapılanma işlevi görür. Nasırcı tutku; teorik bilinç, bakış açısı, hikmet ve karşılıklı anlayış yoksunu öfkeli kuşaklar karşısında tek başına yeterli değildir. İlerleme projesinin farklı bir akılcılık anlayışıyla sürdürülmesi, ilerlemenin gerçekleştirilebileceği alanlarda bile gerilemenin kendini dayatması, tarihî bir

gerçeklik olarak geriliğin, tarihin akışını değiştirmek isteyen ilerleme öncülerine kendisini dayatması durumunda, çeşitli ülkelerdeki ilerlemeci partilerin bir araya gelmesi de bu tehlikeler arasındadır. Ancak en büyük tehlike, gelenekçi Nasırcılığın savunageldiği laiklik anlayışından; mevcut devrimci sistemi aklamak için 'İslam ve Sosyalizm', 'İslam ve İlerleme', 'İslam ve Devrim' gibi sloganik İslam anlayışından; İslami hareketlerin de Nasırcılığa olan tarihsel düşmanlığından ve intikam alma arzusundan taviz vermemesinden doğabilecek muhtemel yeni bir çatışmadır. Zira İslami hareketlere uygulanan baskı ve şiddet tazeliğini kaybetmemişken; Seyyid Kutub başta olmak üzere şehidlerin yazdıkları eserler insanların davranışları, düşünsel oluşumları ve psikolojik yapıları üzerindeki etkisini hâlâ sürdürürken, halkçı Nasırcılık, toplumsal talepleri yüklenebilir ideolojik bir çerçeve olarak ümmetin geleneksel müktesebatını değil, bugününü temsil etmeye devam ettikçe; İslami hareketler de, ümmetin geleneğini, zaman ve mekân düzleminde ortaya çıkan toplumsal gereksinimlerini karşılamaktan uzak ve içi boş bir şekilde söylemleştirmeye devam ettikleri sürece, ümmetin, bölünmenin hedefi hâline gelmesi, millî birliğinin bozulması ve tarafların birbirlerini pusuda bekler hâle gelmeleri ne kadar da kolaydır! Bu hâliyle İslam, mevcut bütün sistemlerle, hatta ilerlemeci ve milliyetçi temeller üzerine kurulan bir sistemle bile çatışma içinde olmaya devam edecektir. Aynı zamanda mevcut sistemler de, İslam'ı, yanı başında duran, er ya da geç, kendi sonlarını getirecek bir güç olarak gördükleri sürece ondan korkmaya devam edecektir.

4.d. İslami Sol

Mısır'ın geleceği bakımından, onun dünü, bugünü ve geleceğini ifade eden son seçenektir. Gerçekleşme açısından en uzak seçenek olmasına rağmen, gerçekte o, beklentiler ve sahip olduğu potansiyel açısından en yakınıdır. "Ne zaman diye sorarlar, de ki, belki çok yakın bir zamanda."[8] İslami sol, aslında, halkçı Nasırcılıktır; Mısır'ın geleceği için en uygun ihtimal, –özellikle son çatışma ve muhtemel tehlikeleri göz ardı edilecek olursa– İslam, İslami hareket ve karşısında yapacak bir şeyimizin olmadığı tarihsel ağırlığı temsil eden *dinsel muhafazakârlıktır*. İslami sol düşüncesi, İslam ile Nasırilik, geçmiş ile bugün ve devrim ile gelenek arasında var olan asırlık içsel birliği gerçekleştirme arzusudur. Değişim, ancak süreklilikle birlikte gerçekleşebilir. Öte yanda İslami sol, ülkenin millî geleneğinden kopuk olan herhangi bir laikçi devrime ve zaman ve mekân olarak her türlü toplumsal içerikten yoksun İslami hareketlere göre bir güvencedir. Bunun yanı sıra İslami sol, diğer seçeneklere göre daha ilerlemeci toplumsal projeler sunar. İslami sol, monarşik yönetim anlayışı yerine 'istihlaf'ı[9] savunması; sınıfsal toplum an-

[8] 33. Ahzâb, 63.

[9] Yazar, 'monarşi' kavramının karşısına 'istihlaf' kavramını koymaktadır. Hanefi'nin düşüncesinde bu kavram, insanın halife olması, emaneti yüklenmesi ve yeryüzünü inşâ sorumluluğuyla mükellef olmasına göre yapılanan; Marksizm, sosyalizm ve Mısır şartlarında ortaya çıkan monarşik Nasıriliğin aksine, toplumu ve onun taleplerini merkeze alan; toplum, birey ve realiteden kay-

layışını reddetmesi; kamu üretim araçlarını millîleştirmesi; toprağı ekenine; sanayi işletmelerini, işletenlere; üniversiteleri, öğretim elemanlarına vermesi yönüyle Nasırilik, Marksizm ve sosyalizmi geride bırakmıştır. Ayrıca o, bütün oluşumları ve siyasi eğilimleri içerecek millî bir cephe oluşturma gücüne sahip bir söylemdir. İslam, evrensellikle temayüz eder ve milliyetçi liberalizm, sosyalizm, milliyetçilik ve laikçilik gibi *yerellikleri* genel sistemi içinde tamamlayarak birleştirir.

İran'daki devrimci hareketin devrimci bilincinde bu durumu görmek mümkündür. İslami sol, dinî muhafazakârlığın, onun bilincini yok ederek kitleleri harekete geçirme gücünün, kitleleri toplumsal konumunun dışına çıkarabilme ve yaşadığımız dünyadan uzaklaştırma kudretinin önünü olabilecek güçtedir. O, aynı zamanda, Mısır tarihinin milliyetçi, ulusalcı, Nasırcı, liberal siyasi ve toplumsal müktesebatını ve laikliği koruyabilecek bir karaktere sahiptir. İslami sol, kendi perspektifini ve kendi toplumsal projelerini ekleyerek bütün bu akımların başarılarını sahiplenen bir tutumu temsil eder. İslam, liberal aydınlanmaya daha layıktır. Çünkü o, akıl, özgürlük, tabiat, insanlık, demokrasi, ilerleme ve tarih dinidir. O, Nasırcılığa da daha layıktır. Zira onda sosyal adalet, devrim, ilerleme, yabancı güçleri dost edinmeyi reddetme, Siyonist düşmanlığı, özgürleşme ve tarafsızlık vardır. O, ulusçuluğa da daha layıktır. Nitekim, İslam topraklarını savunmak farzdır, şehitlik de arzu edilen bir değerdir. Bunun yanı sıra İslam; dil, kültür, örf ve âdet, hatta din farkına rağmen, ulusları, İslami ümmet ve genel İslami ittifak çerçevesinde birleştirmeyi başarmış bir dindir. İslami sol, uzun ömürlü ve istikrar unsuru olmaya aday bir perspektiftir; çünkü o, ümmetin bütün akımlarını temsil etmekte ve ülkenin iki temel unsuru olarak komünistler ile İhvân-ı Müslimîn'i ve 'dinî sağ' ile 'laik sol'u iki siyasal kanat olarak birleştirmektedir. İslami sol, onları birbirlerine bağladığı için ve birini diğeriyle yorumladığı için taraflar arasında alt etme korkusu da olmaz.

İslami sol, halk kitleleriyle diyalogda herhangi bir zorlukla karşılaşmaz. Zira halk buna hazır ve açık durumdadır. Ortada imamlar varken askerî kadrolara; ikindi, akşam ve yatsı dersleri yapıldığı için eğitim kurslarına; imar edilmiş mescitler olduğu için karargâh ve nöbet yerlerine ihtiyaç yoktur. Zira halk mahalleleri, Hz. Hüseyin, Zeyneb, İmam-ı Şâfi'î, Amr b. el-Âs, Nefîse, Âişe ve Şa'rânî'nin mahalleleri olduğu için, su ile balık gibi iç içedir; dolayısıyla, halka inmeye ve onunla kenetlenmeye de gerek yoktur. Büyük İslam devrimi, İran'da Tahran mescitlerinden ve pazarlarından çıkmıştır. Halk kitlelerinin, parti kültürüne, siyasete veya milliyetçi bir ideolojiye de ihtiyacı yoktur. Zira İslam, halkın kültürü, potası ve kültürel çerçevesidir. İslam'ın yorumlanması, otoriteyi kendi tekeline almak değildir; aksine, herkes ihtiyaçlarını İslam'da arayabilir, İslam herkesin malıdır. Üstelik insanları siyasi muhalefete teşvik etmekte, problem/güçlük de

naklanan taleplere ve sorunlara 'inşâ ve sorumluluk' temelinde çözüm getiren İslami ve amaçsallığı ağır basan bir yönetim tarzını ima etmektedir. Bu, onun, İslam ile solu birleştiren siyasal projesinde açıkça görülebilir. (çev.)

yoktur. Çünkü İslam'da emr-i bi'l-ma'rûf ve'n-nehy-i ani'l-münker ilkesi vardır. İnsanları, sözlerini ve mücadelelerini açıkça ortaya koymaya yönlendirmek de zor değildir. Çünkü İslam'da Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet ve tek ve hak olan ilah için ulusal bilinçlerin temizlenmesi amacıyla sahte tanrıların reddedilmesi, olumsuzlanması ilkeleri vardır. İran'daki büyük İslam devriminin sloganlarından biri de, "Zorbaları mahveden Allah en yücedir" sloganıydı.[10] İnsanları vatanlarını işgalden kurtarmaya çağırmak da pek zor olmasa gerektir. Zira İslam'da "göklerin ve yerin İlahı", "göklerin ve yerin Rabbi" ve "O gökte de ilahtır, yerde de" ayetlerinde yer-gök çiftlerden biri olan yeryüzü toprağını savunmak için cihadı ve savaşı emreden ayetler vardır. İlerleme fikrini tutuşturmak da zor değildir. Çünkü vahiy, birer aşama olarak tarihsel ilerlemedir. Nasih-mensuh, teşrîdeki ilerlemenin ta kendisidir. Bu, Kur'an'da, "sizden ilerlemek ve geri kalmak isteyenler için"[11] şeklinde açıkça ifade edilmiştir. Kalkınma hamlelerine başlamak da zor değildir. Çünkü yeryüzü Kur'an'da bir çöl değil; aksine, üzerine yağmurun yağmasıyla canlanan, gelişen ve yemyeşil hâle gelen bir yeryüzüdür. Ulusal eğitim konusunda da bir zorlukla karşılaşılmaz. Nitekim Müslümanlar, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmettir. Müslüman ise Allah'ın yeryüzündeki halifesi, emaneti üstlenen ve risalet sorumluluğunu taşıyan kişidir.

İslam; laik, ıslahçı ve liberal üç akımıyla birlikte modern Mısır tarihinin bir ifadesi olmasının yanı sıra, kültürlü insanların bütün gereksinmelerini de dile getirmiştir. Günümüzde hiç kimse yoktur ki araştırmalarında, incelemelerinde ve alan çalışmalarında, hatta bilgisinde ve deney yaptığı laboratuarında İslam'ı nazar-ı dikkate almasın. Bu, İslam ve Mısır'ın geleceğine ilişkin ütopik bir tasavvur değil, aksine o, aynı zamanda, Mısır'ın gerçekliğidir.

Ne var ki, endişe konusu olan husus: İslami sol düşüncesinin halksız ve yalnız kültürlü insanların bir devrimi olarak kalması; tarihsel bir akım olarak muhafazakârlığını sürdürmeye devam eden ümmetin çoğunluğunu temsil etmeyen bir veya birkaç din fakihiyle sınırlı olması; bu muhafazakâr tarihsel düşüncenin, modern tarihimizdeki iki asırlık aydınlanma, kalkınma ve ıslah çabalarına rağmen bin yıldan bu yana, hâlâ dönüşümünü gerçekleştirememesi; bu düşüncenin, dinî sağ ve laik sol tarafından çıkışı olmayan bir kuşatmaya alınması; teorik düzeyde kalması; slogan çerçevesinden çıkıp insanların günlük hayatına dönememesi; reel sorunlarla bütünleşememesi veya salt özlem dolu bir bakış olması ya da Mısır'ın uzak geleceği veya âhır zaman için bir rüya olmaya devam etmesidir.

5. Sonuç: Tarihin Hareketi

Ne var ki, tarihin hareketini ve yönünü belirleyen sadece mücerret kehanetler (gaybdan haber verme) değildir, bunun yanı sıra, tarihin kendi özsel dinamik-

[10] *en-Nahḍa el-İslāmiyye* başlıklı serinin, 'İslami Sol' ile ilgili olarak kaleme aldığımız girişine bakılabilir. Kahire 1981, sayı: 1.

[11] 74. Müddessir, 37.

leri, onun içsel diyalektiği ve gelişim yasalarının da belirleyicilikleri vardır. Ayrıca tarihi yapan, onun ilk hareket ettiricisi ve temel ağırlık noktası olarak halk faktörü de vardır. Bu yönüyle halk, ne oranda tarihin dışında kalmakta ve ona müdahale etmektedir? İşin bu yönü, kehanetle değil, amaçlanan değişimin gerçekleştirilmesi için bilinçli, hedef duygusu olan, harekete geçirilmiş ve hareket kanallarına aktarılmış sürekli bir hareket ve eylemle ilgilidir. Keza birey ve gruplar için hedeflenen, uzun vadede ve gerçekleşmesi tedricî aşamalara bağlı olan eylemler vardır. Bunlar, tarihin hareketinin değiştirilmesi kapasitesine sahip olanların yapacakları şeylerdir. Bu eylemler, sadece, bu tür bir değişimin gerçekleştirilmesi, siyasal otoriteyi imkân olarak daha çok kullanan siyasi liderlerden değil, aynı zamanda, bilim adamları, kültür çevreleri, fukaha, din adamları, öğrenci ve işçilerin liderliklerinden de kaynaklanır. Cemiyet, sendika, konfederasyon ve organize olmuş bütün toplumsal dinamiklerin faaliyetleri de bu kapsama girer. Siyasetin tıkanıklıkları, öngörülemeyen gelişmeler ve tarihin duraklamalarından iktidarların siyasal hatalarına kadar mevcut koşulların tesadüfen sunacağı 'tarihsel gösteri'nin gözlenmesi gerekir. Bu tarihsel gösteri, siyasal yönelim, toplumsal yapı ve tarihin yönü bağlamında değişimin başladığını ilan eden fitilin ateşlenmesi mesabesindedir. Bunlar, tarihin hareketi, yönü ve toplumsal çatışmanın yasalarını da eklemek gerekir, ki bunlar, bilinçli kitlelerin hareketi, bireylerin amaçlı eylemleri ve tarihin tesadüfen sunduğu fırsatlar ile içi doldurulan boş kaplar ve içerik kazanan biçimsel yapılardır. Bu yönüyle onlar, araçsal yasalar değil, aksine, içini birey ve toplumların hayatının doldurduğu (amaçsal) yasalardır. Fikirler, tarihin hareketinin ve halk kitlelerinin bilincinin bir parçasıdır. Öte yandan İslami sol ve Mısır'ın geleceği, salt kehanet olsa da, unutulmamalı ki, bütün peygamberlerin çağrıları tarihe dair bir tür kehanettir. Şayet İslami sol ve Mısır'ın geleceğine ilişkin olarak söylenenler, ütopik ve salt hayal ürünü olarak görülüyorsa, sosyalist ideoloji de, bilim, sistem, devlet ve askeri güç olarak gerçeklik kazanmadan önce ütopik ve salt hayal ürünüydü. Yine şayet İslami sol ve Mısır'ın geleceği konusunda ileri sürülenler sadece bir hatırlatma ise, unutulmamalı ki, hatırlatma müminlere fayda veren bir şeydir. Tarihsel çerçeve, özgürlüğün determinizmle buluşma yeridir. Bilinmez, belki de, (eski Yunan şairlerinden) Aşil, kaplumbağaya tek bir sıçramayla yetişebilir. (Onlar, onu uzak görmektedirler, biz ise yakın görmekteyiz).[12]

[12] 70. Me'âric, 7.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 151-157

Şia ve Modernizm
Direnişten Bilinçli Açılıma

AHMED EL-KÂTİB
ARAŞTIRMACI, YAZAR
ÇEVİREN: YAŞAR DAŞKIRAN

özet
Bu makale, 19. yüzyıldan itibaren Şianın modernizme ve demokrasiye karşı tutumunu incelemektedir. Siyasi ve toplumsal gelişmeler karşısında siyasi ve dinî otoriteler arasında zaman zaman görüş farklılığı yaşanmıştır. Seçimleri esas alan demokrasi eksenli bir yönetim kurulması ve bu yönetimin şer'îliği konusu uzun zaman tartışılır. Bu tartışmaların temelinde imamet anlayışı vardır. İran devrimi ve şimdilerde Irak'taki gelişmeler Şianın siyasi düşüncesindeki değişimin yansımaları olarak değerlendirilebilir.

anahtar kelimeler
Şia, Demokrasi, Modernizm, Şûrâ, İmamet, Velâyet-i Fakîh.

İslam dünyası, iki yüzyıl boyunca, Batı'yla mücadelesinden; İngiltere, Fransa ve İtalya gibi Batılı devletlerin işgalinden sonra toplumsal, siyasi, ekonomik ve ilmî alanlarda yaşadığı çöküş ve geri kalmanın boyutunu idrak etti. Batı medeniyetinin tecrübesinden ve modernitesinden faydalanmak isteyen kapsamlı bir akımın ortaya çıkması doğaldı. Fakat bu akımın moderniteye karşı tutumu tek yönlü olmadı. Bazıları İslam'dan uzak, tamamıyla Batı'ya angaje olan bir anlayışı savunurken, bazıları da Batı'dan iyi, faydalı şeyleri iktibas edip, kötü olandan, özellikle de toplumsal, kültürel ve fikrî alanlardaki bozulmalardan uzak durmayı savundu. Bu arada bazı Müslümanlar, Batı'dan gelen her şeye karşı olma tutumunu benimsediler.

Şianın tutumu Müslümanların genel tutumunun bir parçası idi. Yukarıdaki üç durumu (teslimiyet, alıntı, içine kapanma) da yaşayan Şia, doktrinine ve Osmanlı'yla ilişkisine bağlı olarak farklı bir konuma sahipti.

Özellikle 20. yüzyılda İslam dünyasına giren Batılı modernizm kavramlarına karşı tutumlarını ifade etmeden önce, modernizme karşı olumlu ve olumsuz bakışına neden olan etkenlerden bahsedeceğim.

Yeni eğitim kurumları modernizmin giriş kapıları ve sembolleri kabul ediliyordu. Fakat Irak'taki Şianın bu kapıdan girişi, Sünni kardeşlerine göre geç olmuştur. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi Osmanlı'nın onlara karşı tutumu. Osmanlı Devleti, Şiaya düşman bir grup gözüyle bakıyordu. Kâmil el-Carecî'nin hatıralarında (s. 86) ifade ettiği gibi, Osmanlı onlara hayatın hiçbir alanında gelişme imkânı tanımıyordu. Zaruret olmadıkça hiçbir Şii, askerî okullara alınmıyor, devlet görevlerinde çalıştırılmıyor, önlerine engeller konuyordu. Bu durum onların siyasi alandan soyutlanmasına, ticaret, sanat ve ziraat gibi serbest alanlara yönelmelerine neden oldu. Şiiler kendini devletten bir parça olarak görmedikleri gibi, devlet de onları asli unsur olarak kabul etmiyordu.

Dr. Alî el-Verdî'nin ifade ettiği gibi Osmanlı Anayasası'nın ilanından sonra (1908) bu tutum değişti. Devlet, bazı Şii şehirlerinde çocukları zorla okula başlattı, eski eğitim kurumlarına baskınlar düzenleyerek buradaki öğrencilerin devlet okullarına gitmesi için baskı yaptı.[1]

İkinci etken, yeni okulların din ve ahlak için tehlike arz ettiğine inanan menfi toplumsal kültüre dayanmaktadır. Bu, bazı din adamlarının görüşüdür.

Bu tutum, Necef'te Alevî ve Murtazavî medreselerini, Bağdat'ta Caferiye Medresesi'ni kuran Molla Kâzım el-Horâsânî'nin önderliğindeki Anayasal hareketin (meşrutiyet) gerçekleşmesiyle değişti. Bu kolay olmadı. Bundan sorumlu olanlar, 1909 yılında şer'î gerekçelerini açıkladıkları bir bildiri yayımlamak zorunda kaldılar. Bildiride şu ifadeler yer alır: "Kerbelâ ve Necef'teki müctehid âlimler, cahillerin zihinlerindeki şüpheyi gidermek için bütün Caferileri bilgilendirmişler; onları, gerekli olan ve cahil kalınmaması gereken irfanı, ilmi, fazileti ve farklı dilleri öğreten okullar kurmaları için teşvik etmişlerdir. Bunun en hayırlı işlerden olduğunu hatırlatmışlardır."[2]

Şimdi siyasi alana geçelim. Bilindiği gibi, modernleşme söylemi Türkiye'de 18. yüzyılın ortalarında başlamıştır. Bu, Türkiye'nin Avrupa'ya yakınlığı ve Avrupa medeniyetinden hızlı etkilenmesinden dolayıdır. İran'da 19. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Birkaç seferinden sonra Avrupa medeniyetinin cazibesine kapılan ve ülkesini modernleştirmeye çalışan Şah Nâsıruddîn'den sonradır. Fakat o siyasi alanda yeniliği kabul etmiyor, mutlak yetkiyi tekelinde bulundurmada ısrar ediyordu. Anayasa ve kanunlardaki değişikliklere karşıydı.[3] Avrupalılık fikrinin halk üzerinde etkili olmasından endişeleniyordu. İnsanlar arasında kardeşlik, hürriyet ve eşitlik gibi Fransız Devrimi'nin ilkelerini yaymaya çalışan Mirza Mülkem Han'ın kurduğu (1852) Mason Mahfili'ni kapattı.

[1] Alî el-Verdî, *Lemaḥāt ictimā'iyye min tārīḫi'l-'Irak*, III. 263.
[2] Alî el-Verdî, *Lemaḥāt ictimā'iyye*, III. 265.
[3] Alî el-Verdî, *Lemaḥāt ictimā'iyye*, III. 104.

Şah Nâsıruddîn'in 1896'da ölümünden sonra demokrasi hareketi canlanmaya başladı. 1905 yılında bazı protestocular adalet isteyerek Tahran'daki İngiliz elçiliğine sığındılar. Hürriyet, eşitlik ve şûrâ istemeye yönlendiren İngiliz elçisinin karısının etkisiyle bunu devam ettirdiler. Demokratik hareket gelişti ve bu hareket Şah Muzaffereddîn'e İran Anayasası'nı ilan ettirmeyi başardı (1906).

Bazı din adamlarının İslam Şeriatı'na muhalif Batılı bir bid'at düşüncesiyle meşrutiyet ve anayasaya karşı olmalarına rağmen, Kâzım el-Horâsânî gibi mercii taklidin önde gelen liderleri, meşrutiyeti ve Anayasayı destekliyorlardı. Onların bu çabaları olmasaydı, bu büyük gelişme olmazdı

Bu tutum, özellikle Şianın imamet anlayışı olan, şer'î tek imamın, hicrî üçüncü yüzyılın ortalarında doğan, Allah tarafından ümmetin imamlığına tayin edilen, kayıp İmam el-Mehdî (Muhammed b. el-Hasan el-Askerî) olduğu inanışından kaynaklanır. Buna göre krallık (el-Kâcâriye) yönetimi gasbetmiş olup, şer'î bir dayanağı yoktur. Gücünün danışma meclisi tarafından sınırlanması, düşmanlık ve gasbı hafifletmeye yönelik bir adımdır.

Bu noktada Şah'a karşı duran meşrutiyet yanlısı Şii âlimlerin tutumları, meşrutiyet akımına karşı Osmanlı halifesiyle beraber olan Türkiye'deki Sünni âlimlerden farklı idi.

Meşrutiyet yanlısı âlimlerin tutumları, 20'li yıllarda, millet tarafından seçilmiş hukuki bir meclise karşı sorumlu bir krallık yönetimi kurmak isteyen Irak'taki Şii âlimlerin tutumunu etkilemiştir. Fakat İngiliz güçlerinin devrimden sonra kuşatması, meclisi oluşturma sürecinde kendilerini destekleyen hükümetle imzaladıkları anlaşmayı devam ettirmeye çalışması, seçimlere hile karıştırmadaki ısrarı, o dönemdeki Şii merciileri (Seyyid Ebû'l-Hasan el-Isfehânî, Şeyh Muhammed Huseyn en-Nâ'ibî, Şeyh Mehdî el-Hâlisî), hükümetin yolunu kesmek için seçimleri kesin olarak haram saymaya sevk etmiştir. Bu, seçim ilkesine karşı ve millet meclisine karşı bir reddiye değildi.

Meşrutiyet yanlısı Şii âlimlerin tutumu yeteri kadar güçlü ve köklü değildi. Bundan dolayı, Şah Muhammed Alî anayasaya karşı bir devrim gerçekleştirdikten sonra, imamet düşüncesinin dayandığı ilahi nassa ters olduğu düşüncesinden hareketle demokrasi, şûrâ gibi ilkelere karşı olan geleneksel Şia imamet fikri önünde çabucak dağıldı. Ayrıca anayasal hareket ikiye bölündü. Biri, mutlak demokrasiyi, diğeri ise şer'î hükümleri esas alan bir yönetimi istiyordu. Bu durum Şeyh Fadlullâh en-Nûrî'nin (meşrutiyetçilerin önde geleni) Tahran'da mutlak demokrasi isteyenler tarafından idam edilmesine, demokratik hareketten şüphe eden, onları İngiliz uşağı olarak suçlayan ve demokrasiye tamamen karşı olan din adamlarının sıkıntılara düşmesine neden oldu.

Seyyid Muhammed el-Mûsevî el-Isfahânî şöyle diyor: "Meşrutiyet hareketi kralları tahtından, yöneticileri makamlarından indirmiştir. İslam'a, ancak Mehdî'nin (Allah onu acilen göndersin) ortaya çıkmasıyla engellenecek bir gedik açmıştır. Meşrutiyet fikrinin önderi, tıpkı kendi çağdaşlarından bazılarını aldattıkları gibi atıl durumda olan partilerine onu almaları için Seyyid Muhammed

Kâzım el-Yezîdî'ye gitti. Fakat Seyyid, sözlerine güvendiği bazı İranlı şehir halkından meşrutiyet grubunun sırrına vâkıf oldu. Ona işin hakikatini bildirdiklerinde, partiye girmedi. O evinde korku içerisinde oturdu. Onu öldürmek istemişlerdi. Musevî siyasi probleme, kayıp imamı "Ey Allah'ım! Din düşmanlarından Müslümanların intikamını almak için fecr-i sadık'ı, kutlu ışığı, yüce insanı, velimiz, zamanın ve asrın imamı el-Huccet b. el-Hasan'ı bize göster,"[4] diyerek çağırmaktan başka çözüm bulamamıştır.

Irak'taki dinî/Şii otorite Seyyid Muhammed eş-Şirâzî (ö. 2001), başlangıçta demokrasiyi ve millet meclisini, fikrî bir sömürü ve insanlık için kötülüklerin kaynağı olarak değerlendiriyordu. Onun şûrâyla bir ilişkisinin olduğunu kabul etmiyordu. Şöyle diyor: "Şûrâ, Resulullah'ın (sav.) ashabıyla yaptığı gibi, halifenin, kralın, din adamın veya sıradan bir insanın yapacakları konusunda yakınlarıyla görüş alışverişinde bulunmasıdır. Seçim, meclis, yasama gibi insanların ortaya koydukları şeyler ise Yunan kültüründen neşet eden, Batı'da gelişen, sonra da İslam ülkelerine güç yoluyla giren kavramlardır." Şirâzî, yasama meclislerinin varlığını şöyle eleştirir: "Parlamento ve senatonun hiçbir faydası yoktur. Bunlar İslam'ı, İslam ülkelerini, İslam hukukunu, İslam âlimlerini aynı anda zayıflatmak için kurulmuş Batılı merkezlerdir. Kapılarının kapatılıp, İslam kültürünü öğreten okullar hâline getirilmesi gerekir." Şöyle sorar: "Resulullah'ın temsilcilerinin, sadık imamın, fakihlerin önünde bu meclislerin açılması doğru olur muydu? İslam'ın altın çağında bu meclisler var mıydı? Bunu uygun gören kimdir? İslam'ın altın çağında olmayan bu şeylere neden ihtiyaç vardır? Asırlar ancak İslam'ın hükümlerini uygulamak ve bu tür meclislerin yokluğuyla altın çağını yaşar."[5]

Şirâzî: "Kral Faysal, Irak'ta İngilizlerin işaretiyle parlamentoyu açmak istediğinde âlimler itiraz ettiler. Hatta 'Seçen de seçilen de ateştedir' fetvasını verdiler. Bu sebepten söz konusu âlimler İran, Hicaz ve Hindistan gibi ülkelere sürgün edilerek sesleri kısıldı.[6]

Şirâzî'nin demokrasiye ve seçimlere karşı olumsuz tavrı, öncelikle Şianın nassa dayanan ve şûrâyı reddeden siyasi imamet fikrinden kaynaklanıyordu. Görüşünü desteklemek için İslam tarihinde hiçbir demokrasi tecrübesi ve benzer bir şey olmadığını savunuyordu. Hz. Ali'nin halife seçilmesini; "Evet seçim yapıldı ama, o kendisinin bu işe en layık kimse olduğunu biliyordu. Devrimcilerin yaptığı seçim değildi." Şûrâ ayetini siyasetten ve yöneticinin seçilmesinden uzak bir anlamda tefsir edip şöyle demektedir." (29 Rebiulevvel 1383/ 1963): "Ayette geçen 'işler' ifadesi (onların işleri aralarında şûrâ/danışma iledir), Allah'ın hakkında açık bir hüküm koymadığı bütün işleri ifade eder. Onların fikir babalarından bazıları meclis, parlamento, parti gibi Batı demokrasisine ait kurumların uygunluğuna delil olarak bu ayete sarılmışlardır. Birçok Batılı ülke böyle yapsa da bu yanlış bir uygulamadır. Bu İslam'a terstir. Müslümanlar hiçbir za-

[4] Seyyid Muhammed Mehdî el-Mûsevî el-Isfahânî, *Aḥsenu'l-vedî'a fî terâcimi meşâhîri muctedî'ş-şî'a.*
[5] Şirâzî, *Taḳrîbu'l-ḳur'ân ile'l-eẕhân,* Şûrâ suresinin tefsiri.
[6] Şirâzî, *el-Merâḍ ve'l-'ilâc*, s. 33-39.

man bu sistemi uygulamadılar. Ayet bazıları tarafından yanlış yorumlanmıştır. Ne Hz. Peygamber ne de İmamlar (on iki imam) ayeti böyle yorumlamıştır. Hz. Ebû Bekir kuvvetle, Hz. Ömer sadece Hz. Ebû Bekir'in vasiyetiyle Hz. Osman, onlar şûrâ deseler de Hz. Ömer'in tayin ettiği altı kişinin seçimiyle halife seçilmiştir. Krallar haleflerini, onların seçim diye ifade ettikleri altı kişilik danışma grubuna mı bırakmışlardır? Kendisinden öncekine oranla destekleyenler çok olsa da Hz. Ali, devrimcilerin ve Medine halkından bir grubun seçimiyle halife olmuştur. Hz. Ali kendisinin en layık kimse olduğunu bildiği için halife olmuştur. Aksi takdirde seçilmezdi. Hz. Hasan vesayetle veya Kûfe halkından bir grubun seçimiyle halife oldu. Mu'âviye kılıçla, Yezîd vasiyetle... Bu durum son Osmanlı halifesine kadar böyle devam etti. Ömer b. Abdulazîz, önce vasiyetle sonra da mescit ehlinin seçimiyle işbaşına geldi. Geçmişten günümüze uygulama böyle iken, demokrasi bunun neresindedir? Bu günkü siyasi partiler bunu İslam'a yamamak için büyük çaba harcayıp, demokrasinin İslam'ın önünü açacağını zannetseler de, aslında o İslam'ın en güçlü ilkesini yıkmaktır.

Biz Allah'ın Resulullah'ı peygamber tayin ettiği gibi, on iki imamı ve şartları haiz ümmetin fakihlerini tayin ettiğine inanıyoruz. Her Şii yönetici, şartları haiz bir fakih veya bir fakihten izinlidir. Kimde bu şartlar bulunmazsa o kabul edilmez (bâtıldır).

İran'daki Kaçar krallarına kadarki dönem içerisindeki Şia krallarının tarihinde bu üç yoldan birinin seçimsiz olarak gerçekleştiğini görüyoruz.

Seçimler bütün yönleriyle bâtıldır, İslam'la ilgisi yoktur. Bugünkü seçimler daha kötüdür. Bunun için İslam âlimleri İran meclisinin geçersizliğine fetva vermişler, feshedilmesini istemişlerdir. Bundan dolayı Şeyh Fadlulllâh en-Nûrî, Seyyid Abdullâh el-Behbânî, Şeyh Ahund, Molla Muhammed Kâzım el-Horâsânî öldürülmüşlerdir. Onların meşrutiyetle amaçladıkları, İslam'ın hükümlerini uygularken yöneticilerin yanında en az beş adaletli âlim ve bazı danışmanlar bulunmasıdır. Bununla, Hz. Peygamber'in, halifelerin ve eski kralların geleneğini devam ettirmek istemişlerdir. Kralların meclislerinde kendilerine din ve dünya işlerinde yardımcı olacak âlimler ve nasihatçiler eksik olmazdı.

Bugün kim İslam'ın ve Müslümanların kurtuluşu için meclisin, seçimin, demokrasinin, partilerin ve benzer kurumların hayata geçirilmesini isterse, eğer iyi niyetli ise İslam kisvesi altında İslam'ı yıkmak için bir girişimde bulunduğunu bilsin. Dünyada işlerin aleyhine döndüğünü görecektir. Ahirette ise cezalandırılacaktır. Bunun İslam'la uzaktan yakından alakası yoktur. Eğer bir şüphen varsa, İslam'ı Batılı ideolojiler ve onun zehirli fikirlerinden uzak, Kitap, Sünnet ve İslam'ı ve kurumlarını en iyi bilen fakihlerin görüşleri ışığında tekrar araştır."[7]

Demokrasi ve şûrâya bu olumsuz bakıştan hareketle, Seyyid Muhammed eş-Şirâzî, 20. yüzyılda, 50'lerin sonunda Muhammed Bakır es-Sadr tarafından kurulan "İslamcı Davet Partisi" ile dinî mercie ve velâyet-i fakîhe iman konu-

[7] Şirâzî, *Taḳrîbu'l-ḳur'ān ile'l-eẕhān*, Şûrâ suresinin tefsiri.

larında ihtilafa düşmüştür. Parti, seçim ve şûrâ düşüncesini esas alarak kurulmuştur. Partinin amaçları ve fikrî temelleri ortaya konurken, Sadr partide bu görüşün yerleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Altıncı maddede şöyle geçer: "İslam'da yönetim şekli imamın kayıp olduğu asırda, Allah ve Resulü'nden bir nass (işaret) bulunmadığı zaman, şu ayetten (onların işleri aralarında danışma ilerdir) hareketle şûrâ esasında dayanır. İmamın bulunmadığı asırda, şûrâ caiz bir yönetim şeklidir. Şeriat'ın hükümlerini uygulayan, İslam'ın ve Müslümanların maslahatlarıyla uyum içinde olan düzenlemeleri tercih eden yetkili bir yönetimin kurulması ümmetin maslahatınadır. Bu itibarla şer'î sınırlar dahilinde şûrânın her türlü uygulaması doğrudur."[8]

Şirâzî, Davet Partisi'ne karşı tutumunda yalnız değildi. Kayıp İmam Mehdî'yi bekleme teorisine inanan, imamın gaybet döneminde herhangi bir İslam devletini kurmayı haram gören Necef'teki âlimlerin çoğunluğu onun görüşünü paylaşıyordu.[9]

Bu durum, bazılarını, Sadr'ı Şianın nassa dayanan imamet nazariyesine rağmen Sünni nazariyesinden olan şûrâyı kabul ederek Sünnileşmek ve İhvân-ı Muslimîn'e meyletmekle itham etmeye yöneltti.[10]

1960'lı yılların başında Necef'te, İslami yönetimin meşruluğuna şûrâ ayetinin delil gösterilmesini kabul etmeyen, bu çağda İslam devletinin kurulmasına şiddetle karşı çıkan Şeyh Murtazâ Yâsîn, Seyyid Ebû Kâsım el-Hû'î, Şeyh Huseyn el-Hulî (Seyyid Huseyn Hâkim Fetva Mektebi Müdürü) gibi önde gelen dinî otoritelerle Muhammed Bakır es-Sadr arasında kurulacak olan İslam devletinin şer'îliği konusunda uzun tartışmalar yaşandı. Sonunda Muhammed Bakır es-Sadr kuruluşundan yıllar sonra Davet Partisi'nden ayrıldı.[11]

Şianın demokrasiye karşı tutumu bir süre devam etmişti. Bu tutum, siyasi imamet planının ve Ehl-i Beyt'e vâris olmanın uzantısını teşkil eden velâyet-i fakîh sloganıyla ve kayıp imama âlimlerin vekaleti ismi altında son dönemde baskıcı yönetimlere karşı yeniden harekete geçti.

Şianın ictihad kapısının açık olması ilkesini kabul etmesi, gelişmelere ve yeni fikirlere açık olduğunu ifade ediyordu. Bu nedenle modernleşme ve yeni sorunlar karşısında, siyasi, ekonomik ve toplumsal alanlarda Şia düşüncesi statik olmadı.

Uzun zamandır devam ettirdiği ictihad hareketi ışığında Şia, siyasi fikrinde büyük bir gelişme sağladı. Bu alanda köklü değişiklik yaptı. İmamda masumiyet ve nass düşüncesine inanıyorlardı. Âdil bir fakihin yönetimini veya ümmet tarafından imamın seçilmesini kabul etmiyorlardı. Bundan dolayı, asırlarca, hicrî 260'ta kaybolan imamın ortaya çıkmasını beklediler. Gaybet asrında herhan-

[8] Huseyn eş-Şâmî, *el-Merci'iyye ed-dīniyye*, s. 135. Alî el-Mu'mîn, *Senevātu'l-cemr*, s. 32

[9] Muhammed Rızâ Nu'mânî, *Şehīd Ṣadr, Senevātu'l-miḥne ve eyyāmu'l-ḥiṣār*, s. 146, 1. baskı.

[10] Huseyn eş-Şâmî, *el-Merci'iye eş-şī'iyye*, s. 379-381. *Mecelletu'l-cihād*, (Cemâdiye's-sânî, Tahran 1401), sayı: 14.

[11] Sâlih Horsân, *Ḥizbu'd-da've*, s. 114.

gi bir siyasi hareketin ortaya çıkmasına veya yönetimin oluşmasına karşı çıktılar. Sonra imamet nazariyesinden zamanla uzaklaştılar. İctihad yetkilerine dayanarak, âlimlerden bir kısmı, devlet kurmalarına, devrimler gerçekleştirmelerine ve Şii halkı yönetmelerine izin veren velâyet-i fakîh ilkesi konusunda fikir yürüttüler (1979'da İran'daki devrimde olduğu gibi). Bilindiği gibi İran Anayasası, Batı'da uygulandığı gibi yönetim; yasama, yürütme ve yargı olarak üç erkten oluşur. İran anayasadaki bu üç erki, değiştirme ve iptal etme yetkisi velâyet-i fakîhin kontrolünde olsa da bunu kabul etmekte fazla problem yaşamadılar.

Şia, demokratikleşme noktasında önemli bir adım daha attı. Velâyet-i fakîh fikrini ortadan kaldırıp, yetkiyi millete tevdi edip demokrasiyi tam anlamıyla benimsedi. Bu gelişmeyi, Irak'ta demokratik bir devlet kurulmasını destekleyen dinî merci Seyyid Alî Sistânî'de açık olarak görüyoruz.

Gerçekte, Şianın imamet düşüncesinden demokrasiye geçişi köklü bir değişimdir. Esas ilkelerinden olan 'İsnâaşeriye İmamiye' düşüncesi hayallerinden silinmiştir. Osmanlılar döneminde Sünnilerin elde ettiği gibi hilafete benzer bir siyasi yönetime yapısına sahip olamamışlardı. Şia, imamda şart koştukları masumiyet fikrine çözüm kabul ettikleri demokratik yönetimi kabul etmekte kendini özgür hissetti. Ki bu düşünce imamın masumiyeti yerine ümmetin masumiyetini kabul etmektedir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Şiaya göre ictihad bazılarının düşündüğü gibi İslam'ın sabit ilkelerini kapsayacak kadar geniş kapsamlı değil, sabit hükümleri dahilinde, özellikle hakkında sarih hüküm bulunmayan konularla sınırlı idi. Şia siyaseti dinden bir parça, imameti dinin temel ilkelerinden bir ilke olarak kabul etmesine rağmen, hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren siyasi alanı dolduracak masum imamın yokluğu, Batı'dan ithal edilen yeni demokrasi nizamını kabul etmeleriyle sonuçlanan büyük bir boşluk yarattı.

Müslüman din adamları, hakkında hüküm bulunmayan alanlarda ictihad konusunda ittifak ettiler. Fakat birçoğu için ictihadı uygulamaya engel olan sorun, geçmiş asırlardaki Müslümanların sorunlarına çözüm olarak ürettikleri ictihadlar, âdetler ve uygulamalar olmaktan öteye geçmeyen şeyler olduğu hâlde, bazı kanun ve hükümlere kutsiyet atfetme inançlarıdır. İslami olarak adlandırılan yönetim şekilleri bunun bir örneğidir. Bundan dolayı bazı Sünni Müslümanlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasını ve hilafetin ilga edilmesini dinden dönmek olarak kabul etmişlerdir. Bugün özellikle İran'daki Şiilerin çoğu bütün Müslümanların ittifak etmedikleri, sonradan ortaya konan bir ictihaddan ibaret olmasına rağmen, velâyet-i fakîh fikrinden vazgeçmeyi dinden çıkmak olarak kabul eder. Bu, İran'daki muhafazakârların velâyet-i fakîh düşüncesine, tutuculuklarına ve modern İran Anayasası'nda herhangi bir değişiklik ve yenileme düşüncesine karşı aşırı tutumlarını ortaya koyar.

Öyleyse siyasi alan, kendilerine has on iki imam siyasi düşüncesinden hareketle, Şianın demokrasiye kucak açma ile onu kabul etmeme arasında bir açılıma sahip olan özel bir alandır.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 159-178

Kazan Türklerinde Ceditçilik Düşüncesi

İBRAHİM MARAŞ
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
İdil-Ural bölgesindeki ceditçilik hareketi, dinî düşüncede yenileşme ile ilgili fikirlerle başlamış ve İslâm dünyasının farklı bölgelerindeki yenileşme hareketlerinden bağımsız olarak, kendi özgün şartlarında doğmuştur. Ceditçiler ictihad kapısının açılmasından, klasik İslâm kaynaklarının eleştirisine kadar pek çok konuda yeni fikirler ortaya atmışlardır. Tarihî süreçte, Tatar ceditçilik hareketinin, dînî ve eğitim alanında olmak üzere, iki yönü ortaya çıkmıştır.
Ceditçiler, İslâm'ın evrensel mesajını, bir veya bir kaç mezhebin, şu veya bu zaman diliminin sınırları içine hapsedilmesine karşı çıkmaktadırlar. Kendilerinden önceki bütün âlimlere müracaat etmekten çekinmeyen ceditçiler, Kur'ân ve sünnetin yeniden anlaşılmasını savunmaktadırlar. Hakim olan Eş'arî anlayışın bazı görüşlerine karşı Maturîdîliği öne çıkarmalarının ve Ehl-i sünnet kavramını dar anlamından çıkarmaya çalışmalarının temel sebebi budur. Getirmeye çalıştıkları bütünlükçü ve açılımcı bakış açısı, onların ceditçi olarak nitelenmelerine yeterlidir. Zira; hutbenin Türkçeleştirilmesi ve bunun uygulamaya geçirilişi, mezhepler arasında telfîk gibi toplum tarafından oldukça tepki gösterilebilecek bir düşüncenin topluma mal edilecek tarzda savunulması Tatar ceditçileri sayesinde olmuştur. Tatar ceditçilerin en önemli hedefi; dinin, Allah için değil insanlar için olduğunu Müslümanların zihnine yerleştirmek ve onları içine düştükleri bunalımdan, ikilemden çıkarmaktır.

anahtar kelimeler
Kazan Tatarları, Ceditçilik, Yenileşme, Tecdid, Islah, Çağdaşlaşma, Musa Carullah, Mercânî, Rızâeddîn b. Fahreddîn, Rusya Müslümanları, Telfîk, Maturidilik, Eşarilik

a. Ceditçilik ve Kadîmcilik: Tarihî Boyut

İslam tarihinin son iki yüzyılına damgasını vuran dinî uyanış hareketleri içerisinde en dikkati çekenlerden birisi de Kazan merkezli İdil boyu dinî uyanış hareketidir. Tarihteki ismiyle, İdil Bulgarları, Kazan Türkleri, Kazan Tatarları, İdil Ural Türkleri veya Şimal Türkleri isimleri verilen bu Türk boyunun 18. asrın sonları ve 19. asrın başlarından itibaren 1920'li yıllara kadar ortaya koydukları dinde ve eğitimde yenileşme hareketine 'ceditçilik', takipçilerine de 'ceditçiler' denmektedir. İslam dünyasının ve son dönem Osmanlı düşüncesinin yakından tanıdığı bazı ulemanın yanında hâlâ tanınmayan pek çok ceditçinin

yer aldığı bu hareket, savundukları fikirleriyle, sadece o dönem için değil günümüz açısından da tazeliğini ve önemini devam ettirmektedir.

Ünlü Tatar âlimi Abdunnasîr Kursavî (ö. 1812) ile başlatabileceğimiz Kazan bölgesindeki ceditçilik düşüncesi, çok geçmeden, Şihâbüddîn Mercânî (ö. 1889), Musa Carullah Bigi (ö. 1949), Rızâeddîn b. Fahreddîn (ö. 1936), Ziyâeddîn Kemâlî (ö. 1942), Muhammed Necip Tünterî (ö. 1930), Âlimcan Barûdi (ö. 1921), Hüseyin Feyizhânî (ö. 1866), Abdürreşid İbrahim (ö. 1944), Abdullâh Bûbî (ö. 1922), Zeynullâh Rasûlî (ö. 1833-1917) gibi daha geniş bir ulema grubu tarafından takip edilmiştir.[1] 1917'deki Bolşevik devrimi ise, maalesef, ceditçilik hareketinin ve ortaya çıkan ilmî mirasın kısa zamanda ortadan kaybolmasına sebep olmuştur. Sadece bölgeden kaçabilen Musa Carullah gibi bazı aydınlar İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde ve ülkemizdeki yayım organlarında ceditçi görüşlerini dillendirmeye devam etmişlerdir. Kazan ve civarında en son 1940'lı yıllara kadar sağ kalabilmiş oldukça az sayıdaki aydın ise, çektikleri akıl almaz maddi ve manevi sıkıntılar arasında, ellerinde kalan Ufa'daki Müslüman Dinî İdaresi ve bunun yayım organı *İslam Mecellesi* (1924-1927)[2] dergisi ile yeni nesillerin dinî öğrenimini sağlamaya çalışmışlardır.

Kazan bölgesinde ortaya çıkmış olan ceditçilik hareketinin savundukları fikirleri şiddetle eleştirenlere ise, bölgedeki yaygın ismiyle, 'kadîmciler' veya 'karagürûhlar' denilmiştir. Ancak 'kadîmciler' veya 'karagürûhlar' ismi, sadece ceditçilerin kullandığı tabirlerdir. Kadîmcilerin kendileri bu tabirlere karşı çıkmışlardır. Onlar, kendilerini, 'din tutuçular' (dini koruyanlar, muhafaza edenler) veya selefin yolundan gidenler olarak kabul etmektedir.[3] Hatta bazen gerçek 'karagürûh'un ceditçiler olduğunu[4] da iddia ettikleri görülmektedir.

Ceditçiler kadîmcileri; tutucu, mutaassıp, karagürûh, dar görüşlü ve dünyanın gidişatından haberi olmayan insanlar olarak tanıtırlarken, kadîmciler de ceditçileri; dinî konularda serbest fikirli, din reformcusu, dini bozmaya çalışan, misyoner ruhlu... vs. kişiler olarak tarif etmişlerdir.[5] Özellikle 1905'de Rusya'da

[1] Bu şahıslarla ve diğer ceditçilerle ilgili daha geniş bilgi için ayrıca bkz. İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, İstanbul 2002, Ötüken Yayınları, s 51-111.

[2] Rusya Müslümanları 1788'de II. Katerina'nın fermanıyla kendi dinî idarelerini kurabilmişler ve günümüze kadar da devam ettirebilmişlerdir. Bu idare, 1908 yılından başlayarak idarenin resmî bir yayım organı mahiyetinde *Malûmât-ı Mahkeme-i Şer'iyye-i Orenburgiyye* isimli bir dergi çıkarmaya başlamış ve bunu 1917'ye kadar da, bazı kesintilere uğramasına rağmen, çıkarılabilmiştir. Bolşevik devrimiyle kesintiye uğrayan bu dergi, Bolşevik devriminden sonraki süreçte *İslâm Mecellesi* adıyla tekrar 1924-1927 tarihleri arasında çıkarılmıştır.

[3] Müdekkik, "Dikkat İdilsün", *Din ve Maîşet*, 1914, No. 24, s. 374-375.

[4] "Karagürûhlar", *Din ve Maîşet*, 1917, No. 17-18, s. 23-24.

[5] Bu konuda *Şûrâ (1908-1917)* dergisi ile *Din ve Maîşet (1906-1918)* dergisi koleksiyonlarına bakılabilir, ayrıca bkz. Kurat, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri", *DTCFD*, XXIV (1966) sayı: 3-4, s. 160-162; A. Battal Taymas, "Türk Dünyasında Usûl-i Cedit Hareketi", *Türk Kültürü*, Nisan 1964, sayı: 18, s. 119-125; Taymas, "Usûl-i Kadîm", *Türk Kültürü*, Şubat 1966, sayı: 40, s. 403, 410; R. G. Muhammetşin, "İşmuhammed Dinmuhammedov kak ideolog Tatarskogo traditsionalizma", *İslam i Hristianstvo v dialoge kultur na rubeje tısyaçeletiy, Kazan 2001*, s. 171-175.

meşrutî idarenin gelmesi neticesinde karşılıklı tartışmalar iyice şiddetlenmiş ve her iki grup da kendi yayımladıkları gazete, dergi ve kitaplarda[6] savundukları görüşleri zikretmişler, birbirlerini kıyasıya eleştirmişlerdir. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki, başta Kur'an tercümesi olmak üzere, kadın müftü seçilmesi ve hutbenin Tatarcalaşması gibi meselelerde zaman zaman aynı şeyler söylense de 'muhalif olma' duygusu buna engel olmuştur. Hatta bu muhalif olma duygusu ve 'din kaygısı' 1910'lu yılların başında ceditçilerin Çarlık idaresine jurnallenmesine kadar varmış ve bölgede Ruslar tarafından oldukça geniş bir Panislamizm, Pantürkizm sorgusu başlamış ve ciltlerce raporlar hazırlanmıştır.[7]

Ceditçilik ve kadîmcilikle ilgili bu kısa girizgâhtan sonra, bu ayrışmayı biraz daha kavramsal ve daha genel bir açıdan sorgulamak gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü kavramlar, gerçekte, onu kullananların verdiği mânâlara göre şekillenmekte ve bu doğrultuda anlam kazanmaktadır. Şu anda üzerinde çalıştığımız Kazan bölgesindeki kadîmcilik hareketiyle ilgili çalışma bittiğinde belki ceditçi-kadîmci zıtlaşmasının boyutları daha detaylı olarak ortaya çıkacaktır.

b. Ceditçilik ve Kadîmcilik: Kavramsal Boyut

İslam dünyasının son asırlarına mührünü vurmuş olan dinî yenileşme, Batılılaşma ve modernizm çabaları, çoğu zaman birbirine karıştırılmış ve Batı taklitçiliğiyle dinî yenileşme düşüncesi birbiriyle özdeşleştirilmiştir. Belki de bu yüzden ıslah, tecdit, yenileşme gibi kavramlar âdeta geleneği reddeden bir zihniyeti simgeler hâle gelmiştir. Hatta bazı çağdaş araştırmalarda bir taraftan tecdit geleneğine (içten içe doğru bir yenilenme olduğu için) olumlu bir anlam verilirken diğer taraftan din-akıl uzlaşması dahi örnek gösterilerek yabancı kültürlerden (Yunan kültüründen) İslam kültürüne zorla sokulan ve tutunamayan 'dıştan içe doğru bir yenilenme' reddedilmiştir.[8] Bazı eserlerde ise, yenilikle uzaktan yakından alâkası olmayan selefilik –yani temel kaynaklara dönme anlamındaki selefilik– bir yönüyle de Zahirilik anlayışı, bir 'tecdit' olarak kabul edilmekte ve 'ıslah' kavramı daha çok, kötü anlamıyla, reform ile özdeşleştirilmektedir.[9] Hâlbuki gerek bu kavramların kelime köklerine bakıldığında gerekse İslam tarihini bütünüyle gözden geçirdiğimizde durumun hiç de öyle olmadığı görülecektir.

Cedit kelimesi, lügat anlamı itibarıyla; eskinin zıddı olarak, yeni anlamına gelmektedir. Aynı kelimenin bir başka türevi olan tecdit ise; yenilemek, bir şeyi eski hâline kavuşturmak gibi anlamları içermektedir. Aynı kökten gelen müceddid veya Türkçe kullanımıyla ceditçi kelimeleri ise yenileyen veya bir şeyi

[6] Ceditçiler; *Şûrâ*, *ed-Dîn ve'l-Edeb*, *el-Asru'l-Cedîd*, *Vâkıt*, *İl*, *Kazan Muhbiri*... gibi dergi ve gazetelerde, kadîmciler ise *Dünya ve Maîşet* (sonradan *Din ve Maîşet*), *Nur*, *Beyânülhak*... gibi gazete ve dergilerde yazılarını yayımlıyorlardı.

[7] Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. İbrahim Maraş, *age*., s. 92-94.

[8] Bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, I. xvı.

[9] Bir örnek olması açısından bkz. İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul 2004, s. 31-47.

eski hâline kavuşturan kişi için kullanılmaktadır.[10] Dolayısıyla cedit kavramı; hem eskinin zamanı geçmiş, bozulmuş yönlerinin yerine yeni bir şeyi ikame etme, hem de eskinin belirli özelliklerini tekrar yerine koyma, canlandırma (ihya) anlamlarını ihtiva etmektedir. Böylece kelimenin lügatte, geriye ve ileriye dönük olmak üzere iki yönünün bulunduğu görülmektedir. Aynı durum ıslah kelimesinin lügat anlamı için de söz konusudur.

Islah kelimesi, lügat anlamı itibarıyla, fesadın zıddı olarak, düzeltmek, kusur ve noksanını, fenalığını gidermek, bozuk yerleri kemale kavuşturmak, onarmak ve hastayı sıhhate kavuşturmak[11] gibi anlamları taşımaktadır. Buna göre ıslah; esas olarak, bir şeyi daha önceki iyi hâline çevirme anlamına geldiği gibi, bozulan hususların yerine, eskiden bulunmayan, yenilerini koymak mânâsını da taşımaktadır. Böylece ıslah kelimesi de, tıpkı tecdit kelimesinde olduğu gibi, iki yönlü bir mânâyı içermektedir. Bunlardan geriye dönük olanı, genel anlamıyla selefe, yani kendisinden önceki geleneğe bakış açısını içinde barındırırken; diğeri, yani ileriye dönük olanı ise, hem yeni ictihadları, yorumları hem de yabancı kültürlere olan tavrı ortaya koymaktadır. İki kavramın lügat anlamları, İslam düşüncesindeki ıstılahi anlamlarını da şekillendirmiştir.

Cedit ve ıslah kelimelerinin ıstılahi anlamlarının, İslam düşünce tarihi içerisinde, farklı dönemlerde farklı mânâlara büründüğü görülmekle birlikte, hem bu değişen özelliklerin arkasında değişmeyen bir yönün, yani Kur'an'a, Sünnet'e ve İslam kaynaklarına bir dönüş çağrısının bulunduğu,[12] hem de bütün bu farklı anlamların, lügat anlamının dışına çıkmadığı bilinmektedir. Sürekli varlığını koruyan; Kur'an'a ve Sünnet'e dönüş olgusu, bünyesinde, selefe dönüşü de barındırmaktadır. Ancak, buradaki selefe dönüş olgusu, selef ulemasının aynen taklit edilmesi değil, meselelere yaklaşım tarzının, yani metodunun örnek alınması tarzındadır. Selef ise; ilk ve son selefin dahil olduğu geniş bir çerçeveyi kapsamaktadır.[13] Öte yandan son asırlarda olduğu gibi yabancı bir kültürle karşılaşma meselesi de yeni bir mesele değildir. Aynı durum İslam'ın ilk dönemlerinde de söz konusu olmuş ve bir İslam medeniyetinin oluşumu sağlanmıştır. Akıl-din uzlaşması ise bize Yunan kültüründen değil, İslam'ın ana metinlerinden gelmiştir. Bu konuda İmam Mâturîdî'nin görüşleri en güzel örnektir.[14]

Tatar ceditçilerinin gelenekle ilgili eleştirilerine de bu açıdan bakmak lazımdır. Ceditçiler geleneği bugünkü mantıkla sorgulayıp yargılamamakta ve bir kenara bırakmamakta, tam aksine geleneğin kutsallaştırılmasına ve onun 'mutlak geçerliliği' iddiasına karşı çıkmaktadırlar. Dahası selef eserlerini 'ihya' etmeyi ceditçiliğin birinci adımı olarak görerek, selef eserlerinin, herhangi bir kısıtlama

[10] *Lisânu'l-'arab,* Beyrut 1955, III. 107-115; Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lugati*, İstanbul 1928, II. 288.
[11] *Lisânu'l-'arab,* II. 516-517; H. K. Kadri, *Türk Lugati,* III. 322-325.
[12] John O. Voll, "İslâm Tarihinde Tecdid ve Islah", *Güçlenen İslâm'ın Yankıları,* (ed. John L. Esposito) içinde, çev. E. Çatalbaş, İstanbul 1989, s. 45-62.
[13] Aynı yer.
[14] Hanifi Özcan, *Maturîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s. 79-82.

olmadan, yayımı, okunması ve anlaşılmasını istemektedirler. Abdunnasîr Kursavî ve Şehâbuddîn Mercânî'den itibaren tefsir, hadis, akaid ve fıkhın okutulmayışından şikâyet edilmesinin temel sebebi budur. Musa Carullah, dinî medreselerde okutulan derslerin talebeye; kendine güven duygusu, akıl ve fikir hürriyeti, zihin açıklığı ve cesaret aşılamadığını, birçok dersin de programda yer almadığını söylemektedir. O, bunu ıslah etmek için, ilk adımın, İslam ulemasının ve selefin en kıymetli ve en faydalı eserlerini ihya etmek, yani bölgede yeniden yayımlayarak hem talebelere derslerde okutmak, hem de halka benimsetmek gerektiği düşüncesindedir. Carullah, kendisinin kısmî tercümesini yayımlamış olduğu Ma'arrî'nin *el-Luzūmiyyāt*'ı ile tahkikli neşrini yaptığı Şâtıbî'nin *el-Muvāfaḳāt* adlı eserinin ve Mısır'da basılan İbnu'l-Kayyım el-Cevzî'nin *Zādu'l-me-'ād*'ının bunlar için iyi bir örnek olacağını da söylemektedir.[15]

İslam toplumu, öncelikle, içinde doğduğu cahiliye kültürünün bazı hususlarını aynen alırken, bazılarını ıslah etmiş, onarmış, bazılarını da reddetmiştir. İslam'ın ve Müslümanların bu konudaki tavrını üç örnekle pekiştirmek gerekebilir.

Birincisi; ilahi vahyin kendisi Kur'an, uyulması gereken ve devamı istenen (6. En'âm, 90) vahiy geleneği, yani din ile biraz önce izahına çalıştığımız terki veya değişimi istenen ve en önemlisi aklı bir kenara bırakan atalar geleneğini, yani dinî kültürü birbirinden ayırarak, atalardan gelen geleneğin aklın ışığında sorgulanmasını ve tahkikini istemektedir. Bununla ilgili Kur'an'dan yapacağımız tek bir örnekleme dahi bize yeterli bilgiyi verecektir. Kur'an'da çok sık kullanılan 'ümmet' kelimesine birçok anlamının yanında; çağ, uygarlık (10. Yûnus, 47; 15. Hicr, 5; 16. Nahl, 36; 35. Fâtır, 24)[16] ve belirli bir hayat tarzı, bir davranış biçimi (35. Fâtır, 24; 43. Zuhruf; 22-23),[17] bir inanış biçimi ve dinî kültür[18] anlamlarına geldiğini görmekteyiz. Bunlardan biri olan 43. Zuhruf suresinin 22-23. ayetlerine getirdiği yorumda Fahruddîn er-Râzî, bu ayetlerin, başkalarının dinî görüşlerini körü körüne taklit etmenin yanlışlığına, yani bir başka ifadeyle geleneği sorgulamanın gerekliliğine, akıl ve nassa dayanmanın lüzumuna işaret ettiğini söylemektedir. Ona göre taklitçilerin ortak özelliği, "yalnızca atalarının ve kendilerinden önce gelip geçmiş olanların görüşlerini körü körüne kabul etmek"tir.[19] Burada görüldüğü gibi, gelenek veya mevcut inanış ve yaşayış biçimi, yani kültürel değerler bütünüyle reddedilmemekte, 'maruf' olanlar, yani iyi ve faydalı olan hususlar devam ettirilmektedir.

[15] Bkz. M. Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 40-43, 65-66; M. Carullah, "Mektep ve Medreseler", *Ülfet*, 8 Haziran 1906, No. 26, s. 7-8; Ş. Mercânî, *Mukaddime*, s. 342-343; R. Fahreddîn, *Âsâr*, c. 3, yazma, vr. 3a-6a; c. 2, 10. cüz, Orenburg 1907, s. 279-280; c. 2, 12. cüz, Orenburg 1907, s. 267-279.

[16] Ayrıca bkz. topluluk, toplum, millet (7. A'râf, 34; 35. Fâtır, 24), Allah'ın yarattığı mahlûkât (6. En'âm, 38), vakit, süre (11. Hûd, 8; 12. Yûsuf, 45) gibi anlamlara da gelmektedir, Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İstanbul 2002[5], s. 403-404, 514-515, 535, 890.

[17] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 890, 998-1001.

[18] Mustafa Fayda, "Asr-ı Saadet Döneminde Gelenek ve Yenileşme", *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, TDV İSAM, İstanbul 1996, s. 18-19.

[19] Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1000-1001.

İkincisi; Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav.), cahiliye zihniyetinin yozlaştırdığı bir topluma yeni bir anlayış ve yeni bir vahiy getirmiştir. Bu yeni düşünme, inanma ve yaşama biçimini tamamen gökten inme bir yenilik olarak algılanmamalıdır. Mevcut olanı altüst eden bir yapısı olduğu aşikârdır; ancak, yeni dinin esas karakteri, daha önceki ümmetlere gönderilmiş bulunan değişmeyen hakikatin son bir kez daha mucizevi özelliği olan Kur'an vasıtasıyla bildirilmesidir. Dolayısıyla getirilen yeniliğin bir kökü vardır. Bu kök, kısaca, tevhid kavramıyla ifade edilebilir. Buradaki mesaj bizim de bugüne taşımamız gereken en önemli mesajdır. Kur'an'ın, 7. asırdan kıyamete kadar bütün insanlığa hitap ettiğine inanıyorsak, bugün de bize hitap ettiğinin şuurunda olmamız gerekir. Hz. Peygamber'den sonraki bütün nesillerin çabası bu olmuştur. Her dönemin çabası, hem kendi dönemi hem de sonraki dönemler açısından kutsaldır ama aşılamaz değildir. Günümüze kadar ıslah, tecdit, ihya adına ortaya atılan görüşlerin hepsi İslam vahyini anlama çabasının farklı dönemlerdeki ürünleridir. Bunları geleneğe dayanarak eleştirmek ve gelenekle olan bağlarını koparıp koparmadıklarını tahkik etmek mümkün olmakla birlikte, geleneği tek hakikat gibi görüp yeni arayışları bir sapma olarak değerlendirmek yanlıştır.

Üçüncüsü; İslam düşüncesinin oluşum dönemindeki Müslüman ulemanın İslam öncesi veya çağdaşları olan gayrimüslim diğer milletlerin ilmî ve felsefi geleneğini öğrenme gayretini göz önüne getirebiliriz. Bu dönemde gerek siyasi irade gerekse, ağırlıklı olarak, Müslüman filozofların ve onlar hakkında eserler yazan felsefe ve kültür tarihi yazarlarının zihniyeti oldukça önem taşımaktadır. Öncelikle şunu söylemek mümkündür ki, bu dönemdeki farklı kültürleri okuma çabası, çağdaş yazarlardan Câbirî'nin de ifade ettiği gibi, sıradan ve tesadüfi bir okuma değildir. Bilinçli ve gayesi olan bir okuyuştur, bir zihniyet tarzıdır. Buna "yön veren mihver", bu düşünürlerin kendi dönemlerinin ve kendilerinden daha önceki dönemlerin düşüncesine yön veren "mihverden başkası değildir".[20] Yani dışarıdan sokulmuş bir zihniyet değil, İslam'ın özünden gelen bir bakış tarzıdır. Müslüman filozoflarıyla ilgili eser yazan felsefe ve kültür tarihi yazarlarının bizzat kendileri, tarih boyunca gelen ilmî ve fikrî geleneği ilahi kaynaklı görmekte, bunun nebevi ve vahyî boyutuna işaret etmektedir. Ayrıca süregelen bu geleneğe 'yanılmaz otorite' olarak bakmamakta ve bunları İslam gözlüğünden tenkit süzgecinden geçirmektedirler. Bu yazarlar, filozofların da aynısını yaptıklarının ısrarla altını çizmektedir. Doğrudan Müslüman filozoflara baktığımızda da yine aynı şeylere şahit olmaktayız. Müslüman düşünürler her şeyden önce kendilerinden önceki geleneğin hakikat boyutuna işaret etmekte, mevcut birikimin ancak geçmişin mirası üzerine kurulduğunda bir anlam ifade edebileceğini belirtmekte ve daha da ileri giderek onlar hakkında "bizim atalarımız ve ortağımız" demektedirler.[21]

[20] Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut-Burhan Köroğlu, İstanbul 2000, s. 65-80.

[21] Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, s. 3-4; Harun Anay, "XII.

Yukarıdaki üç örnek bize yenilikçiliğe nasıl bakmamız konusunda önemli bir yol çizmektedir. Bu yol, günümüze kadar Kazan bölgesindeki ceditçilerin de yoludur. Ceditçiler, yenilikçi anlayışlarının temeline selefi ihya etmeyi koymakta ve İslam'ın evrensel mesajını, bir veya birkaç mezhebin, şu veya bu zaman diliminin sınırları içine hapsedilmesine karşı çıkmaktadır. Gerektiğinde sufilere, gerektiğinde filozoflara ve diğer büyük âlimlere müracaat etmekten çekinmeyen ceditçiler, Kur'an ve Sünnet'in gelenekle birlikte yeniden anlaşılmasını savunmaktadır. Bu yüzden, hâkim olan Eşari anlayışın bazı görüşlerine karşı Maturidiliği öne çıkarmışlar ve Ehl-i Sünnet kavramını dar mezhebî anlamından çıkararak daha geniş olan Kur'an ve Sünnet temeline oturtmuşlardır.

Ceditçi Musa Carullah bu konuya daha farklı bir açıdan yaklaşmakta ve nübüvvet misyonunun, yani Hz. Peygamber'in yetki ve sorumluluklarının kendisinden sonra İslam ümmetine miras kaldığını iddia etmektedir.[22] Onun esas gayesi bu misyonu yüklenen bir toplumun her an bir yenilenme içinde olup vahyin canlılığını veya vahiyle olan irtibatın canlılığını devam ettirmesidir. Bu canlılığın devamı için de ıslahın lüzumu üzerinde durarak ıslahın en önemli esaslarını selefte aramak gerektiğini söylemekte ve bunu ıslahın birinci şartı olarak görmektedir. Bu sebeple müdevven mezheplerin hepsi medreselerde okutulmalıdır. Çünkü ona göre; mezhep ihtilafları, "amelde hayret için olmayıp, belki fikirlerde hürriyet, hayatta genişlik için olur ise" daha doğru ve daha güzel olacaktır. Carullah, bunun yanında Batı'nın ilminden ve hukukundan faydalanmanın da bir zaruret olduğunu belirtmekte, ancak bu zaruretin bütün çabayı Batı'nın ilimlerine vermek olarak anlaşılmamasına da ısrarla dikkat çekmektedir.[23]

c. Ceditçilerin Temel Görüşleri

Kazan bölgesindeki ceditçilik hareketinin iki yönlü bir seyri vardır. Bunlardan birincisi dinî düşüncede yenileşme, ikincisi ise eğitimde yenileşmedir. Ceditçilik hareketi, dinî düşüncede yenileşme fikri ile başlamış (18. asrın sonları) ve hemen hemen bununla eşzamanlı olarak eğitimde yenileşme (usûl-i cedîd) ile ilgili fikirler gündeme gelmiştir. Dolayısıyla ceditçiliğin; dinde yenileşme ve eğitimde yenileşme olarak adlandırabileceğimiz bu iki boyutu hareketin temsilcilerinde de aynı karakteristiği göstermiştir. Bu sebeple dinî düşüncede yenileşme taraftarı olan her ceditçi, belirli yönleriyle, aynı zamanda eğitimde yenileşme, yani usûl-i cedit taraftarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabii bunun aksi de ortaya çıkmaktadır. Bir usûl-i ceditçinin, fikirlerinde, dinî düşüncede yenileşme ile ilgili fikirlere yer verdiği de görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında dinî düşüncede yenileşmeyi savunan ceditçilerle, eğitimde yenileşme taraftarı usûl-i ceditçiler arasını ayırmak bazen güçleşmektedir. Ancak, şunu da unutmamak gerekir ki, eğitimde

Yüzyıl Öncesi İslam Felsefesinde Yenilik İddiası ve Geleneğe Bakış", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde, İstanbul 1996, s. 92-99.

[22] Musa Carullah, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 1988, s. 61-62.

[23] Musa Carullah, *Mâide, Zebiha hem Hitan*, Maksutov Mat., y.y., t.y., s. 32.

yenileşmeyle ilgili görüş ortaya koymak için, medresede bizzat bulunmak, ders vermek ve okutulan kitapları mütalaa etmek yeterli iken, dinî düşüncede yenileşmeyle ilgili sağlam fikirler ortaya koymak için İslam düşünce geleneğini iyi bilmek ve bunlara hâkim olmak zorunludur. Bu açıdan birçok usûl-i ceditçinin dinî düşüncede ıslahla ilgili ya hiç görüş beyan etmedikleri ya da çok az bazı şeyler söyledikleri bilinmektedir. Bu da bazı ceditçilerin eğitimde yenileşme taraftarı veya özel anlamıyla usûl-i ceditçi (veya çağdaş Tatar araştırmacılarınca kullanıldığı şekliyle marifetçi) olarak tanınmalarına, diğer bazılarının da dinî düşüncede yenileşme taraftarı olarak öne çıkmalarına zemin hazırlamaktadır. Bizim burada esas olarak üzerinde duracağımız dinî düşüncedeki yenileşme hareketi olacağı için, eğitimde yenileşme hareketi konumuz dışındadır.[24]

Ceditçilik hareketinin önemle üzerinde durduğu temel konuları iki alanda değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki felsefi ve kelami konular diğeri de fıkhi ve ictimai konulardır.

c.1. Felsefi ve Kelami Konular

Ceditçilerin felsefi ve kelami hususlarda temel çıkış noktaları inanç alanı ile yorumu, dinî anlayış tarzını ayırmaya çalışmak olmuştur. Bu aynı zamanda kelam ilmi ile tevhid ilmini birbirinden ayırmak anlamına da gelmektedir. Onlar, bunu ayırdıktan sonra, birçok problemin ortadan kalkacağına inanmaktadırlar. Çünkü gerek felsefe kitapları gerekse kelam kitaplarında bahis konusu edilen meselelerin hepsi inanılması zaruri olan meseleler değildir. Hâlbuki, itikadi hususlar kat'î delillerle sabit olmalıdır. Bunun dışındaki delillerle sabit olan (mehdî inancı, Hz. İsa'nın nüzûlü, Ye'cüc ve Me'cüc, Deccalin ortaya çıkışı... vb.) meselelere inanmanın zorunlu olmadığı ve bunların itikad kitaplarından çıkarılması gerektiği[25] görüşünü savunan ceditçiler, kelamcılar tarafından itikad kitaplarına sokulan bu tür meselelerin söz konusu eserlerden temizlenmesi kanaatindedir. Hatta Rızâeddîn b. Fahreddîn, kat'î delillerle sabit olmayan hususların itikada sokulmasını "bid'at ve dine karşı bir cinayet"[26] olarak değerlendirmektedir. Keşşâf Tercümânî ise, kelamın bir savunma ihtiyacından doğduğunu ve o dönemin şartlarını üzerinde taşıdığını ifade ederek, 20. asrın kendi kelamını, mevcut itiraz ve saldırılara göre, yeniden yazması gerektiğini söylemektedir.[27]

Mercânî, bunun da ötesinde, Müslümanların inanıp inanmamakta serbest olduğu pek çok konuda onları inanmaya zorlamak ve inanmayanları İslam çerçevesi dışına itmek gerekeceğini, bunun da çok yanlış bir hareket olduğunu

[24] Eğitimde yenileşme hareketi için bkz. İbrahim Maraş, *age.*, s. 31-71, 95-113, 277-308.

[25] Rızâeddîn b. Fahreddîn, *Dinî ve İçtimâî Meseleler,* s. 4-7, 129; Fahreddîn, "İtikâdî Meseleler ve İtikad Hakkındaki Kitaplar", *Şûrâ* 1915, No. 1, s. 4-5; ayrıca bkz. *Şûrâ* 1909, No. 22, s. 696-697; Keşşâf Tercümânî, "Akâid ve Kelâm", *ed-Dîn ve'l-Edeb,* 1907, No. 1, s. 7-10; Carullah, *el-Luzûmiyyât,* s. 42; Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye,* s. 44-45; Carullah, *Halk Nazarına,* s. 46-48.

[26] R. Fahreddîn, *age.*, s. 129.

[27] Fazla bilgi için bkz. Keşşâf Tercümânî, "Akâid ve Kelâm", *ed-Dîn ve'l-Edeb,* 1907, No. 1, s. 7-10; 1907, No. 2, s. 42-45; 1907, No. 3, s. 84-87; 1907, No. 4, s. 110-115; 1907, No. 5, s. 135-140.

ifade ederek, bir meselede, doksan dokuz ihtimal küfür tarafında olsa, bir ihtimal de bu küfrü ortadan kaldırıyor gözükse tekfirden yana olmamak gerektiği inancının, İslam'ın temel görüşü olduğunu vurgulamaktadır.[28]

Mercânî, Hz. Ali'nin Haricileri küfür ve münafıklıkla suçlamadığını buna bir delil olarak getirmekte, ayrıca gerek Allah'ın sıfatları, gerekse fırka-i nâciye konularında, bilhassa Taftazânî'den itibaren, kelamcıların büyük hatalara düştüklerini ve kendileri gibi düşünmeyenleri de tekfir ve tadlil ettiklerini beyan etmektedir. Fırka-i nâciyenin, *Aḳā'id-i Adūdiyye* sahibi Îcî ve şarihi Devvânî tarafından Eşariler olarak (Maturidileri de onlara tâbi gibi göstererek), yanlış yorumlandığını belirten Mercânî, 73 fırka hadisinde zikredilen ihtilafın akidede değil amelde bir ayrılık olduğunu, 73 rakamının da mübalağa için getirildiğini söylemektedir. Ona göre, önemli olan hak ve doğru yolda olmaktır; bu ise kelamcıların söylediğinin aksine ferdî bir olaydır. Kaldı ki, Mercânî'ye göre, son dönemdeki Eşarilerin yolu bid'atlerle dolu olduğu gibi, onların zannettiğinin aksine Maturidiler de Eşarilerden farklıdır ve böyle olunca Maturidilerin fırka-i nâciyeden olmaması gerekir. Bu ise kabul edileceği üzere çok dar ve yanlış bir bakış açısıdır. Sıfatlar konusu da aynı şekildedir. Mercânî'ye göre, Allah'ın zâti ve fiilî sıfatları ayırımını, kelâm-ı nefsî, kelâm-ı lafzî kavramlarını, sıfatların aynı ve gayrı olmadığı fikrini Eşari kelamcıları sonradan getirmişlerdir. Hanefi (Maturidi) ulemasının çoğunluğu ise bunları kabul etmemiştir (ancak, sonraki bazı Hanefilerin sıfatların aynı ve gayrı olmadığı konusunda Eşarilerle aynı görüşte olduklarını da ilave etmektedir). Bu tür kavramların tam anlaşılmadan felsefeden kelama dercedildiğini belirten Mercânî, kelamcıların "sıfat zâta gayr ve kendi nefsinde mümkündür" anlayışını geliştirdiklerini ve bu hatalı ve bid'at fikirlerini kabul etmeyenleri Ehl-i Sünnet dairesinden çıkardıklarını söylemektedir.[29]

Başta Mercânî olmak üzere ceditçilerin yukarıdaki fikirlerinin tabii bir sonucu olarak Ehl-i Sünnet kavramına yeni bir açılım getirilmiş ve *Kur'an* hem sünnet ile amel eden herkes, her mezhep ceditçilerce Ehl-i Sünnet dairesi içinde değerlendirilmiştir. Ceditçiler, kelamcıların ortaya koyduğu Ehl-i Sünnet anlayışını, dar çerçevesinden çıkarıp *Kur'an* ve Sünnet'i temele alan oldukça geniş bir alana oturtmaya çalışmışlar ve hatta İslam'da mezhebin tek olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak ceditçilerin tek mezhepten kastı dar anlamda mezhepleri tek bir görüşe toplamak demek değildir. Tam aksine farklılıkları tek bir dairenin (İslam) içerisinde kabul etmektir. Çünkü onlar, "Ümmetimin ihtilafı

[28] Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa,* Kazan 1888, s. 134-136; Keşşâf Tercümânî, agm., *Mercânî mec.,* s. 229-234.

[29] Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa,* s. 134-136; Keşşâf Tercümânî, agm., *Mercânî mec.,* s. 229-234. Mercânî'nin şiddetle tenkit ettiği 73 fırka ve fırka-i nâciye meselesi klasik kelam kitaplarında yer alan önemli konulardandır. Bu meseleyle ilgili olarak müstakil bir çalışma da yapılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı,* İstanbul 1996, Nun Yayınları, bkz. Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa,* s. 37, 134-136; Mercânî, *Azbu'l-Furât,* s. 12-17, 98-107, 212; Keşşâf Tercümânî, agm., *Mercânî mec.,* s. 229-234, 248-256, 263-266.

rahmettir," hadisinin aslı olmadığını kabul etmekle birlikte, anlamının doğru olduğuna inanmaktadırlar. Onların bakış açısıyla, ihtilaf, yani her alanda farklı görüşler serdetmek; düşmanlığa, tekfire ve kendisi dışındakileri de söz konusu fikirleri kabul etmeye zorlamaya yol açmadığı müddetçe rahmettir.[30]

Felsefi ve kelami değerlendirmelerde önemli bir alan olan akıl-vahiy ilişkisi de ceditçilerin bahsettiği hususlardandır. Akıl ile vahyin (hikmet ile Şeriat'ın) ikiz kardeş olduğunu savunan ceditçiler, her ikisinin de aynı kaynaktan beslendiği için, doğruya ulaşmada eşit durumda bulundukları görüşünü temel ilke edinmişlerdir.[31] Bu konuda "Şeriat, hikmeti yalanlamaz" ilkesini koyan Mercânî'nin, bu görüşünü, ilk İslam ulemasının fen bilimlerine olan hizmetlerinden yola çıkarak temellendirmek suretiyle öğrencilerine anlattığı bilinmektedir. Dolayısıyla ona göre, din ile ilim birdir, hiçbir ilim (hangi ilim olursa olsun) bizatihi bâtıl ve reddedilmiş olmadığı gibi, ilim ehlinin hataları veya bir ilmi kötü amaçlar için kullanmak o ilme zarar veremez.[32] Diğer ceditçiler de aynı görüşü devam ettirmişlerdir. Bunlardan Âlimcan Barûdi, bu durumun yeni yetişen nesillere kavratılması için 'felsefe-i diniyye'nin yüksek medreselerde okutulmasını teklif etmektedir.[33] Carullah ise İslam dairesinin hayat dairesi kadar geniş olduğunu ve bu ikisinin birbirinden ayrılamayacağını[34] ifade ederek bunu şu şekilde formüle etmektedir: "Menkulün sıhhatı için akl-ı sarîha mutabakat zarûrdur. Menkul-ı sahih dâima ma'kûl-ı sarîha mutabık olur. Ma'kûl-ı sarîha mutabık olmayan nakil hiçbir zaman sahih olmaz."[35]

İdil-Ural bölgesindeki ceditçi hareketin akıl-vahiy ilişkisi konusundaki temel hareket noktaları, asırlardır kendi halkları arasında yaşanmakta olan dinî anlayışın dar kalıplarını ve yeni ortaya çıkan ilimlerle ilgili taassubu bertaraf etmektir. Çünkü onların kafasında İslam dünyasının bütününde yaşanan gerek ilmî, gerekse teknolojik gerilemenin ortadan kaldırılması gibi bir problem vardır. Bu problemi halletmek için en iyi çıkış noktası ise, onlara göre, mevcut 'din' ve 'ilim' anlayışını doğrudan Kur'an ve Sünnet'e ve hatta İslam'ın ilk asırlardaki yapısına, yani selef ulemasına dayanarak ıslah etmektir. Burada en dikkat çekici fikri Musa Carullah ortaya atmakta ve hem İslam geleneğinde hem de İdil-Ural bölgesinde ve hatta bazı ceditçilerde mevcut olan; dinî olanla dünyevi olan arasındaki ayırımı ortadan kaldırmaktadır. Carullah, bu ayrımı yapmakla da kalma-

[30] Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 13-16; R. Fahreddîn, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, vr. 129b-130b; Fahreddîn, *Asâr*, C. 2, 12. cüz, s. 321; C. 1, 3. cüz, s. 130.

[31] Şehâbeddin Mercânî, *Kitâbu Nâzûrati'l Hakk fî Farziyyeti'l 'İşâi ve in Lem Yegibi'ş Şafak*, Kazan 1287/1870, Hazane Mat., s. 119.

[32] Mercânî, *Mukaddime*, s. 301; *Hakku'l-Marife*, s. 54; K. Tercümânî, agm., *Mercânî mec.*, s. 267-268.

[33] Bkz. "İtikâd ve İbâdâttan Başka Bablarda da Bende Dinge Muhtaçtır, Akıllar Şeytan ve Vehm Adaştıruvundan Niçük Kutula?", *ed-Dîn ve'l-Edeb*, 1906, No. 2, s. 8-10; "Şakirdlernin Tilegen Derslerinden Biri Felsefe-i Diniyye", *ed-Dîn ve'l-Edeb*, 1906, No. 3, s. 71-74.

[34] M. Carullah, *Mülâhaza*, s. 9-10.

[35] Musa Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 9; "Kavâid-i Fıkhıyye", *Şûrâ*, 1911, No. 2, s. 43-45.

makta yeni bir metod da önermektedir. Ona göre, zaruriliği kesin olarak bilinen şeylere (kadınlara okuma yazma öğretmek, yabancı dilleri öğrenmek, herhangi bir ilmi öğrenmek... vs.) dinde yeri olduğunu ispat için ayrıca delil getirmeye çalışmak yanlıştır. Mesela, caizliği kesin ve açık olan şeylere âhâd haberlerle delil getirmek hatalıdır. İnsanları hayatın zaruretleri konusunda tereddüde, şüpheye düşürmeye vesile olacak şeylerden kaçınmalıdır. Çünkü, o şeyin gerekliliği daha açık bir şekilde daha kuvvetli nasslarda mevcuttur. Carullah, burada, dar kalıpları aşarak, zamanın şartları icabı ortaya çıkan hakiki ihtiyaçları (ıslahatları), dine tatbik etmek hülyasıyla hadislere ve fetva kitaplarına bakarak çözmeye çalışmak yerine, usûl-i şer'iyeye ve Kur'an'a (umumi maslahat, ferdin haklarının korunması... vb. açılardan) dönerek çözmeyi önermektedir.[36]

Türk Tatar ceditçilerinin felsefi kelami alanla ilgili üzerinde kısaca duracağımız son bir husus da tasavvufa bakış açısıdır. Ceditçiler genellikle Kursavî'den başlayarak ya doğrudan Nakşibendiliğe bağlanmışlar ya da bu konuda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Öncelikle kurumsallaşmış şeyh-mürid ilişkisine dayalı yapılanmaların her zaman hata yapabileceklerini göz önünde bulundurmak gerektiğinden yola çıkan ceditçiler, şeyh ve müridlerin birçok yanlışlıklar içinde bulunduklarını ifade etmekte ve tasavvufun sonradan bozulmuş yapısıyla 'asıl tasavvuf' ve 'gerçek rehbâniyet'in yargılanamayacağı üzerinde durmaktadırlar.[37] Onlar açısından tasavvuf; bir yönüyle şer'î bir ilim,[38] diğer bir yönüyle hakiki bir İslam felsefesi olup; terbiye, mücahede ve ahlaki özellikler kazanma... vb. gibi temel özellikleri sayesinde bir medrese görevini de üstlenmektedir.[39] Carullah, tasavvufun daha da farklı fonksiyonlarını dile getirerek, tarikat zaviyelerinin; bir 'şifahane', 'cemiyet-i hayriyye' ve dinî, siyasi 'kulüp' görevini yerine getirdiklerini söylemektedir.[40]

Ceditçilerin tasavvufla ilgili esas eleştirileri keşf konusunda düğümlenmektedir. Mercânî, mütekaddimin döneminde tasavvufun bir zühd ve riyazet yolu olduğu hâlde, müteahhirîn döneminde esas amacın keşf hâline gelmesini eleştirirken[41] gerek o, gerekse Carullah, keşfi inkâr etmemekte, tasavvufi terbiye sayesinde, akıl ve duyularla ulaşılamayacak bilgilere erişilebileceğine inanmaktadırlar.[42] Özellikle Carullah'ın keşfe büyük önem verdiği görülmektedir. Ca-

[36] Bu konuda fazla bilgi için bkz. M. Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 12-16.

[37] Bkz. Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 49-67; Abdülhamit Müslimî, "Mercânî", *Şûrâ* 1916, No. 4, s. 102-103; 1916, No. 5, s. 122-125

[38] Bkz. Mercânî, *Mukaddime*, s. 278; Habiburrahman Mesudov, "Tahsil-i İlimde Terbiyesizlik Yahud Rûhani Avru", *el-Asru'l-Cedîd*, 1906, No. 11, s. 551-556; Surûriddîn b. Miftâhüddîn, "Tasavvuf ve Hakikat Ehilleri", *Şûrâ* 1915, No. 21, s. 661; Abdülhamit Müslimî, "Mercânî", *Şûrâ* 1916, No. 4, s. 101-102; 1916, No. 5, s. 122-123.

[39] Carullah, *Mülâhaza*, s. 48; M. Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 52-58; H. Mesudov, agm., s. 554-556; Abdülhamit Müslimî, "Mercânî", *Şûrâ* 1916, No. 4, s. 103.

[40] Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 66-67.

[41] Mercânî, *Mukaddime*, s. 278-279; Ş. Şeref, agm., *Mercânî mec.*, s. 72-73.

[42] Mercânî, *Mukaddime*, s. 278-280; Şeher Şeref, agm., *Mercânî mec.*, s. 72-73; Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 52-58; H. Mesudov, agm., s. 551-556.

rullah, bu şekilde, sufilerin keşf yoluyla ulaştıkları bilgileri ayrı bir konumda değerlendirmekte ve keşf yoluyla ulaşılmış bilgileri inkâr etmenin mümkün olmadığını, ancak inanıp inanmama hususunda bir mecburiyetin de bulunmadığını ifade etmektedir.[43] Carullah'la benzer görüşleri paylaşan R. Fahreddîn ise, keşf yoluyla çeşitli bilgilere ulaşan sufilerin *Kur'an*'ı bu şekilde yorumlamalarına ve bu tarzda tefsirler yazmalarına karşı çıkmakta[44] ve onların ulaştıkları bilgileri toplum için çok faydalı bulmamaktadır. Bu fikirden hareketle R. Fahreddîn'in, keşfe, bir bilgi elde etme yolu olarak bakmadığını söylemek mümkündür. Ceditçilerin tasavvufla ilgili bu ve benzeri görüşlerinde Muhyiddîn İbn Arabî, İmam Rabbânî ve Gazâlî'nin önemli etkileri söz konusudur.

c.2. Fıkhi ve İctimai Konular

c.2.1. İctihad Kapısı Açık mı?

Kazan bölgesindeki ceditçi hareketin, fıkhi ve ictimai konulardaki temel vurgusu, öncelikle, yukarıda da bahsedildiği gibi, mezhepleri dışlamamakla birlikte, dini bir veya birkaç mezhebin görüşüyle sınırlandırmanın ve fıkhi meselelere bu şekilde çözüm getirmenin yanlışlığını ortaya koymak ve ictihad kapısının her zaman açık olduğunu ispat etmek üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ceditçiler, ictihad kapısını kapatmanın Allah'ın kudretini zaman ve mekânla sınırlamak anlamına geleceğini düşünmektedir.[45] Bu sebeple, zaruri durumlar dışında taklidin caiz olmadığını ve her Müslümana, gücüne göre, ictihadın farz olduğunu savunmaktadırlar.

İctihad kapısının hiçbir zaman kapanamayacağını, olaylar sınırsız ve sonsuz iken nassların sınırlı olduğunu belirten ceditçiler, ictihad kapısının kapandığının söylendiği tarihten sonra da birçok müctehidin yetiştiğini[46] ifade etmektedirler. Ayrıca, ictihad kapısının kapalı olduğu ve artık müctehidlerin yetişmediği şeklindeki genel bir kanaat ile, mütekaddiminin masum görülmesi ve kitaplarının aşılamaz kabul edilmesi gibi yanlışlıkların, Müslümanlara oldukça büyük zararlar verdiğini ve Müslümanlar arasında ilmin, maarifin gelişmesine engel olduğunu da iddia etmektedirler.[47] Ashabın ve ilk müctehidlerin, ictihad kapısının kendilerinden sonra kapanması doğrultusunda hiçbir sözleri olmadığı gibi, birbirleri arasındaki ictihadi ihtilaflarının yanında, aynı mezhep içinde birçok görüş ayrılığı olduğunun da altını çizen ceditçiler; Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasındaki ihtilafın, onunla İmam Şâfi'î arasındaki ihtilaftan daha fazla olduğunu öne sürmektedirler.[48]

Ceditçiler arasında ictihad ve taklide geniş yer veren Carullah, İslam'ın, akıl hürriyeti ve ictihad temeline dayandığını, ilk İslam asırlarının bunun en iyi ör-

[43] Carullah, *Rahmet-i İlâhiye*, s. 92-93.
[44] Fahreddîn, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 36.
[45] H. Utâkî, "Mercânî Hakkında Cevabım", *Şûrâ* 1911, No. 23, s. 714-716.
[46] Mercânî, *Nâzûrâtü'l-Hakk*, s. 15-16, 31-32.
[47] Mercânî, *Mukaddime*, s. 341-342.
[48] Abdullâh Bûbî, *Zaman-ı İctihad Münkarız mı Değil mi?*, s. 2-4, 8-9.

neği olduğunu savunmaktadır. Carullah, büyük müctehidlere uymanın, onları taklitle değil, onların sözlerine aykırı da olsa, onlar gibi ictihad etmekle olacağı düşüncesine sahiptir. Ona göre, "büyüklere iktida, kuvve-i fikriyyeyi muattal bırakıp cumûd hâlinde kalmak değil, mesâil-i ilmiyyede o büyükler gibi hareket edip, hakikati talep etmektir."[49]

Tatar ceditçiliğinin önemli isimlerinden meşhur müftü Rızâeddîn b. Fahreddîn de ictihad kapısının hicrî 4. asırdan sonra kapandığını ve dört mezhepten birine bağlanıp onları taklit etmenin gerekli olduğunu iddia edenlerin, bilerek veya bilmeyerek, Kur'an'a, hadislere ve dört mezhebin kendilerine iftirada bulunduklarını, çünkü ne Kur'an ve hadiste, ne de dört mezhebin hiçbirisinde bu tür fikirlerin olmadığını söylemektedir. R. Fahreddîn, söz konusu iddianın, hicrî 4. asırdan sonra "Kur'an ve hadisleri anlamak ve delil kılmak zamanı geçti" veya "delil olma yönleri kalmadı" anlamına geleceğini ifade etmekte ve bu tür iddiaların mesnetsiz olduğunu zikretmektedir.[50] Toplum hayatının çok çabuk değiştiğini, nasların sınırlı olayların ise sınırsız olduğunu belirten R. Fahreddîn, hukukun da buna ayak uydurmasının gerekli olduğundan bahsetmekte ve bunu çok iyi bilen ilk dönem âlimlerinin, ilk müctehidlerin; kendilerinden sonraki zamanlarda değil, kendi dönemlerinde bile, ulaştıkları ictihadların yeterli olacağını düşünmediklerini söylemektedir. Söz konusu meseleyi ahkâmın değişmesi açısından da ele alan R. Fahreddîn, İslam'ın esas kanunlarının daimi olmakla birlikte, onlara istinat edilen bazı kanunların vakitli ve hususi olmasının, yani zaman ve mekâna göre, yine ayet ve hadislere dayanmak şartıyla, değişmesinin mümkün olduğu görüşünü savunmaktadır. Ona göre, değişmeyen tek şey "zamanın değişmesi ile hükümler de değişir" fikridir ve ilk dönemlerde müctehidler bu açıdan üzerlerine düşen görevleri yaparak toplumun problemlerini halletmişlerdir. Ancak, onlardan sonra gelen Müslümanlar ilk dönem müctehidlerini örnek almadıkları için İslam hukukunun neshedilmiş bir kanunlar manzumesi durumunda kalmasına sebep olmuşlardır.[51] Burada R. Fahreddîn'in dikkat çekici görüşlerinden biri de; kavimlerin, coğrafyaların, iklimlerin ve bazı özel şartların, gerek aynı dönemde, gerekse sonraki dönemlerde, insanları farklı ictihadlar yapmaya mecbur kıldığını savunmasıdır. O, bu iddiayı, ictihad kapısının kapanamayacağının en temel delillerinden biri olarak öne sürmektedir.[52]

c.2.2. Maslahat Prensibi

Ceditçilerin ictihadla ilgili konularda öne çıkardığı en önemli hususlardan birisi usûlle ilgili olarak maslahat konusudur. Hukuk usûlünün temel esaslarından olan maslahat prensibi, en yoğun şekilde Musa Carullah ve Rızâeddîn b. Fahreddîn tarafından işlenmiştir. Carullah'ın bu konudaki temel kaynaklarından birisi ise

[49] Musa Carullah, *Kavâid-i Fıkhıyye*, s. 184-185.

[50] Fahreddîn, *Âsâr*, c. 1, 6. cüz, s. 308-309; Fahreddîn, "Menâsıb-ı Diniyye", *el-Asru'l-Cedîd*, 1906, No. 7, s. 372-379; Fahreddîn, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 72,90-91.

[51] Fahreddîn, *Dinî ve İctimâî Meseleler*, s. 70-73, 87.

[52] Bkz. Fahreddîn, agm., *el-Asru'l-Cedîd*, 1906, No. 7, s. 372-376; Fahreddîn, *age.*, s. 72-73.

Şâtıbî'nin *Muvâfaḳât*'ıdır. Carullah'ın ve diğer ceditçilerin maslahatı ön plana çıkarmasının sebebi ise; daha önceki usûlcülerin Şâri'in (kanun koyucunun) maksatlarına ve lafzi delaletlere riayet ettikleri hâlde, kamu menfaatine, yani maslahata yeterince riayet etmemiş olmalarıdır. Bunu şiddetle eleştiren[53] Carullah, ictimai faydayı hedef alan maslahatın, Şâri'in maksadıyla birlikte mütalaa edilmesinden yanadır.[54] Maslahatı mutlaka devreye sokmak konusunda ısrarlı olan Carullah, maslahat prensibinden hareketle devamlı değişen toplum hayatında ictihadın zaruriliğini de anlatmış olmaktadır. Onun maslahat konusuna verdiği önemi, İslam ahkâmına bakış açısında da görmek mümkündür. O, İslam ahkâmını ikiye ayırmaktadır. Birinci kısma, değişmez hükümleri (ahkâm-ı ibtidâiyye), ikinci kısma ise; zaman, iklim, sosyal şartlar... vb. hususlara bağlı olarak değişkenlik gösterebilecek hükümleri (ahkâm-ı vifâkiyye)[55] koymaktadır.

Maslahat konusunda Carullah'la benzer görüşleri savunan diğer ceditçilerden Abdullâh Bûbî, Rızâeddîn b. Fahreddîn ve Hüseyniye Medresesi hocalarından Zakir Ayohanov da ictimai maslahatın her şeyin üzerinde olduğuna[56] inanmaktadır. Hatta Fahreddîn, Hanefi fıkhındaki; "zaruret, teamül ve örf"ün, 'riayet-i maslahat'la aynı anlama geldiğini söylemektedir. İslam tarihi boyunca maslahatla ilgili uygulamaların, yaşayan hukuk içinde sık sık görüldüğüne de işaret eden R. Fahreddîn, buna dair çeşitli örnekler de vermektedir.[57] Ancak, Fahreddîn'in maslahatın dairesini biraz daha dar tutması Carullah tarafından eleştirilmektedir.[58] Çünkü Carullah, maslahatın daha geniş bir çerçevede ele alınmasını savunduğu gibi, maslahat prensibini, fıkıh usûlünün ve dolayısıyla ictihadın en temel unsurlarından biri, belki de en önemlisi olarak görmektedir.

Ceditçilerin maslahatı öne çıkarmakla ilgili bu düşünceleri, ictihadla doğrudan alâkalıdır; çünkü onların maslahatı öne çıkarmakla varmak istedikleri hedef, bilhassa muamelatla ilgili hususlarda, her asır müctehidlerinin kendi zamanlarının şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun, yaşayan bir hukuku tertip etmelerinin gerekliliğini ortaya koymaktır. Tabii ki bu durum kıyası, aklı kullanmayı, zaruret, örf ve maslahat gibi zamanla değişen şartları dikkate almayı zorunlu kılacaktır. Ceditçiler açısından bu tür kavramları kullanmak nasslara bir zarar vermemektedir; çünkü nassların içerdiği hükümlerin illetlerinin değişmesi o nassın taşıdığı hükmün dışında yeni bir hükmün, eski hüküm bâki kalmak şartıyla, ortaya çıkmasına engel değildir. Hukukun gelişmesi ve geçerliliğini koru-

[53] M. Carullah, *Halk Nazarına*, s. 3-4, 45.

[54] Carullah, *Halk Nazarına*, s. 3, 45; Carullah, *Kavâid-i Fıkhıyye*, s. 2-5; 111; Carullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 175-176; Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 35-40.

[55] Bkz. Carullah, *Şeriat Esasları*, M. A. Maksudov Mat., Petrograd 1917, s. 16-17.

[56] Abdullâh Bûbî, *Hakikat Yahut Doğruluk*, Kazan 1904, 1. cüz, s. 7-14; aynı eser, Kazan 1906, 6. cüz, s. 188-192; Fahreddîn, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 96-107; Zakir Ayohanov, "Fıkh-II", *Şûrâ* 1915, No. 1, s. 17-20; Z. Ayohanov, "Dinî ve İçtimâî Meseleler İsimli Kitabnı İntikad ve Takriz-III-IV", *Şûrâ* 1915, No. 6, s. 172.

[57] Bkz. Fahreddîn, *age.*, s. 72-73; 102-107; "Menâsıb-ı Diniyye", *el-Asru'l-Cedîd*, 1906, No. 7, s. 372-376.

[58] Bkz. Carullah, *Mülâhaza*, s. 25-28.

ması için bu şarttır. Bu fikirleri; başta R. Fahreddîn, M. Carullah ve Abdullâh Bûbî[59] olmak üzere ceditçilerin genelinde görmek mümkündür.

c.2.3. İctihadın Şartları

İctihad yapmanın zarureti konusunda hemen hemen görüş birliğinde olan ceditçiler ictihadın şartları konusunda iki gruba ayrılmışlardır. Mercânî'nin düşüncesinde ictihad veya şer'î delillerle amel etmek, sadece müctehid sıfatını haiz kişilerin inisiyatifinde değil, delil getirmekten âciz olanlar istisna, bütün Müslümanların elindedir. Ayrıca o, 'aklı kullanma' ve 'tercih etme'yi[60] de, ictihadın geniş anlamı içerisinde değerlendirmek suretiyle, bir nevi ictihad saymaktadır. Mercânî, böylece, ictihad yapmada aranan şartları biraz daha kolaylaştırmaktadır.

Delil getirmekten âciz olan veya anlayamayanların kendisinin en güvendiği bir âlimi taklit etmek zorunda olduğunu savunan Mercânî, ayet ve hadislerin umum ifade ettiklerini, bu yüzden de herkesin ayet ve hadislerle amel etmek zorunda olduklarını söylemektedir.[61] Görüldüğü gibi Mercânî, ictihadı belirli bir dönemle veya belirli kişilerle sınırlandırmamakta, müctehidlerin yaptığı ictihadların dışında delili anlayabilen veya delil getirebilen her Müslümana, gücü oranında, ictihad yapabilme yetkisini vermektedir.[62] Mercânî, bu ictihadlarda hata yapmaktan korkulmaması gerektiğini de öne sürerek, bunlarla ilgili basit ictihad örnekleri vermektedir. O, Yemen'e vali olarak gönderilen Mu'âz b. Cebel'in hata yapabileceği inancıyla ictihad ettiğini, kıble yönünü bilmeyen misafirin kıbleyi tayinini zannına göre yaptığını, bir kişinin abdestli olduğuna dair zannı varsa namazı kılabileceğini...[63] vb.lerini birkaç örnek olarak göstermektedir. Mercânî'nin bu görüşü Abdullâh Bûbî ve Rızâeddîn b. Fahreddîn tarafından da desteklenmiştir.[64] Carullah ise müctehid olmak için tespit edilen şartlar konusunda daha farklı bir görüşü savunmaktadır. Carullah'a göre müctehid olmak için sıralanan şartlar, esasında o kadar ağır değildir, yani ictihad kapısı bu şartlardan dolayı kapanmamıştır, bilakis ümitsizlik veya idealsizlik sebebiyle kapanmıştır.[65] Dolayısıyla Carullah, ictihad kapısının, bir bakıma, Kur'an ve Sünnet tarafından değil, fiilen kapandığını söylemekte ve ictihad yapmak için; Arapçanın, Kur'an ve Sünnet'in iyi bilinmesinin gerekli olduğu görüşlerini savunmaktadır.

[59] Bkz. Fahreddîn, *age.*, s. 106,107; Carullah, *Mülâhaza*, s. 27; Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 38; *Halk Nazarına*, s. 45; A. Bûbî, aynı yer; Z. Ayohanov, "Fıkh-II", *Şûrâ* 1915, No. 1, s. 17-20.

[60] Mercânî, *Nâzûrâtü'l-Hakk* s. 15-18. İctihad kelimesi İslam hukukunda Mercânî'nin kullandığı bu anlamlarda kullanıldığı gibi, "ferdî mukayeseyi kullanmak" olarak da tarif edilmiştir, bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 21; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 31.

[61] Mercânî, *age.*, s. 16-18, 31.

[62] Bkz. Mercânî, *age.*, s. 31. Söz konusu ictihad yetkisi, herhangi bir zamana veya döneme hasredilmeksizin, bizzat Kur'an ve Hz. Peygamber (sav.) tarafından bütün Müslümanlara verilmiştir.

[63] Mercânî, *age.*, s. 18-19.

[64] Fahreddîn, *Dinî ve İctimâî Meseleler*, s. 89, 96-107; Fahreddîn, *Mütâlaa*, s. 19; Abdullâh Bûbî, *Hakikat Yahut Doğruluk*, Kazan 1904, 1. cüz, s. 7-14; aynı eser, Kazan 1906, 6. cüz, s. 188-192.

[65] Carullah, *Mülâhaza*, s. 24.

c.2.4. Telfik Meselesi

Telfik meselesi, fıkhın önemli meselelerinden biridir. Telfik, ıstılahta, geniş anlamıyla, değişik mezheplerin görüşlerinden, hükümlerinden, gerek hüküm koymada gerekse amel etme yönünde, yararlanmayı ifade etmektedir. Mezhepten mezhebe intikal anlamını da ihtiva eden telfik, bu geniş anlamının dışında iki kısımda mütalaa edilmektedir. İlki, bir meselede daha önceki müctehidlerin söylemediği yeni bir görüş ortaya koymak veya yeni bir ictihadda bulunmak mânâsındaki telfiktir ki, buna ictihadda telfik veya mürekkeb telfik adı da verilmektedir. İkincisi ise, avamdan olanların veya ictihad yetkisine sahip olmayan diğer taklit ehlinin, karşılaştığı bir meselede, bağlı bulunduğu mezheple kayıtlanmayıp başka mezheplerin görüşleriyle amel etmesi veya birkaç mezhebin hükmünü birleştirmesidir. Buna taklitte telfik adı da verilmektedir. Telfikin nasıl gerçekleştiği, caiz olup olmaması gibi konular fıkhın ihtilaflı konularındandır. Telfiki herhangi bir şart ileri sürmeden kabul edenler olduğu gibi, bazı şartlarla kayıtlayanların olduğu da bilinmektedir. Telfiki kabul edenlerin üzerinde durdukları hususlardan birisi, mukallidin mezhebinin olamayacağı ifade edilerek, bir meselede başka mezheplerin müftülerinden fetva sorma ve uygulamanın caiz olduğu meselesidir.[66] Bunlar hakkında daha fazla detaya girmeden Tatar ceditçilerinin bu konudaki değerlendirmelerine geçmek daha uygun olacaktır.

Ceditçiler, bir mezhebe bağlı iken diğer bir mezhebin görüşüne tâbi olmayı caiz görmezler. Bu konuyu ilk olarak gündeme getiren isimlerden birisi olan Mercânî, çok muttaki ve güvenilir kabul edilse de, bir müctehid fakihin her zaman doğruyu bulduğunun iddia edilemeyeceğini düşünmektedir. Bu yüzden de ona göre telfike başvurmak kaçınılmazdır.[67] Resulullah (sav.) asrında, sahabe, tâbiûn ve büyük imamlar devrinde herkesin, dilediği fakihten fetva sorduğunu ve kendisini herhangi bir fakihle kayıtlama ihtiyacı duymadıklarını dile getiren Mercânî, esas örnek alınması gereken yolun bu olduğunu ve mukallidin kendisini bir mezheple kayıtlama gereğinin olmadığını vurgulamaktadır. Mercânî, bunu "mukallidin delili müctehidin sözüdür" ifadesiyle özetlemektedir. Mercânî, selefin nazarında da mukallidin bu şekilde tarif edildiğini ifade etmektedir. Meseleyi ulema arasındaki ihtilafın rahmeti doğuracağı açısından da ele alan Mercânî; Şafii fakihlerinden Abdulkerîm b. Muhammed er-Râfi'î'nin (ö. 623/1226) *el-Muḥarrar*'ından, Hanefi fakihlerinden İbn Emîri'l-Hâcc'ın (ö. 879/1474) İbn Humâm'ın *Taḥrîr*'ine yazdığı şerhten, İbn Humâm'ın (ö. 861/1457) *Fetḥu'l-ḳadîr*'inden ve Muhyiddîn İbn Arabî'nin *Futūḥāt*'ından aldığı kayıtları kendi görüşlerine

[66] Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risâle (Muhammed b. Abdülazim, el-Kavlü's-Sedid; Şah Veliyyullah, Ikdü'l-Cîd ve M. Ahmed Ferec Senhûrî, Mezheplerin Hükümleri Arasında Telfik),* Haz. Hayreddin Karaman, İstanbul 1982, s. 93-282.

[67] Bkz. Ş. Mercânî, *Nâzûratü'l-Hakk*, s. 32-35; R. Fahreddîn, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, NAUNTRAN, vr. 148a; Tahir İlyas, "Mercânî'nin Fıkıh Dairesindeki Hizmetleri", *Mercânî mec.*, s. 279-280; Abdurrahman b. İsmail b. Ömer, agm., *Mercânî mec.*, s. 494; Habibneccar İbn Molla Muhammed Kâfî'nin isimsiz makalesi, *Mercânî mec.*, s. 446-457.

destek olarak getirmektedir. Mercânî, tarih boyunca pek çok ulemanın mezhepten mezhebe intikal ettiğini, telfike başvurduğunu söylemekte ve bunlardan bazılarını sıralamaktadır.[68] Mercânî'den sonra da telfik konusunun diğer ceditçilerin ortak gündemini oluşturduğu bilinmektedir. Nitekim, Mercânî ile aynı çizgiyi paylaşan Musa Carullah da, telfikin caiz olduğunu söyleyen ve bunu, yazdığı eserlerinde bizzat uygulayan ceditçilerdendir.

Musa Carullah, Abdürreşid İbrahim'in çıkardığı *Ülfet* gazetesinin 16 Mart 1906 tarihli nüshasında kendisinin Hanefi olmasının diğer mezheplerin hak sözleriyle amel etmesine mani olmadığını ifade etmektedir.[69] Carullah, Mercânî'nin de işaret ettiği aynı noktaya dikkat çekmekte ve bir müctehidin her zaman doğruyu bulduğu iddiasının yanlışlığı üzerinde durmaktadır. Carullah, ayrıca, telfiki, sadece dört mezhep için değil onların dışındakiler için de kabul etmektedir. Carullah, daha sonraları kaleme aldığı *Uzun Günlerde Rûze* adlı eserinde de telfik üzerinde durmakta ve bizzat bunu uygulamaktadır. Carullah; bu eserinde, bir insanın tek mezheple kayıtlanma durumunda bırakılarak, başka mezheplerin ruhsatlarından faydalanmasının, dinle oynama veya dini eğlenceye almak olarak değerlendirilmesini İslam dünyasının başına gelmiş en büyük felaketlerden kabul etmektedir. Carullah da, tıpkı Mercânî gibi, Muhyiddîn İbn Arabî'nin *Futūḥāt-ı Mekkiyye*'sine sık sık atıflarda bulunmakta, mezhepler veya müctehidler arasındaki ihtilafın bir rahmet ve İslam hukukunun genişliği olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı konu Fahreddîn'in de önemle üzerinde durduğu meselelerdendir. Fahreddîn, dört mezhepten herhangi birini kendisine ilzam etmiş bir kişinin, sadece bu mezheple kendisini sınırlandırmayıp, ikinci bir mezhebin görüşünü taklit etmesinin, yani mezhepten mezhebe intikalinin caiz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca *Mecelle*'den de bahseden Fahreddîn, okullarda ders kitabı olması gerektiğini öne sürdüğü *Mecelle*'nin, buna rağmen, diğer mezheplerin görüşlerinden faydalanmadığı için, eksik olduğunu belirtmekte, hiçbir mezheple kayıtlanmaksızın bir fıkıh kitabı (bilhassa nikâh, talak, miras, vasiyet... vb. konularda) yazılmasını teklif etmektedir.[70]

Rızâeddîn b. Fahreddîn'in bu isteğinin, birkaç yıl sonra, Carullah'ın *Kavâ'id-i fıḳhıyye*'sini yazmasına vesile olduğu görülmektedir. Bu kitapta yer alan 201 maddeden 100 maddesi *Mecelle*'den alınmıştır. Ancak, bir giriş mahiyetinde yazılan bu eserin, belki, yazarın kendisinin de ifade ettiği gibi, biraz acele ile kaleme alındığından,[71] belki de bir komisyon tarafından hazırlanma-

[68] Ş. Mercânî, *Nâzûratü'l-Hakk*, s. 35-39.

[69] Musa Bigiyef, "Zekât Masârifi-Mektep Medreseler Nafakası", *Ülfet*, 16 Mart 1906, No. 15, s. 7.

[70] R. Fahreddîn, *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları ve Anlar Hakkında İntikâd*, s. 28-44. R. Fahreddîn, "Menâsıb-ı Diniyye", *el-Asru'l-Cedîd*, 1906, No. 9, s. 455-457. Fahreddîn, aynı yerde, et-*Takrir*'den dipnotuna aldığı Arapça alıntıda; *Taḥrîr* şarihinin, Hanefi mezhebinin bile, tek başına, üç imamın telfikinden ibaret olduğunu belirttiğini yazmaktadır (bkz. s. 456).

[71] Bkz. Carullah, *Kavâid-i Fıkhıyye*, s. 1-232; Carullah, "Kavâid-i Fıkhıyye", *Şûrâ* 1911, No. 2, s. 43-45.

dığından bölge Müslümanlarının hayatında çok fazla etkili olmamıştır. Zira, 1917 yılında ceditçilerin, böyle bir mecmuanın hazırlanması için yeniden çaba göstermelerinin arkasında da, kanaatimizce, bu düşünce vardır. 15-22 Haziran 1917'de *Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye* isimli bir mecmua hazırlanması ve mektep, medrese meselelerinin düzenlenmesi yönünde müftü Âlimcan Barûdi başkanlığında Ufa'daki müftülükte danışma meclisi oluşturulmuş ve *Mecelle*'nin nasıl yazılacağı hususunda bazı kararlar alınmıştır. Alınan bu kararlar bir rapor hâlinde 18-27 Temmuz 1917'de Kazan'da yapılan Rusya Uleması Umûmî Nedvesi'ne[72] sunulmuş ve orada da ufak bazı ilavelerle kabul edilmiştir. *Mecelle*'nin telif heyetine; Müftü Âlimcan Barûdi, Rızâeddîn b. Fahreddîn (kadı), Musa Carullah, Hasan Ata Abeşî (kadı), M. Necip Tünterî, Ziyâeddîn Kemâlî, Salihcan Ormanov (kadı), Huccetülhâkim Mahmudov, Muhammed Sâbir el-Hasenî ve Muhammed Murad Mekkî (Murad Remzi) gibi çoğunluğu ceditçilerden oluşan isimler seçilmiştir. Ancak ilginçtir kadîmcilere yakınlığıyla bilinen Muhammed Sâbir el-Hasenî ise kadîmcilerin en önemli isimlerinden Muhammed Murad Mekkî (Murad Remzi) de komisyonda yer almıştır. Hazırlanacak *Mecelle*'nin yazılmasıyla ilgili kurallara bakıldığında, öncelikli olarak örf ve âdetlerin birliği göz önünde bulundurularak, Ufa Mahkeme-i Şer'iyyesi'nin sorumluluk alanında bulunan bölgelerde geçerli olma kaydı düşülmüştür. Hemen ardından da, Hanefi mezhebi mehaz alınmakla birlikte, Kitap ve Sünnet'in esas alınacağı, gereken yerlerde de diğer mezheplerin kitaplarının dikkate alınacağı belirtilerek telfike kapı açılmıştır. Ayrıca mezhepte bulunmayan veya bulunup da mevcut şartlara uymayan konularda da ya diğer mezheplere ya da doğrudan ana kaynaklara (usûl-i şer'e) müracaat edileceği belirtilmiştir.[73]

Son zamanlarda ceditçilerden Abdurrahman Ömerî'ye ait böyle bir *Ahkâm-ı Şer'iyye* mecmuası tarafımızdan tespit edilmişse de, henüz bu yazma eser Tataristan Devlet Arşivleri'ne yeni dahil olduğundan elimize bir kopyası verilmemiştir.

c.2.5. Hutbenin Türkçeleştirilmesi

Hutbelerin, 20. asır başlarına kadar Arapça okunageldiği bilinmektedir. Hutbelerin Türkçe okunmasıyla ilgili 20. asır başlarına kadar herhangi bir fikir ve uygulamaya rastlanmamaktadır. Her ne kadar, zaman zaman, Arapça okunduğu için halkın hutbeleri dinlemeyip uyuduğuna, hutbelerin bir seremoni şeklinde teganni (musiki tarzında) ile okunduğuna dair bazı nadir kayıtlara rastlansa da, bu kayıtlarda açık bir şekilde Türkçe okunmasına dair bir ifade veya teklif 1908 yılına ge-

[72] Bkz. *Rusya Müslümanlarının İkinci Umûmi İsyezdine Mahkeme-i Şer'iyye Tarafından Daklad*, Ufa 1917, s. 24-26; *Ulemâ İttifakı Birinci Nedvesi*, Biraderan-ı Kerimovlar Mat., Kazan 1917, s. 1-5; ayrıca bkz. Seyfettin Erşahin, "Rusya Türklerinin Mecelle Hazırlama Girişimleri", *Ahmet Cevdet Paşa* (Sempozyum Bildirileri), Ankara 1997, s. 361-369.

[73] *Ulemâ İttifakı Birinci Nedvesi*, s. 40-43; *Rusya Müslümanlarının İkinci Umûmi İsyezdine Mahkeme-i Şer'iyye Tarafından Daklad*, s. 24-26; ayrıca bkz. S. Erşahin, agm., s. 361-369.

linceye kadar görülmemektedir.[74] Türkçe hutbe meselesi, İdil-Ural bölgesindeki ceditçilerce, detaylı bir şekilde, daha önce başlamış ve uygulamaya konulmuştur.

Hutbenin Türkçeleştirilmesi veya Tatarcalaştırılmasıyla ilgili Kazan bölgesinde bulabildiğimiz ilk görüşler, ceditçilerden Abdullâh Bûbî tarafından ortaya atılmıştır. Bûbî, 1902 yılında Kazan'da basılan *Terakki-i Fünûn ve Maârif Dinsizliği Mûcip mi?* adlı risalesinde bayram ve özellikle de Cuma hutbelerini Tatarca okumanın farz olduğunu söylemektedir. Abdullâh Bûbî, hutbede, seremonik bir tarzda, ezberlenmiş Arapça bir dua okumanın halka hiçbir faydası olmayacağına da işaret ederek, hamdele ve salvelenin (övgü ve dua kısmının) Arapça okunabileceğini, ancak kalan kısmın Tatarca olması gerektiğinin altını çizmektedir.[75] Tatarca hutbe konusunda Bûbî tarafından başlatılan bu tartışmalar neticesinde İdil-Ural bölgesinde bu konuda, yavaş yavaş bir genel kabulün olduğu görülmektedir. Buna matbuatta basılan hutbe örneklerinde de şahit olmak mümkündür.[76] Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk Tatarca hutbe okuyan şahıslardan birisi Âlimcan Barûdi, diğeri Abdullâh Bûbî, bir diğeri de Buvalı Nurali Hazret ismindeki ceditçilerdir. Bunlardan sadece Abdullâh Bûbî'nin hutbesinin tarihi kesin bilinmektedir. Abdullâh Bûbî, söz konusu Cuma hutbesini, Vyatka bölgesinde kendi köyü olan Bûbî'de, kendi verdiği tam tarihle, 21 Mart 1906'da okumuştur. Onun okuduğu hutbenin şekli bilinmemekle birlikte, mevzusunun Tatarca hutbe okumanın İslam'ın bir emri olduğu konusuna tahsis edildiği zikredilmektedir. Hatta o, bunu Rusya'da birinci Tatarca (Türkçe) hutbe olarak değerlendirerek, bunun bir inkılap olduğunu iddia etmektedir.[77]

Abdullâh Bûbî, hutbe tartışmalarının yoğunlaştığı bu dönemlerde konuyla ilgili olarak bir de küçük risale kaleme almıştır. 1908'de yazdığı ve aynı yıl Kazan'da bastırdığı *Tatarca Hutbe Uku Dürüst mü?* adlı 35 sayfalık küçük risalesinde Abdullâh Bûbî, Cuma hutbesinde Tatarca vaaz ve nasihatte bulunmanın gerek İslam hukuku açısından, gerekse akli bakımdan caiz ve gerekli bir şey olduğunun üzerinde durmakta ve bu görüşüne klasik kaynaklardan deliller getirmektedir.[78]

Bûbî'nin bu temellendirme de, üzerinde durduğu nokta, anlamayı sağlayacak olan dil meselesidir. Çünkü dil; *Kur'an*'ın tercüme edilmesi başta olmak

[74] Türkçe hutbe meselesi 1908'lerden itibaren Osmanlı içerisinde *Sırât-ı Müstakim*, *Sebilürreşad*, *Beyânü'l-Hak*, *İslâm Dünyası*, *İslâm Mecmuası* ve *Cerîde-i Sûfiye* gibi dergilerde tartışılmıştır. Bu konuda günümüzde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Nesimi Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dinî Hayat Üzerine Bazı Gözlemler", *Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, c. XXXVII, s. 105-129; Recai Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Dinî Araştırmalar*, 1 (Eylül-Aralık 1998), sayı: 2, s. 5-51; Dücane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet-1*, İstanbul 1999, s. 31-40.

[75] Abdullâh Bûbî, *Terakki-i Fünûn ve Maârif Dinsizliği Mûcip mi?*, Kazan 1902, s. 32-33.

[76] Âlimcan Barûdi, "Iyd Hutbesinde Türkîce Söylenmiş Vaaz", *ed-Dîn ve'l-Edeb*, 1906, No. 4, s. 110; "Bazı Esfârımda Okugan Cuma Hutbem Nüshası", *ed-Dîn ve'l-Edeb*, 1906, No. 9, s. 276-277; Niyaz Muhammed Süleymanov, *Türkî Hutbeler-Birinci Yıl*, Millet Mat; Kazan 1911[2]; Bedreddîn Mahmut Alparavî, *Hutbelik Numûnesi*, Orenburg 1907.

[77] Abdullâh Bûbî, *Bûbi Medresesi Tarihi*, yazma, vr. 32a-b.

[78] Bu delillendirmeyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. İbrahim Maraş, *age.*, s. 234-240.

üzere, yapılan duaların, vaaz, nasihat ve hutbelerin, ayet ve hadislerin anlaşılmasında anahtar rolü üstlenmektedir. Nitekim o, dil meselesinde, "Bu ümmetin uleması, İsrailoğullarının enbiyası gibidir," hadisini ve "Biz her elçiyi, mutlaka kendi halkının diliyle gönderdik..." (14. İbrâhîm, 4) ayetini zikrederek her ümmete kendi diliyle söyleşen peygamberler gönderildiğinin bahsedildiğine işaret ederek, her bölgede her milletten âlimlerin de İslam'ın evrensel değerlerini kendi bölgelerinde, kendi dilleriyle tebliğ etmelerinin, açıklamalarının ve yorumlamalarının hem Kur'an'ın hem de Peygamberimizin (sav.) emri olduğunu[79] ifade etmektedir. Abdullâh Bûbî'nin, ibadetlerin psikolojik yönünden hareketle, ana diliyle, bilinçli bir şekilde yapılması konusundaki temellendirmesinin daha basit şekline diğer ceditçilerde de rastlamaktayız. Onlar, Bûbî gibi detaylı olmasa da, hutbeden kastın insanlara öğüt ve tavsiyede bulunmak olduğu, bunun da kendi anadillerinde, anlaşılabilecek tarzda yapılması gerektiğini vurgulamaktadırlar.[80] Abdullâh Bûbî, Tatarca hutbe meselesinin, akli izahının dışında, fıkhi dayanaklarını da araştırmaktadır.

d. Sonuç

Kazan bölgesindeki ceditçilik hareketinin yukarıda zikredilen görüşleri elbette onların görüşlerinin bütününü ihtiva etmemektedir. Burada zikredilen hususların dışında başta Kur'an tercümesi olmak üzere, ilahi rahmetin umumiliği, nesih meselesi, kadınların hukuki ve sosyal durumları vb. ile ilgili pek çok konuda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Şu âna kadar bilinen ilk kadın müftünün de seçilmesinde ve görev yapmasında da ön ayak olan ceditçiler, burada zikredilen veya zikredilmeyen görüşleriyle bugüne kadar tazeliğini koruyan görüşler ortaya koymuşlardır. Görüşlerinde hiçbir zaman İslam geleneğinden kopmamışlar; ama bunu yaparken geleneği de kutsallaştırmamışlardır.

Savundukları düşüncelerin hepsi ilk kez onlar tarafından ortaya atılmadığı kesindir, bunu kendileri de söylemektedir. Ancak, getirmeye çalıştıkları bütünlükçü ve açılımcı ve daha da önemlisi kuşatıcı bakış açısı, onların ceditçi olarak nitelenmelerine yeterlidir. Kaldı ki; hutbenin Türkçeleştirilmesi ve bunun uygulamaya geçirilişi, mezhepler arasında telfik gibi, o gün, hatta kısmen bugün de, oldukça tepki gösterilebilecek bir düşüncenin topluma mal edilecek tarzda savunulması Tatar ceditçileri sayesinde gerçekleşmiştir. Tatar ceditçilerinin en önemli hedefi; dinin, Allah için değil insanlar için olduğunu Müslümanların zihnine yerleştirmek ve onları içine düştükleri bunalımdan, ikilemden çıkarmak olmuştur.

[79] A. Bûbî'nin burada sözünü ettiği ayet, 14. İbrâhîm suresinin 4. ayetidir, A. Bûbî, *age.*, s. 16-18.

[80] Bkz. Ş. H. (Şakircan Hamîdî), adı geçen makaleler, *Beyânü'l-Hak*, No. 131, 151, 161; Rızâeddîn b. Fahreddîn, "İslâm Dini ve Ana Tili", *Şûrâ* 1917, No. 3; aynı makale için bkz. *Vakıt*, No. 2175, 10 Şubat 1917; Muhammed Hanefi Muzaffer, "İslâm Dini ve Ana Tili-V", *Şûrâ* 1917, No. 9, s. 198-199.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 179-196

Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu
Bir Yeniden Yapılanma Projesi

AHMET KELEŞ
DOÇ.DR., DİCLE Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu makale, Câbirî'nin, Çağdaş Arap-İslam Aklı'nın yeniden yapılanması projesiyle ilgilidir. Câbirî bu projesini, geleneksel Arap-İslam aklı'nın eleştirisi üzerine kurmaktadır. O, geleneksel Arap-İslam Aklı'nı eleştirirken, bu arada, kendi projesinin ilkelerini de çıkarmaktadır. Ona göre İslam geleneğinin üç epistemolojisi vardır. Bunlar; Beyanî Epistemoloji, İrfanî Epistemoloji ve Burhanî Epistemolojidir. Câbirî bunların hepsini de eleştirir ve buradan kendi projesinin ana ilkelerini belirlemeye çalışır. Sonuç olarak, Câbirî'nin yeni bir yapılanma projesine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

anahtar kelimeler
Câbirî, Çağdaşlık, Arap Aklı, Epistemoloji, Proje, Beyan, İrfan, Burhan.

"*Ölülerin dirilere hükmettiğini*" söyleyen Yunanlı filozofun, bu sözü, bizim için söylemiş olduğunu açıklamaya ihtiyaç var mı?"[1]
"Artık, ölüleri gömelim mi? Artık, zamanın akışını değiştirelim mi?"[2]
Muhammed Âbid el-Câbirî

Giriş

Bugün içinde bulunduğumuz dünya, 'çağdaş' bir dünyadır. Çünkü bu dünyaya egemen olan ve onu kuran güçler, bu şekilde tanımlamaktadır. Çağdaş dünya kendisini, insanoğlunun gelişim sürecinin en olgun dönemi olarak görmektedir.

[1] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 172.
[2] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Câbirî, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 707.

Bu yüzden medeniyetini evrenselleştirmek istiyor. 19. yüzyılda başlayan istila ve sömürü hareketlerinin arkasında bu inanç ve azim vardır. Çağdaş dünya, Batı medeniyetidir. Batı medeniyeti kendisini, hem kendi tarihsel geçmişine (ortaçağ Hıristiyanlığına) hem de diğer kültürlere alternatif olarak sunmaktadır. Bu öyle bir alternatif olma hâlidir ki, kendisine alternatif olma hakkını hiçbir 'öteki'ye tanımamaktır. Bu yüzden de âleme nizamat verme ve her kültür ve coğrafyaya şu ya da bu gerekçeyle müdahale etme hakkını kendisine bir 'hakkı tabii' veya 'hakkı mükteseb' olarak görmektedir. Kısaca böyle bir çağdaş dünyanın egemenliği altında Müslümanlar ve onların yaşadığı coğrafya ve kültürler, bu meydan okuyuştan öncelikli olarak nasiplerini almışlardır. Bu durumun, Batı medeniyetinin oluşumundan önceki egemen medeniyetin İslam medeniyeti olmasından kaynaklandığı açıktır. Ayrıca Batı, kendisine yeni bir alternatif medeniyet gelişebilecekse, bunun en önde gelen adayının İslam kültürü olduğunun da bilincindedir.[3]

İşte İslam dünyası, bir taraftan kurmuş olduğu uzun ömürlü bir medeniyetin yıkılıp enkazının hâlâ kaldırılamamış olması psikolojisi, diğer taraftan da kendisine yeni bir varlık alanı ve var olma sahası bulabilme çabası içindedir. Arkasında duran muhteşem birikim ve kültür, istemese de onu yeni bir medeniyeti inşâ etmeye zorlamaktadır. İslam dünyası, kendi tarihî dinamiklerinin ve içinde bulunduğu koşulların tazyiki altında, sürekli bir arayış ve yeniden kalkınma ve yapılanma projesinin peşindedir. Bu projenin üretilmesi girişimine, daha Osmanlı Devleti ayakta iken başlanmış ve Müslüman âlimler tüm çaba ve gayretlerini sarf ederek, birtakım kalkınma model(ler)i önerilerinde bulunmuşlardır.[4] Ancak, bu önerilerin hiçbiri, Müslüman dünyanın derdine derman olamamıştır. II. Mahmud'un ıslahatları, II. Abdulhamit zamanında yapılan yenilikler ve nihayet Tanzimat Fermanları istenilen neticeleri Osmanlı Devleti'ne ve onun çatısı altındaki Müslüman dünyaya sağlamamıştır. Batı'nın sözünü ettiğimiz 'çağdaş' medeniyetle zuhurundan beri yapılan gayretler, birtakım mesafelerin alınmasına yarasa bile, bunun istenen neticeler olduğu söylenemez. Bir de bu gelişmelerin ne kadar 'İslami' olduğu tartışmasını buna eklersek, durum hiç de gönül ferahlatıcı görünmemektedir.

Şimdilerde Türkiye, Avrupa Birliği'ne tam üyelik başvurusunda müzakere tarihi aldı ve kendisinden istenen koşullara uymak için gerekli yenilenmeler ve yapılanmalar içindedir. Arap Müslüman dünyada da, az da olsa modernleşme-çağdaşlaşma çabalarını görmekteyiz. Her ne kadar bu gelişmelerin ivmesi biz-

[3] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Roger Garudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul 2000; Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, İz Yayınları, İstanbul 1995, s. 31-56. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s. 9. Ayrıca bkz. Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Kitapları, İstanbul 2005, s. 90-124.

[4] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, çev. Fahri Unan, İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s. 11-23, 25-36. Ayrıca bkz. Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, Araştırma Yayınları, İstanbul, 1991, s. 43. Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme Makaleler*, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 72.

dekine göre çok düşük olsa da...[5] İşte bu makalemizde ortaya koymak istediğimiz şey, Arap İslam dünyasında ortaya çıkan; 'Yeniden Yapılanma' projesinin sahibi olan Muhammed Âbid el-Câbirî'nin bu konudaki görüşlerini ele almaktır. Kuşkusuz Câbirî, bir proje ürettiğinin ve bu projenin İslam dünyası için bir kalkınma umudunu taşıdığının farkındadır. Hatta böyle bir iddiaya sahiptir. Bu nedenle onun eserleri ve projesi, birçok açıdan incelenmeye ve araştırmaya değerdir. Bu kısa makalemizde söz konusu projenin fikrî zeminini ve bir proje olarak neleri önerdiğini ele alacağız.

Konuya geçmeden önce, Câbirî'nin söz konusu projesini; *Arap-İslam Aklı'nın Oluşumu*,[6] *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*,[7] *Arap-İslam Siyasal Aklı*,[8] *Felsefi Mirasımız ve Biz*,[9] *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*[10] adlı eserlerindeki inceleme, araştırma ve tahlillerinden hareketle oluşturmaktadır. Onun bütün külliyatını incelemeden, ortaya koymak istediği projesini doğru anlayabilmek imkânsızdır.

A. Câbirî'nin Projesinin Metodolojik Çerçevesi

Câbirî projesini iki kısımdan oluşturur. Birincisi, projesinin mantığını ortaya koyduğu 'tarihsel Arap aklı'nı eleştirmek, diğeri de kendisinin önerdiği 'çağdaş Arap aklı'nın ilklerini tespit etmektir. Bu nedenle, Câbirî'nin 'çağdaş Arap aklı'nın oluşumuyla ilgili görüşlerini açıklayabilmek için, onun tabiriyle "geleneksel Arap aklının analizini yapmak ve onu eleştirmek" zorunludur. Çünkü yeni bir proje, büyük ölçüde eskinin eleştirisi üzerine kurulabilir.

Geleneksel Arap aklı ve onun eleştirisi bağlamında üç eser telif etmiştir. Bunlardan birincisi, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, ikincisi, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, üçüncüsü de *Arap-İslam Siyasal Aklı*'dır. Câbirî'nin telifinde üçüncü sırada yer alan *Arap-İslam Siyasal Aklı* adlı eserinin öncelikle okunması uygundur. Zira müellifin tezi, büyük ölçüde İslam tarihindeki siyasi gelişmelere dayandığı için, hâdiseleri nasıl değerlendirip bir sonuca gittiğini görmek uygun olur. Bu açıdan biz de, eserin genel muhtevasına kısaca değinmek istiyoruz.

Eser, Hz. Peygamber'in (sav.) davetiyle başlayan İslam dininin, sonuçta bir devlete ulaştığını, bu devletin râşit halifeler eliyle daha da genişleyip bir kabile devleti olmaktan çıkarak, tam anlamıyla bir devlet hâline geldiğini anlatır. Bu arada, ilk halifeler döneminde çıkan ihtilafların, özellikle de Hz. Osman'ın, Hz. Ali'nin ve oğullarının öldürülmesinden sonra girilen sürecin, hızlı bir geriye dönüşü başlattığını ifade eder. Mu'âviye'nin hilafeti saltanata dönüştürmesiyle, İslam devleti ve siyaseti yeniden kabileciliğe ve kabile taassubuna döner. Câbi-

[5] Bugünlerde Suudi Arabistan'da demokrasiye geçiş için yapılan seçimler, her ne kadar çok ilkel, (dünya standartları açısından) olsa da sözünü ettiğimiz gelişmeleri göstermektedir.

[6] Câbirî, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2000².

[7] Câbirî, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999.

[8] Câbirî, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 2001².

[9] Câbirî, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000.

[10] Câbirî, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, kitâbiyât, Ankara 2001.

rî'ye göre bu dönüş o kadar ileridir ki, cahiliye döneminde bile bu kadar kabile taassubu söz konusu değildir. Câbirî uzunca ele aldığı İslam siyasal yapısına üç kavramın hâkim olduğunu söyler. Bunlar: *akide*, *kabile* ve *ganimet*tir.[11]

Câbirî bu eseriyle, İslam tarihinin ilk iki yüzyılı içindeki gelişmelerin, zorunlu olarak bir yeniden yapılanmayı gerekli kıldığını göstermek istemektedir. Bu tarihin, hicrî ikinci yüzyıl ile 3. yüzyılın ortalarına kadarki dönem ise, Câbirî'nin eleştirdiği 'Arap-İslam aklı'nın oluşturulduğu süreçtir. O, bu sürece 'tedvin asrı' der.[12] Bu asır, aşağıda ele alacağımız tüm epistemolojik oluşumların ortaya çıktığı, arkasında siyasi bir destek ve projenin bulunduğu, bilinçli bir yeniden yapılanma hareketidir.

Câbirî'nin tezini doğru anlayabilmek için, onun 'tedvin asrı' kavramıyla neyi kastettiğini öncelikle anlamak gereklidir. Bu nedenle biz de bu kavram üzerinde durmak istiyoruz.

1. Tedvin Asrının Anlamı

Yukarıda kısaca belirttiğimiz gibi, tedvin asrına gelindiğinde, devlet siyaseten tıkanmıştı. Bu tıkanıklığın giderilmesi ve saltanatın (hilafetin) devamının sağlıklı bir şekilde sağlanması gerekiyordu. İşte yeniden yapılanma, bu tıkanıklığın giderilmesi için başvurulan bir çabadır. Peki, siyaset neden tıkanmıştır ve bu tıkanmanın arkasındaki saikler nelerdir? Aşağıda ele alacağımız hususların daha açık anlaşılabilmesi için, bu noktanın tavzih edilmesinde fayda vardır.

Hz. Ali daha hayatta iken, onun Mu'âviye ile yaptığı 'hakem/tahkim' görüşmelerini müteakip ondan ayrılan ve ilk muhalefet hareketini başlatan topluluk, Haricilerdi.[13] Mu'âviye'nin hilafeti ele geçirmesi ve daha sonra da çocuklarına devretmesiyle başlayan bu süreç, hilafet hakkının tâ baştan beri Ehl-i Beyt'in hakkı olduğunu söyleyen Şianın doğmasına neden olmuştur. Bu oluşumlardan özellikle Şia, iktidara karşı hem siyasi muhalefetini sürdürecek, hem de bu muhalefetini epistemolojik bir mahiyette dinî bir söylem olarak ortaya koyacaktır. Bu yüzden iktidar, sıradan bir siyasi muhalefetle değil, ciddi bir epistemolojik muhalefetle karşı karşıyadır. İktidarın karşılaşmış olduğu bu ciddi muhalefet, tıkanmanın asıl nedenidir.[14] Bunu gidermek için ise, sadece siyasi yaptırımlar yeterli olmamıştır. Akıtılan onca Müslüman kanı bu tıkanmayı gidememiştir. O hâlde bunun başka bir yolu bulunmalıydı. Bulunmuştur; bu yol da karşı bir epistemolojiyle muka-

[11] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 2001².

[12] Tedvin asrının başlangıç tarihi için bkz. Câbirî, *Arap Aklı'nın Oluşumu*, s. 65. Müellif burada; bu faaliyetin Abbasi halifesi Mansûr döneminde başladığını (H. 136-150) ifade etmektedir.

[13] İslam tarihinde ilk defa ortaya çıkan muhalefet fırkası Haricilerin, diğer Müslümanları tekfir ettikleri, büyük günah işleyenler hakkında küfür hükmünü verdikleri bilinmektedir. Erken dönemde zuhur eden fırkalarla ilgili geniş bilgi için bkz. Bagdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-İsfirâ'inî, *el-Farḳ beyne'l-firāḳ*, Beyrut 1990, s. 12-29. Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm, *el-Milelu ve'n-niḥal*, Beyrut 1975, I. 5-17. Ayrıca bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayınları, İstanbul 1992, s. 11-31.

[14] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 57-63.

belede bulunmaktır.[15] İşte tedvin asrı, Şianın 'irfânî' epistemolojisine karşı yeni bir epistemoloji geliştirme çabasının ve yeniden yapılanmanın adıdır. Bu çaba nasıl bir epistemoloji doğurdu. Şimdi bu hususun üzerinde duralım.

2. Beyânî Epistemoloji

Siyasi iktidarın, irfânî epistemolojiye karşı geliştirdiği epistemoloji, 'beyân'dır. Bu epistemolojinin muhtevasına geçmeden önce, 'epistemoloji' ve onu oluşturan 'problematiğe' kısaca değinmemizde yarar vardır.

> 'Bilgi (*épistémè*) sistemi' kavramını şu ifadeyle kabaca ve soyut olarak tanımlamamız mümkündür: *Bilgi sistemi, herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye, bilinçdışı yapısını kazandıran kavram, ilke ve uygulamaların toplamıdır.* Bu tanımı daha da kısaltılmış olarak şöyle yapabiliriz: *Bilgi sistemi, herhangi bir kültürün bilinçdışı yapısıdır.*[16]

Câbirî, epistemolojinin kültürel bilinçdışı özelliği üzerinde genişçe durur ve bu noktada tedvin asrında yapılan bilimsel faaliyetlerin, cahiliye dönemini de kapsayacak şekilde ele alındığından bahseder.[17] Câbirî'nin epistemoloji kavramıyla ilgili olarak ele aldığı diğer önemli bir kavram da 'problematik birliği'dir. Ona göre, herhangi bir asırda, bir problem bütünlüğü ve birliği yoksa, bir epistemolojiden ve onun oluşumundan söz edilemez.

İşte Câbirînin önem verdiği 'problematik', Arap aklının ilk tarihsel yeniden yapılanmasını gerekli kılan işkâliyettir. Biz buna yukarıda tıkanma olarak işaret etmiştik. Tedvin asrındaki tıkanmayı aşabilmek için geliştirilecek olan epistemolojinin adına Câbirî 'beyânî' epistemoloji der. Arap-İslam aklının oluşmasında en büyük paya sahip olan bu epistemolojinin ana kavramları ve bu kavramlara bağlı olarak ortaya çıkan sorunlardan bahsetmeye geçebiliriz.

2.a. Beyân ve Nass/Asıl Problemi

Câbirî, önce 'beyân'ın ne olduğunu açıklamakla işe başlar. Bu bağlamda, Muhammed İdrîs eş-Şâfi'î'den ve *er-Risāle*'den bahseder. Şâfi'î'nin, bir taraftan beyân kavramına ilişkin açıklamalarına yer verirken, diğer taraftan da onun beyânî epistemolojinin oluşmasındaki rolüne dikkat çeker. Gerçekten de Şâfi'î, hem beyânın oluşmasına metodolojik açıdan büyük katkı sağlamış, hem de Arap dilinin epistemolojinin merkezî konumuna yerleşmesine yardımcı olmuştur. Şâfi'î, beyânî sistemin merkezî kavramı olan 'nass'ı belirlerken, Arap dilinin de nass konumuna gelmesinde ve kutsallaşmasında son derece büyük rol oynamıştır.[18]

[15] Bu anlattıklarımızın geniş açıklamaları için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2000², s. 60-67.

[16] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, İstanbul 2001³, s. 41-42.

[17] Câbirî, *age.*, İstanbul 2000², s. 57-73.

[18] Câbirî, *age.*, s. 18-26, 147-167; Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risāle*, thk. ve neşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, t.y., s. 21-52.

Bu noktada, beyânî epistemolojideki 'nass' algısına değinmemiz gerekir. Nass, Câbirî'nin beyânî epistemolojinin tahlilinde geniş yer verdiği konulardan biridir. Beyânî bilgi sisteminde 'nass', aynı zamanda 'asıl'dır. Asıl ise, sistemin oluşturucu öğesidir. Beyân âlimleri asılları; Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak belirlemişlerdir.[19] Câbirî buradan, bu asılların otoritelerini kazandıran şeyin ne olduğunu araştırmaya geçer. Bulduğu şey, 'icmâ'dır. Evet, beyânî sistemdeki tüm asıllar, taşıdıkları 'nass/asıl' anlamındaki değerlerini 'icmâ'a borçludur. Hem bir beyânî asıl, hem de diğer asılların değerlerini belirleyici bir özellik arz eden icmâın bu olağanüstü durumuna Câbirî, eleştirel bir gözle bakmış ve bizzat icmâın kendisinin çok ciddi bir sorun oluşturduğunu tespit etmiştir. Şöyle ki;

> [B]eyânî düşüncede, düşünme eylemi *sürekli olarak bir 'asl'a bağlıdır. Başka bir ifadeyle, beyânî akıl, asıl/kaynak bir veriden (:nass) veya bundan elde edilmiş olan bir kaynaktan* (kıyas veya icmâ ile sabit olan şey vb.) *hareket etmeyen, hiçbir fikrî etkinlik ve çabaya güç yetiremeyen zihnî bir eylemdir.* (...) O hâlde üç türlü usûl vardır: *Birincisi, beyânî bilgiyi temellendirir. Bu beyânî bilginin hareket noktasıdır. Diğer bir kısmı, bu bilgileri üreten akıl yürütmenin (istidlâl) tarzını belirler. Üçüncüsü de, bu bilginin üretilmesi esnasında düşünceyi yönlendirir.* Başka bir ifadeyle, beyân alanındaki aklî bilgi bütünüyle, ya asıldan/kaynaktan hareket eder veya sonunda bir asla varır veyahut da asıl tarafından yönlendirilir. Genellikle de her üçü, tek bir akıl yürütme çabasında bir araya gelmektedir.[20]

Beyânî akıl, zorunlu olarak bir asla/nassa dayanarak işlev görür. Böylece bu akıl, herhangi bir etkinlikte bulunacaksa, bu etkinliğini bir asla dayandırmak zorundadır. Beyânî aklın başvurmak durumunda olduğu asılların dört olduğunu belirleyen, 'icmâ'dır. Bu durumda icmâ, asılların en güçlüsü ve en üstünü olmaktadır.

Gazâlî'ye göre, "icmâ, dinî kaynakların en büyüğüdür." Bu sözü naklettikten sonra Câbirî; "zaten, *Allah'ın kitabı ve mütevatir sünnet hakkında verilecek hükmün dayanağı icmâ iken* bu nasıl böyle olmasın ki", der.[21] Beyânî sistemde otoritesini tam anlamıyla tesis eden icmâ, artık neshedilemeyen bir asla dönecektir.[22] Beyânî sistemde, icmâın oluşturduğu bu sorun, o denli derin olacaktır ki, daha sonraki nesillerin tam anlamıyla akılda atalete düşmelerine ve selefe teslim olmalarına neden olmuştur. İşte bu tahlil sadedinde Câbirî şunları söyler:

> Çünkü icmâın otoritesi usûl açısından metnin bir kaynak olarak temellendirilmesi sınırında durmaz, bilakis onun muhtevasına taşar. Sadece selefin icmâ ettiği kıraat ve rivayetler doğru değildir, onların dinî metinleri anlama ve yorumlama noktasında icmâ ettikleri hususlar da yegâne doğrudur. Çünkü icmâ, "bir

[19] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 164.
[20] Câbirî, *age.*, s. 152.
[21] Câbirî, *age.*, s. 170.
[22] Câbirî, *age.*, s. 170.

> vak'a hakkında hüküm vermede olduğu gibi, bir metnin te'vili veya yorumlanması veya bir nassın hükmünün illetinin tespiti ve hükmün dayanağı olan vasfın açıklanması hakkında da olabilir." Ebu'l-Hüseyin el-Basrî bu konuda selefin icmânın anlamını şu şekilde özetler: "Geçmiş bir çağın mensupları, bir yöntemin sahih veya fasit olduğunu açıkça belirtmişlerse, durum onların tespit ettikleri gibidir. (Bu konuda yeni bir içtihat caiz olmaz.) Eğer bu yöntemin fasit veya sahih olduğu hakkında bir açıklamaları yoksa, hakkında icmâ olan bir hükme zıt olmadığı sürece bu yöntemin sahih olduğu reddedilemez.[23]

Görüleceği üzere icmâ, beyânî sistemi dayatmacı ve daha sonraki nesillerin düşüncelerini ve akli eylemlerini yok edici olumsuz bir sistem hâline gelmiştir.

2.b. Asıl-Fer' Problemi

Câbirî, beyânî bilgi alanının bir başka önemli kavram çiftlerinden olan; *asıl-fer'* ilişkisine ve bu ilişkinin gerçekleştiği 'illet/ta'lil' problemine dikkat çeker. Beyânî aklın, bir asla dayanarak fonksiyonunu icra ettiğini belirtmiştik. Kıyas yapmak, beyânî akıl için bu tür bir etkinliktir. Çünkü kıyas, asıldaki bir hükmü, ortak illet nedeniyle fer'e taşımaktır. Ancak bu durum, beyânî epistemolojide 'illet' bağlamında önemli bir probleme neden olmuştur. Bu problem iki yönlüdür. Birincisi, aslın/nassın otoritesidir. Çünkü akıl kendi başına bir etkinlikte bulunamamaktadır. Mutlaka bir asla/nassa dayanması gereklidir. İkincisi ise, sistemin kendi içinde duçar olduğu 'illet' tespiti veya 'ta'lil' problemidir. Beyân âlimleri, özellikle de kelam âlimleri, 'illet' meselesini, Allah'ın her şeye gücünün yetmesi inancına aykırı bulmuşlardır. Her şeye gücü yeten, güç ve iradesi aslâ herhangi bir şeyle sınırlanamayan Allah, eğer bir hükmü mutlaka bir illete bağlamak zorunda ise, bu nakıslıktır. Kabul edilemez. Câbirî bu anlayış için; "İşte bu, problematiğin tâ kendisidir," der.[24] Böylece, beyânî aklın yegâne fonksiyonu olan kıyas işleminde 'illet'i tespit görevi de elinden alınmış olmaktadır.

Kelamcılar, fıkıh usûlcülerinin yaptığı kıyasın benzerini kelami konularda yapmaktadırlar. "Gâibin şahide kıyası" olarak ifade edilen durum da, aslında bir kıyastır. Ancak, beyân kelamcıları buna kıyas demekten kaçınırlar ve bunun yerine, 'istidlal' veya 'i'tibar' demeyi tercih ederler. Her ne derlerse desinler, sonuç değişmemekle birlikte, lafız ve kavram açısından kendilerince, tenzihe daha uygun bir kavram keşfettiklerine inanırlar.[25]

2.c. Lafız-Mânâ Problemi

Nass ve asıl konusu nedeniyle girmiş olduğumuz bu konuya bağlı olarak, icmâ ve illet sorununa da değinmiş olduk. Aslında Câbirî beyân alanındaki sorunlara, *lafız-mânâ* problematiğiyle başlar. Ona göre beyânî sistemin en önem-

[23] Câbirî, *age.*, s. 170.
[24] Câbirî, *age.*, s. 183-211. Aktarmış olduğumuz söz için bkz. s. 211.
[25] Câbirî, *age.*, s. 211-219.

li sorunu daha başta; dile ağırlık veren karakteri nedeniyle *lafız-mânâ* problemidir. Câbirî "Beyânî bilgi sisteminin temel epistemolojik probleminin *lafız-mânâ* ikilisi problemi olduğunu söylersek yanlış bir şey söylemiş olmayız" diye bu hususa işaret eder.[26] Beyân sahası âlimleri, lafız ile mânâyı bir birinden bağımsız müstakil iki ayrı uç olarak görme eğilimindedir.[27]

Ona göre dilde yapılan bu lafız-anlam ayrıştırması, sonuçta dil ile düşünceyi birbirinden ayırmıştır. İşte bundan dolayıdır ki, beyân sahası âlimleri, "nasıl düşünürüz?" sorusuyla hiç meşgul olmamışlardır. Onların zihinleri sadece; "Beyân nasıl olur? Beyân içeren söylemin yorumu nasıl yapılır? Böyle bir söylem nasıl üretilir?" Bu sorularla meşgul olmuştur.[28] Bu epistemolojik yaklaşımı Câbirî şöyle ifade etmektedir:

> Beyân âlimleri, kendi alanlarına özgü bir dil (nahiv dili, fıkıh dili, kelam dili vb.) 'üretmelerine' rağmen, bu yaratıcı dil çalışmalarını düşünce konusu hâline getiremediklerinden, bunun kaçınılmaz sonucuna; *düşüncenin sözlü ifadeye, mânânın lafza üstünlüğü* sonucuna, en azından teorik çalışmaların belirli bir seviyesinde bile ulaşamamışlardır. Bu sonuca ulaşamamaları yetersizliklerinden kaynaklanmıyordu. Zira müthiş bir fikrî enerjiye sahiptiler. Aksine bu, onların nassların kaynak olarak alınması esası üzerine kurulan bir bilgi alnında düşünce ve bilgi üreten bir etkinlik içinde olmalarından kaynaklanıyordu. Mânânın lafza ve düşüncenin dile önceliği, yalnızca düşünce ve ifadenin nasslardan bağımsız olarak yöneldiği konularda, yani duyusal ya da akli oluşumlarla ilgili konularda (doğa ve fen bilimleri ile matematik gibi) açıkça görülebilmektedir. Burada düşünce ile onun hissi ya da akli verilerden meydana gelen konusu arasındaki ilişki düşünceden dile doğru yönelmiştir (düşünce=>dil). Düşüncenin yöneldiği konu nasslar ise bu durumda ilişkinin yönü, dilden düşünceye, yani nasstan onun akli içeriğine doğrudur (dil=>düşünce).
>
> Evet, akıl yürütmeye dayanan beyânî ilimlerin konusunun yani nassın karakterinin, bizzat, lafız mânâ ilişkisinde bütün bir düşüncenin yönünü zorunlu olarak belirlediği söylenebilir. Bu doğrudur. Ancak nassa, lafızlar, dilsel ifadeler ve söylem sistemi olarak bakılabileceği gibi, bir anlam ve gayeler topluluğu, fikir ve hüküm bütünü olarak da bakılabilir. Şâfi'î'den, Hasan Basrî'ye, Câhız'dan Cürcânî ve Sekkâkî'ye kadar beyân sahası âlimleri nassa ilk açıdan bakmayı tercih etmişler ve onu ilk olarak lafız, ikinci ya da üçüncü olarak da anlam (anlam ve anlamın anlamı) şeklinde görmüşlerdir. Bunun beyânî akıl ve onun bilgisel ürünü üzerinde doğurduğu birtakım sonuçları vardır. Şimdi de bu sonuçların önemlilerini ele alalım.[29]

Câbirî bu sonuçları; dil, fıkıh, kelam, belâgat ve beyânî bilgi alanında olmak üzere ayrı başlıklar hâlinde ele alır. Dil alanında nahiv, mantıki özellik taşıdığı

[26] Câbirî, *age.*, s. 53.
[27] Câbirî, *age.*, s. 53-54.
[28] Câbirî, *age.*, s. 138.
[29] Câbirî, *age.*, s. 139.

için, sadece lafızlarla ilgili kurallar vazetmekle kalmamış aynı zamanda, mânâ ile de ilgili kurallar koymuştur. Böylece mantık ile nahvin ilkeleri birbirine karıştırılmış ve; "Bu karıştırma sonucunda nahivde, lafızlarla ilgilendiği gibi mânâlarla da ilgilenen ve *lafızlarla ilgili kaideler koyduğu gibi mânâlarla da ilgili kaideler koyan* bir mantık karakteri görülmüştür. Bu olgu nahivcilerin nahvî ve mantıkî kiplikleri (modalité) birbirine karıştırmalarında ve dil açısından caiz olan ile mantık açısından caiz olan arasında; dil açısından caiz olmayan ile, mantık açısından caiz olmayan arasında organik bir bağ kurarak, nahiv kaidelerinin büyük çoğunluğunu olmasa bile birçoğunu aynı zamanda düşüncenin kuralları hâline getirmelerinde açıkça gözlemlenebilir. Bunun sonucunda nahivcilerin gözünde dil, düşünce aracı ya da onun aynası olmaktan çıkarak, düşünceyi dil kategori ve kalıpları içinde sınırlandıran bir kap hâline gelmiştir."[30]

Câbirî benzer bir sorunun da fıkıh alanında olduğunu söyleyerek, lafzın bu belirleyici nass özelliği nedeniyle, İslam hukukunun lafızlara bağlı (literal) hükümlerin çıkarıldığı bir sisteme dönüştüğünü belirtir. Tabir yerinde ise, dilin hedefleri hâkim konuma yükselmiş ve 'makâsıd' göz ardı edilmiştir.[31] Kelam ilminde ise, Kur'an lafızlarının i'cazı ve kadîm oluşu vs. gibi konularda tamamen lafızcı karakter ön plana çıkmış ve nassın lafızlar olarak tezahürüne yol açmıştır. Erken dönem kelami tartışmalarda bunu açıkça görmek mümkündür.[32]

Beyânî sistemin bu lafızcı özelliği, sistemin temelindeki nassın lafız karakterli olmasını sağlamıştır. Çünkü bu sistemde delil nasstır. Buna göre beyânî aklın oluşumu yalnızca nassların ezbere bilinmesi ve nasslar üzerinde düşünmek yoluyla olur. Buna bağlı olarak da beyân aklının ilgisi aklın sisteminden çok 'söylemin sistemi' üzerine yoğunlaşmıştır.[33]

2.d. Cevher-Araz Problemi

Câbirî, buraya kadar aktarmış olduğumuz kavram çiftleriyle, beyânî sistemin metoduna yönelik, bilgi üretme ve düşünme yollarıyla ilgili kavram çiftlerini ele almış ve onların Arap aklını nasıl oluşturduklarını izah etmiştir. Kitabının; "Cevher ve Araz" başlığını taşıyan bölümlerinde ise, 'beyânî dünya görüşü'ne ilişkin hususların üzerinde durur. Bu konuda kanaatini şu şekilde belirtir:

> Beyânî dünya görüşüne hâkim olan epistemolojik otorite –ki biz bununla 'tedvin edilip' kanunlaştırıldıktan sonra beyânî bilgi sisteminin temellerini oluşturan 'bilgiye yönelik/entelektüel' dünya görüşünü kastediyoruz– temelde cevher-araz kavram çiftinin otoritesidir. (...) Beyânî dünya görüşü; Kur'an'ın Allah, tabiat ve insan ilişkileri hususunda sunduğu tasavvur biçimine dayanır. O hâlde bu, özünde dinî bir görüş biçimidir.[34]

[30] Câbirî, *age.*, s. 140.
[31] Câbirî, *age.*, s. 140.
[32] Câbirî, *age.*, s. 141-42.
[33] Câbrî, *age.*, s. 143.
[34] Câbirî, *age.*, s. 231.

Bu konuda Câbirî'nin görüşlerini özetlemek bile bir makalenin hacmini fazlasıyla zorlar. Bu nedenle, sadece konunun Arap aklının düşünüş biçiminde oluşturduğu sorunlara işaret etmekle yetineceğiz. Cevher-araz ilişkisinde, cevherin tanımı, arazın tanımı ve bunlara bağlı olarak ele alınması gereken; 'zaman-mekân' ve 'varlık' kavramları, yine kelami kaygıların neden olduğu çok ciddi sorunlar oluşturmuştur.

Cevher-i fert, varlığın bölünemez en küçük parçacığıdır. Bu sonludur, sayılabilirdir. Cevher-i ferde bu tanımın verilmesi, tamamen, varlığın sonluluğu ve hâdis oluşunu ortaya koymak ve buradan da bir yaratıcının varlığı sonucuna gitmeye yöneliktir. Her cevher mutlaka bir arazla var olabilir. Araz olmaksızın cevherden bahsedilemez.[35] Bu noktada mekân konusu devreye girer. Acaba cevher-i fertler nerede bulunmaktadır? Onların içinde var oldukları bir mekânları var mıdır? Bu soruların cevabı hayırdır. Cevher-i fertlerin bir mekânı söz konusu değildir. O hâlde onlar nerede duruyor? Onlar 'halâ'da, yani boşlukta durmaktadır.[36] 'Halâ'nın, ne olduğu hususu da ayrıca bir problem alanı oluşturmuştur. Cevher-i fertler halâda; hareketsiz, birleşme, ayrışma ve hareket durumundadır. Arazlarla birleşerek cisimleri meydana getirirler.[37]

Burada üzerinde durmamız gereken en önemli sorunlardan birisi 'araz'ın varlık olarak durumudur. Beyânî kelamcılara göre arazın varlığı ânlıktır. Bir ân var olur ve hemen yok olur. Yok olur olmaz, Allah hemen yenisini var eder. Peki bu yok oluş ve var oluşta herhangi bir sebep var mıdır? İşte bu soru, konuyu varlık alanına ve varlıkta sebeplilik konusuna çekmiştir. Bu sorun ise tam anlamıyla beyânî aklı çıkmaza sokmuştur. Çünkü kelamcılar, arazın var oluşunu aslâ bir sebebe bağlamak istemez. Bunda, daha önce kıyasın illetini tespitte 'illet' ile ilgili öne sürülen kaygılar tekrar gündeme gelir. Allah'ın fiillerini bir sebebe bağlı olarak işlemesi, O'nun sonsuz kudretine ve iradesine terstir. Ayrıca, Allah'ın fiillerini mutlaka bir sebebe bağlı olarak izah edecek olursak, Kur'an'da zikredilen mucizeleri izah edemeyiz. Görüleceği üzere, tamamen, Allah'ın tenzihi ve mucizelerin izahı çerçevesinde ele alına bu konu, kelamcıları, sebeplerin inkârına götürmüş ve onlar şöyle diyebilmişlerdir: Bir işin var olma sebebi şudur denilemez. Meydana gelen işler için gözlemlediğimiz sebepler, Allah'ın o şeyi yaratmak için sürdürdüğü âdetidir. Eğer Allah o şeyi başka bir âdetle yaratmak isterse öyle yaratır. Bu nedenle varlığın var olmasında sebep söz konusu değildir. Örneğin, ateş yakıcıdır, pamuk da yanıcıdır. O hâlde ateş her zaman ve şartta pamuğu yakar diyemeyiz. Allah, ateşin pamuğu yakmasını dilerse yakar, dilemezse yakmaz. Nitekim ateş Hz. İbrahim'i yakmamıştır. İşte bu yaklaşım, cevher-araz ilişkisine yansıyarak var oluşu, ânlık var olmaya ve yok olmaya götürmüştür.[38] Böyle bir zih-

[35] Câbirî, *age.*, s. 237-38.

[36] Câbirî, *age.*, s. 239-40. Makalemizin hacmi nedeniyle, bu hususla ilgili olan; zaman-mekân kavramlarını Arap beyânî aklının nasıl kavradığından bahsedemedik. İlgili yere bakılması konunun daha iyi görülmesi bakımından yararlıdır.

[37] Câbirî, *age.*, s. 240.

[38] Câbirî, *age.*, s. 248-272.

niyetin, sebeplerin devamlılığına (ittisaline) bağlı hiçbir bilimsel ilerleme katetmeyeceği aşikârdır.

Görüleceği üzere beyânî akıl, kendisini oluşturan epistemolojik kavramlar sayesinde tam bir problem akla dönüşmüş ve geleneğimizde gözlemlediğimiz zihinsel çelişkilerimize ve paradokslarımıza neden olmuştur. Artık, diğer epistemolojik söylemler ile Câbirî'nin projesine geçebiliriz.

3. Tedvin Asrının Epistemolojik İçeriği

Câbirînin çağdaş Arap aklının yeniden yapılanabilmesi için önerdiği projenin anlaşılabilmesi için, aktarmış olduğumuz bu alıntılar ve açıklamalar yeterli değildir. Şimdi kısaca, tedvin asrında oluşan epistemolojik oluşumların problematik alanlarının neler olduğuna bir bakalım. Câbirî, 'beyânî', 'irfânî' ve 'burhânî' olmak üzere üç ayrı epistemoloji tespit eder. Her üçü de Arap aklının oluşumuna katkı sağlamıştır. Esasen hepsi de, tek başına Arap aklına egemen olmak istemiş, ancak buna hiçbiri tam olarak muvaffak olamamıştır. Bu üç epistemolojiden birini 'beyân' olarak yukarıda aktardık. Diğer iki epistemolojiyi ise, Câbirî'nin kendi değerlendirmeleriyle kısaca aşağıda aktaracağız.

Tedvin asrının ortaya çıkardığı bu epistemolojiler, hicrî beşinci yüzyıla kadar, rekabet ve etkileşim içinde sürmüşler; ancak, hicrî beşinci yüzyıldan sonra ve özellikle de Gazâlî'nin tesiriyle, her üçünün muhassalası/karışımı bir epistemolojik akıl doğmuştur. Bu durum ise, daha da sorunlu bir akli yapıyı doğurmuştur. Sözünü ettiğimiz durumu Câbirî şu şekilde açıklamaktadır:

> Daima ve her alanda vuku bulduğu üzere, oluşum ameliyesi her türlü krizi önleme, erteleme ve dönüştürmeye kâdir olan bütün dinamik imkânlarını tükettiğinde durum tamamıyla değişir: Etkileme saldırıya, temas çatışmaya dönüşür ki, bu gerçekten de vuku bulmuş ve hicrî beşinci yüzyılın başlarında beyânın iç krizi çok büyümüş (çözülmez hâle gelmiş) ve gerek Kâdı Abdulcebbâr el-Mu'tezilî'nin, gerekse Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin çabaları fayda vermemiştir. (...) Hicrî beşinci yüzyıl, beyân ile irfân arasında bir barışın gerçekleştiği yüzyıl idi. Bu uzlaştırmayı özellikle Kuşeyrî gerçekleştirirken, İbn Sînâ da aynı ameliyeyi irfân ile burhân arasında gerçekleştirmişti. Sonra Gazâlî gelerek bütün bunların üzerine 'tefkîk' (parçalama, çözme) ameliyesini uyguladı. Etkileri bugüne kadar uzanan bu derlemeci, birbirine geçme dönemi boyunca Arap aklına ve İslam düşüncesine hükmeden otoriteler, olduğu gibi değişmeden kalmıştır. Her iki dönemdeki, yani oluşum döneminde ve birbirine geçme, derlemeci birleştirme merhalesindeki fark, ilk dönemde üç bilgi sisteminin de Arap aklını cezp etmesi ve her sistemin bu akla kendi başına sahip olmaya çalışmasıdır. Bu sistemler arasındaki çatışma ortamı bu akla, her bir alanın içinde bir tür faaliyette bulunma imkânı veriyordu. İkinci dönemde bu sistemler arasındaki engellerin kalkmasıyla Arap aklı mevcut sistemlerin doğrudan baskısı altında kalamaya başladı. Fakat bu sistemler bağımsız bilgi sistemleri olarak değil, çözülmüş, bilgi otoriteleri iç içe geçmiş ve 'muhassal yapı' olarak isimlendirilen bir yapı oluşturmuştur. Bu yapı, o

sistemlerin üzerine kurulduğu bilgi çiftlerinin iç içe geçmesi sonucunda şekillenmiştir. Bu iç içe geçme ve 'tahsil' (yumak olma) ameliyesi yukarıda işaret ettiğimiz çiftler arasındaki denkliğin kurulmasını kolaylaştırmıştır.[39]

4. Câbirî'nin Beyân, İrfân ve Burhânı Değerlendirmesi

"Arap aklı kavramıyla, Arap-İslam kültürünün kendi mensuplarına bilgiyi elde etmeleri için sunduğu ve onlara bir 'bilgi sistemi' olarak zorunlu kıldığı bir kurallar ve prensipler bütününü kastettiğimizi yeniden vurgulamamız gerekiyor. Arap aklının bir 'bilgi sistemi' olması demek, onun bilgiye belli bir tarihî dönem içinde şuuraltı yapısını veren kavramlar ve faaliyetlerden oluşmuş olması anlamına gelir."[40] ...Üç bilgi alanını; beyân, burhân ve irfân ile ilgili tahlilimize, o bilgi sisteminin temellendirdiği bilgi eyleminin tabiatını tanımladığımız bir girişle başladık. Böylece bir bilgi eylemi olarak beyân, görünüş (zuhur) ve gösterme (izhar), anlayış ve anlatma, bir bilgi sahası olarak ise 'Halis' İslam ilimleri olan dil ve din ilimlerinin bina ettiği bilgi dünyası anlamını aldı. Bir bilgi sistemi olarak beyân, o alanın âlimine, o şuur dışı yapıyı sunan prensipler, kavramlar ve zihnî icraatın tümünün adıdır. Burada şuur dışı yapıdan, bilgiyi beyânî bilgi alanı içinde üreten kişiye, o kişi onu fark etmeksizin ve seçmeksizin hükmeden ve yönlendiren belirleyicileri ve otoriteleri kastediyoruz. Bu prensipler ve kavramlar ve faaliyetlerin tahlilini üç ana bilgi çifti etrafında yoğunlaştırdık. Bunlar: *Lafız/mânâ*, *asıl/fer'*, *ceher/araz*dır. Birinci ve ikinci çift, düşüncenin çıkış noktalarını ve metodunu belirlerler. Üçüncüsü ise, bakış açısını kurar ve onu bir çerçeveye oturtur.[41]

Bir bilgi eylemi olarak 'irfân' ise, irfân ehli tarafından *keşf* veya *iyân* olarak isimlendirilir. Bir bilgi sahası olarak irfân, kendisinden kaynaklandığı dinin rengini alan düşünce, inanç ve efsanelerin bir karışımı olup, irfân ehlinin o dinin metinlerinin zahirinin arkasında gizli olan 'hakikat'i ortaya çıkarmak üzere bina ettikleri sistemdir. İslam, temel metin olan Kur'an'ın belirlediği bir inanç ve Şeriat sistemi olduğuna, bu metin "apaçık bir Arapça lisanla" indirildiğine ve İslam Şeriatı içinde dinî olan, toplumsal ve siyasi olanla birçok yönden bağlantılı olduğuna göre, İslam'da irfânî bilgi alanı nass, yani dil ve Şeriat'la, başka bir deyişle siyasetle bağlantısı içinde tesis edilmiştir. Bundan dolayı da irfânî bilgi alanı içindeki nazari faaliyet, dili kullanır ve siyasete hizmet eder. Bu mülahaza nedeniyle, Arap-İslam kültürü içinde irfânî bilgi sistemini oluşturan prensipler, kavramlar ve uygulamaların tümünü iki ana merkez etrafında döndüğünü anlıyoruz. Birincisi, beyânî sistemdeki lafız-mânâ çiftine eşit ve denk olan zahir-bâtın çiftini kullanmak için dile dayanırken, ikincisi siyasete aynı anda açık veya gizli olarak hem hizmet eder, hem de onu kullanır. Bunu da beyânî sistemdeki asıl-fer' ve cevher-araz çiftlerine mukabil olmak üzere velâyet-nübüvvet çiftini görevlendirerek yapar.[42]

[39] Câbirî, *age.*, s. 690.
[40] Câbirî, *age.*, s. 687.
[41] Câbirî, *age.*, s. 688.
[42] Câbirî, *age.*, s. 689.

Bir bilgi eylemi olarak burhân, öncüllerden ve onlardan zorunlu olarak çıkan bir sonuçtan oluşan akıl yürütmedir. Bir bilgi alanı olarak burhân ise Arap kültürüne tercüme yoluyla ve özellikle de Aristoteles'in kitaplarının tercümesi yoluyla giren bir ilim ve felsefe evrenidir. Bu saha Arap kültürüne, aslında kendisini oluşturan beyâna, onu içten vurmaya çalışan irfâna karşı mücadelesinde destek olmak üzere nakledildiğine göre, İslam'da burhânî, nazari faaliyetin de bu durumdan etkilenmesi gerekirdi. Beyân ile burhân arasındaki ilişkilerin de metod açısından (nahiv ve mantık) düzenlenmesi gerekiyordu. Ayrıca bu iki epistemoloji arasındaki ilişkinin dünya görüşü açısından da düzenlenmesi (kelam ilmi ve felsefe) elzemdi. Bu düzenleme bizi bu merhalede Arap İslam kültürü içindeki burhânî bilgi sistemi problematiği tartışmasına götürüyor. Bu merhale nakil ve iki merkez etrafında yerleşme merhalesidir. Bu merkezlerin birisi metodla ilgili olup beyân sistemindeki lafız-mânâ çiftine tekabül eden lafızlar-akledilirler (makûlât) çiftini kullanırken, ikincisi bakış açısı ile ilgili olup beyândaki asıl-fer' ve cevher-araz çiftlerine tekabül eden vacip-mümkün çiftini görevlendirir.[43]

B. Câbirî'nin Çağdaş Arap Aklının Oluşumu Projesi

Yukarıda kısaca bilgi vermeye çalıştığımız geleneksel Arap aklı, Câbirî'ye göre bugün yeni bir yapılanmayı ve çağdaş Arap aklını oluşturmayı zorunlu kılmaktadır. Peki ama bu nasıl olacaktır?

Bunun için Câbirî, aşağıda açıklayacağımız şu noktaları önermektedir:

- Yeni bir 'tedvin asrı' gereklidir.
- Kültürel mirasımızın yeniden dirilebilmesi, yeni bir okuyuşu (çağdaş okuyuş) gerekli kılar.
- Kültürel aklın eleştirilmesi bir zarurettir.
- Yeniden yapılanma yeni bir epistemolojiyi gerektirir.
- Geleneksel aklın en sorunlu alanı, selefin otoritesi ve buna bağlı olarak gelişen kıyas mantığıdır. Bu zihniyet mutlaka değiştirilmelidir.
- Endülüs tecrübesi, yeni bir başlangıç için referans olabilir.
- Çağdaş dünyanın gelişmelerinden; demokrasi, çağdaşlık, teknoloji vs. gibi oluşumlardan yaralanılmalıdır.

Bütün bu başlıklar, Câbirî'nin genişçe ele alıp üzerinde durduğu yeniden yapılanmanın ana konularıdır. Tabii ki, bizim bunları genişçe açıklayabilmemiz imkânsızdır. Ancak, bazı başlıkların önemine binaen üzerinde durmak istiyoruz.

B.1. Yeni Bir Tedvin Asrının Gerekliliği

Câbirî, ilk Arap aklının oluşumunda 'tedvin asrı'nın oynamış olduğu rolün önemine binaen, çağdaş yeniden yapılanma için de, benzer bir tedvin asrının gerekliliğine inanır. Bu inancı nedeniyle de, kendi çağdaşlarının konuyla ilgili görüşlerini değerlendirir ve kendi projesini; geçmişin ve şimdinin görüşlerinin analiz, eleştiri ve değerlendirmesinin üzerine kurmaya çalışır.

[43] Câbirî, *age.*, s. 689.

> Bize göre, Arap kimliğinin ve birliğinin temel dinamiği olma vasfı itibarıyla Arap millî kültürü ve Arap-İslam kültürünün fiilî başlangıç noktası cahiliye dönemi değil, yalnızca tedvin dönemidir. Mesela, tedvin döneminde Arap kültürü, kendisine yönelik ilk projelendirmeye tanık olmuştur. Bu dönemde Arapçanın pratik ve ilmî esaslara göre öğrenilmeye müsait hâle gelmesi sağlanmıştır; ki bu, cahiliye döneminde yoktur. Yine bu dönemde, bizzat cahiliye dönemi, edebiyatıyla, tarihiyle ve haberleriyle yeniden yapılandırılmıştır.[44]

Câbirî, çağımızda yeniden yapılanmanın imkânı konusunda şunları söyler:

> Öyleyse biz de yeni bir tedvin çağını oluşturabilmek için bu çağda Arap kültürü konusunda gerçekleştirilen kapsamlı planlamadan ilham alabiliriz. [Bu yeni tedvin asrında] geçmişte olduğu gibi, bugün de --diğer yabancı kültürlere de tamamen açılmak suretiyle– Arap ülkelerindeki bütün yöresel ve ulusal kültürleri mutlaka kapsayacak şekilde, Arap millî kültürünü kapsamlı bir biçimde yeniden inşâ etmeliyiz.[45]

Geleceği inşâ edebilmenin, ancak geçmiş kültürü yeniden planlanmakla mümkün olabileceğini ise şöyle ifade eder:

> Bizler, her ne zaman bakışlarımızı geleceğe çevirsek, kendimizi, gerçekten geçmiş hakkında düşünüyor görürüz. Geleceğimiz hakkında düşünmek, bizi doğrudan geçmişimiz hakkında düşünmeye götürür. Çünkü, çağdaş Arap düşüncesi sorunları arasında, içinde rakip taraf olarak geçmişin hazır bulunmadığı hiçbir sorun yoktur. Öyle ki, geçmişin yolunu bulmadan geleceğin yolunu bulmamız âdeta imkânsızdır. Bir başka deyişle, öyle görünüyor ki, Arapların, geçmişten kalan sorunları çözüp geçmişin günümüzdeki kalıntılarının tespitini yapmadan, geleceğin sorunlarını çözmeleri mümkün değildir. Geçmişin ağırlığı ve çağdaş Arap bilinci üzerindeki hegemonyası, üstesinden gelmek maksadıyla itiraf edilmesi gereken reel bir veridir. Geçmişin, mevcut Arap bilinci ve sorunsalında merkezî bir unsur oluşturduğu hususunu tartışacak birisinin olduğunu sanmıyorum. Bunu görmezlikten gelmek suretiyle modernliğin gerçekleşeceğini ummak saflık olur. Geçmişte Hz. Ali ve Mu'âviye arasındaki savaşın geriye bıraktığı siyasi çekişme hatıralarına kadar uzanan gerekçelerle, Arapların çoğunun birbirleriyle savaşmalarını hatırlamaya bilmem gerek var mı? Aynı şekilde; "ölülerin dirilere hükmettiğini" söyleyen Yunanlı filozofun sözünü ve bu sözün içeriğinin bizlere, yani bizim bilincimize, düşünce yöntemimize ve bakış tarzlarımıza uygun düştüğünü vurgulayacak bir açıklamaya da gerek yoktur. Bir Arap atasözü şöyle der: "Malumu ilam abesle iştigaldir." Öyleyse, önümüzde, bugünün verilerinin ve geleceğin işaretlerinin netleşmesi için, geçmişe bakışımızdaki kilitleri kırmak, doğru bir bilinçle geleceğin kültür planlamasını yapabilmek için de geçmişin kültür planını yapmak lazımdır. Geçmişin planlamasının anlamı, onu bilincimizde yeniden kurmak, hatta, bize ait bir gelenek olarak onu yeniden yapılandırmak ve onun

[44] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 174.
[45] Câbirî, *age.*, s. 176.

> bizi bünyesine alması yerine, bizim onu bünyemize almamızdır. İşte bu bile, tek başına geleceğin kültürünü oluşturmayı bilfiil güçlü kılacaktır.[46]

Alıntıladığımız paragraftaki anlamı tamamlaması bakımından, *Felsefî Mirasımız ve Biz* adlı eserindeki şu ifadesine de yer vermek istiyoruz:

> Mazi kusursuz ve mukaddes sayılarak (selefî okuyuş) geleceğin ve şimdinin problemlerine maziden hazır çözümler beklenmektedir. Bu tanımımız gayet açık bir şekilde dinî cereyanlar için nasıl geçerliyse, diğer cereyanlar için de geçerlidir. Zira her birinin yaslandığı ve referans aldığı bir 'selef' vardır. Arapların tümü de rönesans projelerini bir nevi maziden iktibas ediyorlar; ya Arap-İslam mazisi, ya Avrupa 'bugünü-mazisi', ya Rus tecrübesi, ya Çin tecrübesi vs. Liste uzayıp gidiyor. Bu, her yeni sorunun çözümünü herhangi bir 'asıl' da hazır bulmak isteyen mekanik bir zihnin [beyânî aklın] etkinliğidir.[47]

Câbirî nihayet kendisine şunu sorar: "Ne yapmak gerekir?"[48]

> Bu soruya cevap vermek sadedinde şimdilik şu üç gerçeğe vurgu yapmakla yetinelim. Birincisi, gelecek için proje yapmak, geleceği kurma çabasının bir parçasıdır. Çağdaş dünyada gelecek ise, bir kitle hâlindeki topluluklara aittir; gruplara, cemaatlere, parçalanmış zayıf halklara ve milletlere değil... İkincisi, özellikle Arap dünyasındaki geleceğin kültürüne ilişkin planlama, Arap kültürünün bir bütün olarak, yani geçmiş, bugün ve geleceğin kültürünün bir parçası olmadıkça, bir anlam ifade etmez ve başarıyı garanti edemez. Bu plan, bilimsel ve eleştirel bakışa dayanmalı, geçmişin ve bugünün kültürü üçünde ilişkileri yeniden dizayn etmeyi amaçlamalıdır. Aynı zamanda kültürel özelliklerimizle bilim ve teknolojinin nimetleri ve entrikaları arasında sağlam ilişkiler kurmaya çalışmalıdır. Üçüncüsü, bir yandan Arap dünyasının olanakları ve maddi ve fikrî bir bütün olarak gücü, diğer yandan da, Arap kültürüne damgasını vuran gelişime açık oluşu, bu kültürün gelecek sorununu her şeyden önce bir irade, evvelemirde aydınların iradesi sorunu hâline getirmektedir. Öyleyse, Arap kültürünün geleceği, her şeyden önce aydınların kendi iradelerine ne derece hâkim oldukları, ne derece bağımsız oldukları, ne derece hırslı oldukları, hatta kendi doğal konumlarını, yani totaliter yönetimin dışında kalıp halk güçlerinin yolunu aydınlatan konumlarını koruma konusunda ne derece fedakâr olduklarına bağlıdır.[49]

Aynı bağlamda Câbirî, yine bir soru ve cevapla konuya bir başka açıdan açıklık getirmeye çalışır:

> Yenilenme ve modernleşmeyi kendi kültür mirasımız içinde nasıl gerçekleştireceğiz?
>
> Cevap: Bu soruya nihai cevap verilemez. Yenileşme ve modernleşme uygu-

[46] Câbirî, *age.*, s. 171-72.
[47] Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 22-23.
[48] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 179.
[49] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 179-80.

lamalar şeklinde olur ve dolayısıyla tarihseldir. (...) Hiçbir yenileşme ve modernleşme sıfırdan başlamaz, bilakis bunlar daha önceki bir ilkeden başlanarak düzenlenmelidir. Bu da kültür mirasıdır. Tekrar vurgulamak gerekirse, ictihada dayalı düşünme mirasından geriye kalan ve arzuladığımız yenileşme ve modernleşme ameliyesine müsait durumda olan unsurlar Endülüs projesinde tebarüz ettirdiğimiz yönlerdir. İbn Hazm'ın zahiriliği sanıldığı gibi akla baskı uygulamak değil, aksine birçok boyutu olan bir devrimdi. 'Âtıl akla' karşı bir devrim, keşf ve ilham iddialarına ve âlemin olağan dışı algılanmasına karşı bir devrim. Taklit ve kıyasa karşı, yani hangi türden olursa olsun, selefin otoritesine karşı bir devrim. Bu devrimci tavır onu her ferdin ictihad etmesinin vacipliği ve hiçbir şahsın bir başka şahsı taklit etmesinin caiz olmadığı görüşüne kadar götürdü.[50]

Câbirî'nin önerdiği projeyi onun şu cümleleriyle bitirmek istiyoruz:

Dil, şeriat, akide ve siyaset (geçmişin ve bugünün siyaseti), bütün bunlar kültürün referans çerçevesini oluşturan ana unsurlardır. Arap aklının yenilenmesi de ancak bu unsurların otoritesinden kurtulmakla mümkündür. Burada İbn Hazm, İbn Rüşd, Şâtıbî ve İbn Haldûn'un düşüncelerinde tebarüz ettirdiğimiz yönleri dikkate alalım derken, ne bunları olduğu gibi kopyalamayı, ne de görüşlerini benimseyerek kör bir taklidi benimsemeyi kastediyoruz. Burada bizim söylediğimiz şey, onların akılcı ve eleştirel yönelimini bizi kültür mirasımıza bağlayacak çıkış noktaları olarak kabul ettiğimizdir. Bunu yaparken kültür mirasımızın konularını kutsallaştırmak, onlardan uzaklaşmak veya onları reddetmek için değil, onları günümüze taşıyarak günümüzün gerçeklikleri ve geleceğin ihtiyaçları olmaları hasebiyle onlarla ilişkiye girdik. Bunu yaparken de çağımızın düşüncesine ve mantığına dayandık.[51]

B.2. Kültürel Mirasın Çağdaş Yorumu

Şimdi de kısaca, Câbirî'nin yeniden yapılanma projesinin en önemli ilkelerinden; "kültürel mirası yeni bir yöntemle tekrar okuma" ilkesi üzerinde durmak istiyoruz.

Câbirî'nin tezinde yeni bir proje ortaya koyabilmek için mevcut 'akıl' yapısı üzerindeki egemen otoriteleri eleştirmek ve içinde bulunduğumuz durumun sorumlusunun bu akıl olduğunu ortaya koymak zorunludur. Ancak bundan sonra, yeni bir yapılanma ve uyanış söz konusu olabilir. Bu noktayla ilgili şu alıntıyı aktarmak istiyoruz:

Bugün Arap aklına hükmeden otoriteler, yukarıda da açıkladığımız üzere bilgi sistemlerinin oluşturduğu yapının unsurları olup, bu bilgi sistemleri Arap-İslam kültürünü tesis edip çerçevesini çizerler. Dolayısıyla da bu kültüre ait olan akla hükmederler. Öyleyse bu otoritelerin etkisi kültürümüzün bütün alanlarında söz konusudur ve bütün problemlerinin özünde mevcut olup onlara hükmederler. Bu otoriteleri önceki bölümlerde; beyân, irfân ve burhân

[50] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 702.
[51] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 706.

> olarak isimlendirdiğimiz bu üç bilgi sistemine yönelik eleştirel analizimizden elde ettiğimize göre, okuyucunun şimdi tersine bir işlem yapıp, sunduğumuz tahlile ve onunla beraber arz ettiğimiz bilgi birikimine tek bir hedefle yeniden bakması mümkündür. Bu hedef, mezkûr bilgi otoritelerinin kültürümüzün çeşitli alan ve bölümlerinde ne derecede bulunduğunun keşfedilmesidir. Bu durumda kültürümüzü oluşturan bilgi birikimi ile mezkûr otoriteler arasındaki iç içelik okuyucuyu zorunlu olarak şu sonuca götürecektir: Ya bu kültür mirasını bir kenara bırakıp asrın düşünce ve felsefesini tamamen benimseyeceğiz ve böylece geçmişin epistemolojik olan ve olmayan otoritelerinin tasallutundan kurtulacağız, ya da otoritelerin mahpusu olarak kalacağız ki bu durumda modernleşme, yenileşme ve uygarlık kervanını yakalama ve orada yerimizi alma hedeflerimizin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır.[52]

İşte bu her iki çıkmazdan da kurtulabilmemizin ancak kültürümüzü yeniden ve eleştirel bir gözle okumamız gerektiğini projesinin temeline koyan Câbirî, bunun 'çağdaş okuyuş' ilkesiyle mümkün olacağını söyler. Çağdaş okuyuş, kültürel mirasımızda yer alan metinleri kendi problematiğimizle çağdaş kılmaktır. Bu durum, okunan metnin anlaşılabilir olmasını sağlayacaktır.[53] Câbirî, çağdaş okunmanın ilkelerini de belirler. Bunlar; a) yapısal inceleme, b) tarihsel analiz, c) ideolojik teşrih yöntemleridir.[54]

Câbirî, kültürel mirasın çağdaş okunuşunun, 'epistemolojik kopma'yı beraberinde getireceğini ve bunun, yani geçmiş kültürden epistemolojik olarak kopmanın çağdaş yeniden yapılanma için ne derece önemli olduğuna da sıklıkla dikkat çeker:

> İnsanın (öznenin, araştırıcının, aklın) mirasta mündemiç olması ayrı şeydir, mirasın insanda mündemiç olması ayrı şeydir. Mirasın bizi ihtiva etmesi, bizim mirası ihtiva edebilmemizden farklıdır... Bizim davet ettiğimiz kopuş, kültürel mirastan kopmak değil, mirasla kurulan bu nevi ilişkiden kopmaktır. Bu kopuş bizi 'mirasın ürünü varlıklar' olmaktan çıkaracak, 'mirası olan varlıklara' dönüştürecektir.[55]

Sonuç

Yukarıda, çok kısa bir şekilde görüşlerini özetlediğimiz Câbirî, çağdaş Arap-İslam aklının yeniden yapılanma projesini, metodolojik olarak, geçmiş aklın, yani geleneksel Arap-İslam aklının eleştirisi üzerinde temellendirmiştir. Ona göre, içinde bulunulan problemli İslam dünyasının sorumlusu söz konusu 'akıl'dır. Bu akıl, her üç epistemolojiyle birlikte (beyân, irfân, burhân), İslam tarihinde zaten sürekli problemin kaynağı olmuştur. Bugün şiddetle bir yeniden yapılanmaya ihtiyaç hissedilmesi de bu yüzdendir.

[52] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 701.
[53] Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 14.
[54] Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 28.
[55] Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 24-25.

Müellif eserlerinde, bir taraftan geleneksel 'aklı' eleştirirken, diğer taraftan da, önereceği projenin nelere istinat edeceğini de belirlemiş olmaktadır. Bunun bir başka anlamı; eleştiri, mevcut kültürel mirasın reddi değil, revizyonu ve tamiridir. Kimi sathi düşünenlerin sandığı gibi onun amacı, bütün bir geçmişi silmek olsaydı, bu denli bir epistemolojik analiz ve incelemeye girişmezdi. İslami ilimlere ait mirası, gücü yetebildiğince kapsamlı bir şekilde ele alması, bugün yeniden yapılanarak ortaya konabilecek herhangi bir yeniliğin, aslâ geçmiş kültürden bağımsız olamayacağını göstermek içindir. Bunun aksi, düşünülemez bile...

Câbirî, İslam kültürünün ürünlerini, hangi epistemolojinin olursa olsun, incelerken, bir kurgulama içinde olduğu açıktır. Bunu kendisi de birçok yerde ifade etmektedir. Ancak, bir proje ortaya koymak, incelenecek obje/nesneye o projenin kurgusu perspektifinden bakmayı zorunlu kılar. Bu durum, kör bir önyargı olarak nitelendirilemez. Şayet öyle değerlendirilecek olursa, bu ideolojik bir tutum olur. Çoğu Câbirî eleştirmenlerinin böyle bir konuma duçar olduklarını söylemeliyiz.

Tedvin asrı ile başlayan sürecin ortaya çıkardığı epistemolojiler, tesirlerini hâlâ Abbasiler zamanındaki kadar canlı olarak sürdürmektedir. Çünkü bu geleneksel akli oluşum, zaman içinde selefin otoritesinin kutsallaşmasıyla tamamen 'din' anlamı kazanmış ve kutsallaşmıştır. Artık, asıllara (nassa) değil, onlardan üretilmiş teferruata bile dokunulamaz hâle gelinmişse, tekrar kalkınabilmenin yegâne yolunun, bu dokunulmaza dokunmak ve onun gerçekten de sanıldığı gibi kutsal olmadığını göstermekten geçmektedir. Câbirî, işte bunu yapmaya çalışmıştır. Buna cesaret ettiği için de bir proje ortaya koyabilmiştir. Kendi kültürüne yeniden yapılanmacı bir perspektiften bakabilmiş ve çağına teklif edeceği bir projeye sahip olmuştur. Osmanlı'nın başlattığı çağdaşlaşma ve yeniden yapılanma girişimlerinin (*tecdîd*), birkaç yüzyıldır sonuç vermemesi, İslam kültürüne eleştirel bir gözle bakabilmeyi göze alamamaktan kaynaklanmıştır. Tarihimiz, çok dâhilere şahit olmuştur. Ancak, geçmişe dokunmamaya yemin etmiş veya ettirilmiş bu dehalar, mevcut kutsallaştırmaya ek dokunulmazlıklar getirmekten başka bir varlık ortaya koyamamışlardır.

Sonuç olarak, Muhammed Âbid el-Câbirî, büyük bir emek ve çabanın, aynı zamanda da, derinlikli bir tefekkürün mahsulü olan bir külliyat ortaya koymuştur. Bu eserler, sadece birer kitap değil, 'çağdaş Arap-İslam aklı'nı oluşturmayı amaçlayan projelerdir. Kim, ne derse desin Câbirî, çok açık ve net bir duruşa sahip, perspektifi olan ve dolayısıyla da bir 'proje'ye sahip çağdaş bir İslam âlimidir. Başta Arap ülkeleri olmak üzere, Câbirî, bu projesinin Müslümanlar üzerinde beklenen tesiri icra etmesi için çok beklemesi gerekecektir; ama, bu bile tek başına, bekleyeceği hiçbir şeyi olmamaktan çok daha iyidir.

Muhammed Âbid el-Câbirî'ye, Yüce Mevlâ'dan başarılar ve hayırlı ömür dileklerimizle...

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 197-204

Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han

AZMİ ÖZCAN
PROF.DR., SAKARYA Ü. FEN EDEBİYAT FAK. TARİH BÖL.

özet
Hindistan'da "İslam Modernizmi" gelenek olarak fikir köklerini Şah Veliullah'a (1703-1762) dayandırmakla birlikte esasen 19. yüzyılın ikinci yarısına ait bir gelişmedir. İngilizlerin 1857'den sonra ülkeyi tamamen sömürgeleştirmesinden sonra yüzyıllardır süren siyasi ve idari hakimiyetini kaybeden Müslümanların artık nüfus itibariyle azınlık duruma düştükleri bir ortamda varlıklarını koruyabilmek için geliştirdikleri bir fikir hareketi şeklinde de değerlendirilebilir. Bu yaklaşımın tartışmasız en önemli ismi de Seyyid Ahmed Han'dır. Esas itibariyle savunmacı bir mahiyet arz eden Seyyid Ahmed Han'ın yaklaşımının iki açılımı vardır. Bir yandan Müslümanlara Batı bilim ve felsefesinin İslam'a aykırı olmadığını göstermek, diğer yandan da Batılılara karşı İslam'ı savunmaktır. Bu cümleden onun üzerinde durduğu en önemli husus, "Allah'ın fiili (tabiat) ile Allah'ın sözü (Kur'an) arasında bir ihtilaf olamaz" tezidir. İslam dünyasının başka taraflarında görülen bütün tartışmaların unsurlarını Hindistan'da da görmek mümkündür. Nitekim. Seyyid Ahmed Han'ı takip eden mesele Çerağ Ali gibi isimler gittikçe daha 'seküler' bir tavra yönelmişlerdir. Bunun yanında Şibli Numani gibi bazı ulema da geleneksel İslam anlayışı ile modernizm arasında bir orta yol arayışında olmuşlardır.

anahtar kelimeler
Gelenek, Kelam, Batı Bilimi, Hilafet, Aligarh, Diyubend, Ehl-i Sünnet.

Hindistan İslam düşüncesindeki bütün dinî siyasi fikir hareketlerinin başlangıcı, genellikle Şah Veliyyullah'a (1703-1762) dayandırılır. Ancak, teknik anlamda 'İslam modernizmi', diğer İslam toplumlarında olduğu üzere 19. yüzyılın ortalarından itibaren başlamıştır ve bu başlangıcın dönüm noktası ülkenin siyasi idari anlamda tamamen İngiliz hakimiyeti altına girmesidir. 'İslam modernizmi' tartışmalarında Hindistan'ın özel bir yeri vardır. Her şeyden önce, Hindistan İslam toplumları arasında modern Avrupa'nın 'en moderni' olan İngiltere ile ilk doğrudan ve organik teması tecrübe etmiş, bunun öncesinde de uzun yıllar Hıristiyan misyonerliğine karşı bir birikim geliştirmek konumunda bulunmuştur. Avrupa'dan bağımsız olarak da Hindistan'a ait bir başka husus, ülkedeki kesintisiz Müslüman hakimiyetine rağmen Müslümanlar hiçbir zaman Hindistan'da nüfusun çoğunluğunu tesis etmemişler, bu durum onların çok farklı ve çeşitli inançların mevcut bulunduğu bir atmosferde farklılıklarını ve münhasırlıklarını korumak uğrunda dinamik olma zaruriyetini ortaya koymuştur. Farklı inançla-

rın mevcudiyetinin ötesinde, ülkedeki yerli Müslüman nüfusun Hindu mühtedilerden oluşması dolayısıyla aynı pratik gelenek içinde yaşayagelmiş olmaları, inanç alanında olmasa bile, muamelat alanında pek çok benzerliklerin gelişmesine zemin hazırlıyordu. Bu tarihî tecrübe içerisinde Müslümanların inanç, ibadet ve muamelatını gayri İslami unsurlar ve uygulamalardan temizleme gayreti Hind İslam düşüncesinin daima gündeminde bulunmuş, bu öncelik zaman içerisinde Şeyh Ahmed Sirhindi'den Şah Veliyyullah'a kadar pek çok ulemanın çalışmalarında önemli yer tutmuştur. Bu zincir içerisinde Şah Veliyyullah'ın adının öne çıkması, onun yaşadığı dönemin hem Hindistan'da hem de bilinen dünyada İslam siyasi iktidarının giderek zayıfladığı bir zaman dilimine isabet etmesidir. Müslüman kimliğini ve Müslüman inanç dünyasını muhafaza etmek anlamındaki bu gayretleri 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayan 'İslam modernizmi'nden ayrı tutulmak icap eder. Zira 'İslam modernizmi', Batı hakimiyetine karşı Batı dinamikleri ile bir tavır gayretidir ve bir muhafazadan ziyade, dönüşüm keyfiyeti öne çıkmaktadır. Hindistan'da bu başlangıç için dönüm noktası sonu hüsranla biten 1857 Büyük Ayaklanması'dır. Bu tarihte Hindistanda İngiliz varlığına karşı başlatılan ayaklanma başarısızlıkla neticelenmiş ve İngiltere bir bütün olarak Hindistan'a el koyarak siyasi, idari, askerî anlamda sömürgeleştirmiştir. Bunun ötesinde İngilizler, ayaklanmadan büyük oranda Müslümanları sorumlu tutarak ülkedeki Müslüman varlığına karşı büyük bir tasfiye faaliyetine girişmişler, ulamayı sindirmişler, mevcut organizasyonlarını dağıtmışlar, âdeta siyasi, idari ve toplumsal hayattan silmişlerdir. Bu şartlar içerisinde başlangıç itibarıyla ülkedeki İslam varlığını koruyabilmek için gelişen başlıca üç farklı tavır mevcuttur. Bunlar Mevlânâ Nezîr Hüseyin'in başlattığı Ehl-i Sünnet hareketi, Mevlânâ Muhammed Kâsım Nanotevî'nin önderliğindeki Diyubendi Medresesi hareketi ve Seyyid Ahmed Han'ın Aligarh Hareketi. Dikkat edilirse birbirlerinden dinî anlayış ve yorumlayış itibarıyla çok farklı mecralara sürüklenecek olan bu anlayışların ortak özelliği, üçünün de eğitim eksenli olmasıdır. Ehl-i Sünnet hareketi doğrudan Kur'an ve hadis merkezli bir İslam anlayışı ile Müslümanların her türlü bid'atlerden muhafaza edilerek yeni şartlara hazırlanması üzerine odaklanmaştır. Diyubendi Hareketi de geleneksel eğitim ve davranış formu üzerinde ısrar ederek ve İngilizlerle her türlü işbirliğine kapıları kapatarak Müslüman toplumu ve kültürü korumayı hedefleyen bir anlayışı gündeme taşımıştır. Seyyid Ahmed Han ise ülkedeki İslam varlığının devamının ancak ülkenin yeni hâkimleri ile bir güven tazeleyerek ve çağın gerektirdiği ilim, eğitim ve düşünce anlayışına adapte olarak mümkün olabileceği kanaatindedir. Dolayısıyla Hindistan'da İslam modernizminin tartışmasız en önemli ismi Seyyid Ahmed Han'dır.[1] Seyyid Ahmed Han'ı belki de emsalsiz gösteren özelliği onun Şah Veliyyullah ekolünden geleneksel bir din âlimi olarak başladığı hayatında 19. yüzyılın en radikal 'modernist'lerinden bir olmaya giden muazzam değişimdir.

[1] Hayatı hakkında, Altaf Husain Halî, *Hayât-ı Cavid*, Lahore 1957; G.F. Graham, *The Life and Work of Syed Ahmad Khan*, Delhi 1974; Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, II, 73-74.

Seyyid Ahmed Han Hindistan'da İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin âdeta devlet gibi fiilen idareye hâkim bulunduğu, dolayısıyla Müslüman hakimiyetinin artık sembolik bir konum arz ettiği bir zamanda, 1817'de doğdu (ö. 1898). İslami ilimler yanında matematik, astronomi ve tıp eğitimi aldıktan sonra İngilizlerin yanında memuriyet hayatına başladı. İlk eserleri Hz. Peygamber'in kısa biyografisi, *Cilā'u'l-ḳulūb bi ẕikri'l-maḥbūb* (1839) ve Şia hakkındaki *Tuḥfe-i Ḥasan* (1844) geleneksel Sünni anlayışında bilgilendirme gayelerine matuf turlar. Diğer eserlerinden 1849 tarihli *Kelimetu'l-ḥaḳḳ* ile 1852 tarihli *Nāmıḳa der Beyān Mesele-i Taṣavvur-ı Şeyḫ*, tasavvuf anlayışındaki mübalağaları tenkide yöneliktir. 1850 tarihli *Risāle-i Sünnet der reddi bid'at* ise Vehhabi anlayışına reddiye mahiyetindedir. Seyyid Ahmed Han 1857 mağlubiyetinin ardından, bizzat şahidi olduğu ve *Esbāb-ı Bagavāt-ı Hind* (1859) adlı eserinde zikrettiği "acı hadiselerin" de etkisiyle "yeni Hıristiyan hâkimlerle" güven tazelemek hedefine yöneldi. Bu çizgide ilahi dinler arasındaki yakınlığa dikkat çekerek, Hıristiyan İngilizlerin de Hindistan'a medeniyet getireceğini ifade etmeye başladı. Şüphesiz Seyyid Ahmed Han'ın bu yaklaşımında siyasi saikler belirgindi ve bu siyasi hedefin tahakkuku için eğitime yaptığı vurgu ile öncelikli olarak Avrupa dillerindeki bilim ve sanat eserlerini tercüme gayesine matuf olarak 'Scientific Society' adlı bir dernek kurdu (1864). 1866'da da *Aligarh Enstitute* isimli bir dergi çıkarmaya başladı. 1869'da yaptığı Avrupa seyahati, özellikle de İngiltere'deki gözlemleri onun Batı medeniyeti ve İngiltere'nin gücü hakkındaki kanaatlerini netleştirdi. İngiltere'de Oxford ve Cambridge gibi üniversitelerde incelemelerde bulunarak Hindistan'da kurmayı tasarladığı okul (Muhammadan Anglo-Oriental College, daha sonra Aligarh Koleji) için modeller geliştirdi.

Bu dönemde ayrıca Batı'da İslam'a yönelik suçlamalarla da ilgilendi ve İslam medeniyetinin Batı medeniyetine kıyasla aşağı bir konumda olduğunu savunan William Muir'e (*The Life of Mahomet*, London 1858) cevap olarak kaleme aldığı *Essay on the Life of Mohammed* (1870) başlıklı bir çalışmasında, Protestanlığın çıkışında İslam etkisine vurgu yaparak Hıristiyanlığa büyük hizmetin asıl İslam tarafından gerçekleştirildiğini öne sürdü.

Seyyid Ahmed Han'ın bu savunmacı çizgisindeki ikinci önemli eseri *Review on Dr Hunter's Our Musulmans*'dır (1870). İngiliz hakimiyetindeki Hindistan'ın 'dâru'l-harb mi yoksa dâru'l-islâm mı' olduğu şeklindeki tartışmalar sırasında daha çok İngilizlerin tereddütlerini gidermeye matuf olarak bazı Müslüman aydınların çeşitli gerekçelerle Hindistan'ın hâlâ 'dâru'l-islâm' sayılacağı, dolayısıyla da Müslümanlara cihadın farz olmadığı şeklindeki görüşlerine karşı Dr. Hunter isimli bir İngiliz'in, İslam inancına göre Müslümanların İngilizlere karşı cihadla yükümlü oldukları, dolayısıyla İngiliz yönetiminin daima teyakkuzda bulunması gerektiği[2] yönündeki iddialarına karşı yazılmış bir tenkittir. Seyyid Ahmed Han burada Kur'an ve sahih hadislerde 'dâru'l-harb, dâru'l-islâm' gibi kavramların geçmediğini, zaten Hindistan'ın da tarihte örneği bulun-

[2] W. Hunter, *The Indian Musulmans, Are Indian Musulmans Bound by Religion to Rebel Against the Queen?*, London 1871, s. 110-111,117

mayan özel bir durum ihtiva ettiğini belirterek, esas olanın can, mal ve ibadet emniyetinin bulunması olduğu ve bu emniyetin bulunduğu durumlarda kesinlikle cihadın farz olamayacağını öne sürmüştür.[3]

Seyyid Ahmed Han teorik planda 'modernizm' olarak değerlendirilebilecek görüşleri, 1870 sonrasına ait bir keyfiyet olarak dikkat çekmektedir. Avrupa'ya yaptığı yolculuğun etkisinde Müslümanların içinde bulunduğu durumun sorumlusunun İslam değil gelenekler olduğunu öne sürmeye başlarken, onun modernizm dönemine geçişi simgeleyen şu ifadeleri Ocak 1870 tarihlidir: "Eğer insanlar Kur'an'da ve gerçek hadislerde bulunan ışığı aramazlar ve din ile günümüz ilmini bir araya getirmezlerse Hindistan'da İslam yok olup gidecektir."[4] Kadîm kelamcıların ve Mutezilenin Yunan felsefesine karşı geliştirdikleri usûllerin zamanın modern bilimlerine karşı geçerli olmayacağını söyleyerek yeni bir kelam anlayışı ortaya koymanın gerekliliği ifade eden Seyyid Ahmed Han, bunun için hem aynı zamanda eğitimin önemi üzerine yoğunlaşan *Tehzibu'l-aḫlaḳ* isimli bir dergiyi çıkarmaya başladı, hem de bir Kur'an tefsiri yazmaya girişti. Kur'an tefsiriyle ilgili risalesi (*Taḥrīr fī uṣūli't-tefsīr*) modern *'İlm-i Kelām*'ının ana prensiplerini ortaya koymaktadır.[5] Buna göre, Müslümanların önünde iki hayati mesele vardır; ya modern bilimin yanlış olduğunu ispat etmek ya da İslam'ın bunlara karşı olmadığını ortaya koymaktır. Bu yüzden modern bir ilm-i kelama ihtiyaç vardır ve bu büyük bir mesuliyettir.[6] Yeni kelam üç temel üzerine bina edilmektedir: 1) Allah mutlak yaratıcıdır ve yaratma devam eden bir süreçtir. 2) Akıl ile Allah'ın varlığı bulunur. 3) Allah'ın yarattığı (kâinat, tabiat) ile Allah'ın kelamı (Kur'an) arasında bir ihtilaf söz konusu olamaz. İlk iki prensip genel olarak İslam kültüründe mevcut olmakla birlikte, Seyyid Ahmed Han'ın vurgusu üçüncü üzerindedir. Eğer Allah mutlak doğru ise O'nun kelamı da mutlak doğru olmak mecburiyetindedir. Bu durumda kâinatın bilgisi ile Kur'an'ın bilgisi arasında bir çelişkiden söz edilemez. Bu yaklaşımın asıl hedefinin modern bilimler ile Kur'an arasında bağ oluşturmak ve dönemin cari anlayışı rasyonalizme atıf için olduğu açıktır. Bu durumda modern bilimler açısından gerçekliği bulunmadığı sonucuna varılan Kur'ani ifadelerin, söz gelimi Hz Musa'nın Kızıldeniz'den geçişi gibi mucizelerin rasyonel temelde yeniden yorumlanması gerekmektedir; ki Seyyid Ahmed Han bunu yapacaktır. Aynı şekilde melek, şeytan ve cin gibi kavramların da iyilik ve kötülük gibi rasyonel açıklamaları yapılmalıdır. Seyyid Ahmed Han'a göre, Kur'an mükemmeldir ve değiştirilemez. Fakat kutsal kitabın bütün muhtevası doğrudan dinle ilgili değildir. Hz Peygamber de insandır ve onun dünyaya

[3] Sayyid Ahmad Khan, *Review on Dr Hunter's Indian Musulmans*, Lahore ty s. 38-40. Bu tartışmalar için bk. Azmi Özcan, "Hindistan'da İngiliz Hakimiyeti ve Ulemanın Tavrı", *Divan*, İlmi Araştırmalar Yıl 9 (2004/2), sayı: 17, s. 1-3-115.

[4] SA H, *Hutut-ı Sir Seyyid* (Ed R. Masood), Bedaun 1931, s. 55. Aziz Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din Al-Afghani and Muslim India", *Studia Islamica*, XIII, March 1961, s. 59.

[5] *Tahrir fī Uṣūlu't-tefsīr*, Agra 1892. S.10-11, Muhammad D. Rahbar, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis Translated from his Tahrir fi Usulü't-Tefsir", *Muslim World*, IL, April 1956, s. 104-112, October 1946, s. 324-335.

[6] Seyid Ahmed Han, *Lectures* (Haz. Munşi Siracüddin), Sadhora 1892, s. 180-181.

ait söz ve uygulamaları nass hükmünde olmamalıdır. Nassların iman ve ibadetle ilgi muhtevası tartışılamaz; ancak, içtimai hayatla ilgili olanların kutsi yönü bulunmaz. İslam âlimlerinin tarih içerisinde çeşitli siyasi, içtimai ve iktisadi konulardaki görüşleri nesilden nesle aktarılma sürecinde dinî bir keyfiyete bürünerek âdeta nasslar hâline getirilmiş, böylece din bir bakıma dondurulmuştur.

Avrupa seyahatinin hemen akabinde gündeme getirilen bu görüşler, aynı zamanda toplumsal bir dönüşüm projesi geliştirmenin işaretlerini de taşımaktadır. Bunun için önce gerçek din ile halkın din olarak geliştirdiği gelenekler arasındaki farklılığın üzerinde durmaya başladı. Burada Seyyid Ahmed Han'ı ortaya koyduğu üç temel hareket noktasını, geleneklerin dinî kaynağını ve bunların çağdaş hayata mutabakatını sorgulamak, dünyevi meselelerde din adamlarının otoritesini sorgulamak, ferdin irade ve yetki alanını belirlemek olarak ifade etmek mümkündür. Başlangıç olarak dünya meselelerinin dinî dayanakları bulunmadığı kabulüyle hareket eden Seyyid Ahmed Han'a göre, bu ikisi arasındaki ayrılığın esas sebebi dinin vahiy olduğu, dolayısıyla değişmezliği, dünya meselelerinin ise dinamik olduğu, dolayısıyla zaman ve zeminde değişip geliştiği fikridir. Yani dünyaya ait işlerimiz Allah'ın kanunları olmayıp değişebilirlik özelliğine sahiptir. Ancak cari olan anlayış böyle değildir. İslam toplumunda dünyevi olanın dinî kaynağa dayandırılmasından dolayısıyla geleneklerin zamanla nass olarak algılanmasından öncelikle ulema sorumludur. Zira onların Şeriat'ı açıklamak babında serdettikleri görüşler zaman içinde bizzat Şeiat'ın yerini almış, bu gelişmenin nihai sonucu da ictihad kapısının kapanması olmuştur. Hâlbuki zaman ve ihtiyaçlar sürekli değiştiğine göre, ictihada olan ihtiyaç sürekli bir zarurettir. Bu durumda fıkhın yeni baştan ele alınması ve yorumlanması gerekir.[7] İlginç bir şekilde Seyyid Ahmed Han sosyal hayat ve günlük yaşayış formu itibarıyla kendi toplumuna örnek olarak Osmanlıları işaret etmiştir. *Tehzibu'l-aḫlaḳ* Osmanlı reform programlarının tercümelerini sık sık sütunlarına taşıyarak, Batılı anlamda dönüşüm ve değişimlerin İslam'a mugayir olmadığı hususunda Hindistan Müslümanlarına dayanak olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede Hindistan'a da yerleştirilmek istenen yeni tarzlar Seyyid Ahmed Han tarafından şöyle ifadelendirilmiştir:

> Fes dışında Türklerin bütün kıyafetleri Avrupaidir. Yemeklerini sandalyelere oturarak masada yerler ve çatal-bıçak kullanırlar. Evlerinin döşeniş şekli tıptı Avrupalılar gibidir. Aynı usûllerin Hindistanlılar tarafından da benimsenmesini ve yobazlığın terk edilmesini arzu ediyoruz.[8]

Seyyid Ahmed Han hedeflediği dönüşüm ve Müslümanların geleceğini İngilizlere bağlı kalmakla mümkün görmektedir. Ona göre mevcut şartlarda Hindistan'da İngilizlerin bulunması bir şanstır. Aksi hâlde Müslümanlar azınlık olarak mahkûm

[7] Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernism in India and Pakistan*, New York 1980; Fazlur Rahman, "Islamic Modernism in the Indo-Pak Subcontinent", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, University of London, XXI-1/3 (1958), s. 82-99; C.W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, Karachi 1979.

[8] *Turkey and Pakistan*, Karachi 1967, (Official publication), s. 32

durumda yaşamak zorunda kalacaklardır. İngilizler bilginin temsilcileri olarak Hindistan'a aydınlanmayı getirmektedir. Bu görüşlerinin sebebini şöyle açıklamıştır:

> İngiliz hükümetinin Hindistan'a yerleşmesi taraftarı olmam İngilizleri çok sevdiğim için değil, Müslümanlar için tek çıkar yolun bu olduğuna inanmamdandır. Müslümanlar içinde bulundukları çöküntüden ancak İngilizlerin yardımıyla çıkabilir.[9]

Seyyid Ahmed Han'ın bu görüşünün iki açılımı gerçekleşmiştir. Birincisi, mevcut şartlarda artık Müslümanlar Hindu çoğunluğun arasında azınlık olarak kaldıkları için ülkede İngiliz hakimiyetinin ortadan kalkması durumunda Hindu çoğunlukla beraber yaşama zaruriyeti içerisinde kimliklerinin ve kültürlerinin korunmasının güç olacağı, bir başka deyişle Müslüman azınlığın iradesinin çoğunluğun baskısına maruz olacağı şeklindeki kanaatleridir. Bu itibarla Seyyid Ahmed Han Hindu-Müslüman siyasi birlikteliğine katılmamış bu çerçevedeki gelişmeleri desteklememiştir. İkinci açılımı ise, Osmanlı devletinin etki alanında İslam dünyasında gelişmekte olan özellikle de Hindistan'da pek çok ateşli taraftarı bulunan İttihâd-ı İslâm fikriyatın Hindistan Müslümanlarının geleceği için tehlikeli bulmasıdır. Seyyid Ahmed Han bu konuda bir taraftan yazılarıyla mütemadiyen Müslümanları uyarırken, diğer taraftan da İngilizlerin tereddütlerini gidermeye çalışmıştır. Şüphesiz en büyük felaket sebebi olarak değerlendirilen husus, bir Osmanlı-İngiliz savaşının çıkması ve bu savaşta Osmanlı halifesinin cihad ilan etmesi ihtimalidir. Böyle bir gelişmenin Hindistan'da mutlaka yankı bulacağını düşünen Seyyid Ahmed Han, ancak bu cihadın Hindistan Müslümanlarını bağlamayacağını, zira Müslümanlar burada can, mal ve inanç hürriyeti içerisinde yaşadıkları için cihada katılmalarının caiz olmayacağı kanaatindedir.[10]

Seyyid Ahmed Han dinî düşünce alanında en hassas olduğu konu İslam'ı vahyolunduğu saflığı, özlüğü ve mükemmelliği ile ortaya koyabilmek arayışı ve iddiasıdır. Bu iddianın gerçekleşmesi de, zaman içerisinde ona eklenen bütün gayri İslami unsurlar ve uygulamalardan temizlenmesine bağlıdır. Bu bakımdan faaliyetlerini daha çok eğitim ve 'teolojik' meseleler üzerine yoğunlaştırmıştır. En yakın dostlarından ve aynı zamanda terceme-i hâlinin müellifi olan Hali'nin değerlendirmesiyle bu arayışında geleneksel İslam'dan ayrılan 52 yeni açılım ortaya koydu. Ancak Hali'ye göre Seyyid Ahmed Han'ın bu görüşleri şüphesiz tamamıyla kendi tespitleri olmayıp İslam kültürü içerisinde farklı ekoller ve çağların isimlerinden derlenerek veya etkilenerek ortaya konulan görüşlerdi. Mesela, tabiat hakkındaki vurgusu açıkça Câhız'ın izlerini taşırken hadislere yönelik yaklaşımında da Râzî'yi görmek mümkündü.[11]

Hindistan'da Seyyid Ahmed Han çizgisindeki isimler arasında en çok tanınanlardan birisi olan Çerağ Alî'dir (1840-1895). Daha ziyade sosyal ve ahlaki

[9] Aziz Ahmed, agm., 65

[10] *Aligarh Institute Gazette*, 9 Mart 1877, L/R/5/54- India Office Records, Londra. *Mezhebi ve İslami Mudamin*. Lahore 1962, s. 164-168. Seyid Ahmed Han bu siyasi görüşlerinin yanında Osmanlılar için çeşitli zamanlarda kurulan iane faaliyetlerine aktif olarak katılmış, kendisi de faaliyetler organize etmiştir.

[11] Aziz Ahmad, agm., s. 61.

hususlarla ilgilenen Alî'nin *Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammedan States* (1883), Hindistan'da modernizmin ilk eserlerinden biri olarak kabul edilir. Siyasi ve sosyal meselelerde Seyyid Ahmed Han'dan daha radikal bir tavır sergileyen Alî de Kur'an'da değişmez ve değişebilir yönlerin bulunduğu görüşündedir. Din ile sosyal hayat arasında vazgeçilmez bir ilişki olduğunu o da kabul etmez. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in sosyal uygulamalarının da dinle bir ilgisi yoktur.[12] Zira Müslüman toplumların sosyal ve ekonomik olarak çökmüş olmaları, onların dinlerini de modern dünyayı da anlamadıklarını gösterir. Müslümanlar vakit kaybetmeden sosyal ve ekonomik alanlarda modern bilimin sonuçlarından ve Batı'daki örneklerinde faydalanmalıdır. Mesela, modern banka ve finans sistemi bunlardan biridir. Kur'an'da faizin yasaklanmış olması o dönemle ilgili bir durumdur.

Doğrudan Seyyid Ahmed Han çizgisinde olmamakla birlikte ondan etkilenen ve 19. yüzyıl Hindistan İslam modernizminde ismi sık zikredilen bir isim de Şiblî Numânî'dir. Dinî ilimlerde geleneksel bir eğitim gören Şiblî Numânî uzun bur süre Aligarh Koleji'nde müderris olarak ders vermiş, bu sürede geleneksel ile modernizm arasında bir denge olarak tanımlanabilecek görüşlerini geliştirmiştir. Onun bu dönüşümünde Seyyid Ahmed Han'ın yanı sıra aynı kolejde hocalık yapan İngiliz Thomas Arnold'un etkili olduğu ifade edilir. Böylece Batılı bilim metodu ve metin tenkidi usûllerini İslam kaynaklarına uygulamaya başlamış ve bu anlayışla ortaya koyduğu eserleri Hindistan İslam tarihçiliğinde ve kelam literatüründe yeni bir çığır açmıştır. Şiblî daha çok, bir tarihçi kimliğiyle tanınmasına rağmen, Hindistan'daki yeni kelam hareketinin de en önemli temsilcilerinden birisidir. *'İlmu'l-kelâm* adlı çalışmasının mukaddimesinde, kadîm ulemanın Yunan felsefesine karşı yaptığını günümüz kelamcılarının da ateizmin meydan okumasına karşı yapmak durumunda olduğunu belirtir.[13] Kelam meselelerini zamanın bilim anlayışına göre belirleyen Şiblî bunun gerekçesini kendi döneminde İslam'a akaid dışında ahlak ve muamelat alanlarında da itirazlar yükseldiğini, dolayısıyla yeni kelamın eskisinden farklı olarak, bu alanlarla da ilgilenmesi gerektiği şeklinde açıklamaktadır. Zira din sadece bir inanç ve iman manzumesinden ibaret değildir. İslam dairesinde ele alınabilecek olan her şey, mesela özgürlükler, insan hakları, kadının durumu aynı zamanda kelamın da meselesidir. Şiblî Numânî diğer taraftan siyasi yaklaşımları itibarıyla Seyyid Ahmed Han'dan ayrılmış, İngilizleri tenkit etmekten kaçınmamış ve Osmanlı Devleti ve hilafetinin aktif destekleyicilerinden birisi olmuştur. Bir bakıma Şiblî Numânî'nin öğrencisi denilebilecek olan Mevlânâ Ebû'l-Kelâm Âzâd da hocasıyla aynı konumdadır.[14]

Hindistan İslam modernizminin Şii gelenekten gelen güçlü temsilcisi de Seyyid Emîr Alî'dir (1848-1928). İngiltere'de hukuk tahsili için bulunduğu sırada Seyyid

[12] Çerağ Ali, 'Introduction', s. xxxiv.

[13] *'İlmu'l-kelâm*, Karaçi 1929, s. 16, Sait Özervarlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 56, 63, 64.

[14] Hayatı ve görüşleri için bk. Azmi Özcan, "Ebü'l-Kelâm Âzâd", *DİA*, X. 335-336; Bashir A. Dabia, "Muslim political Thought in colonial India: A Comparative Study of Sir Syed Ahmad Khan Maulana Abul Kalam Azad", *Islam and Modern* Age, XVIII/2-3, Nev Delhi 1987, s. 133-153I. H. Douglas, *Abul Kalam Azad, An Intellectual and Religious Biography*, Delhi 1989.

Ahmed Han ile Londra'da karşılaşan Emîr Alî'nin ilk eseri 1873'de yayımladığı, yine şarkiyatçıların suçlamalarına karşı yazılmış *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed*'dir (Edinburgh 1873). Tıpkı Seyyid Ahmed Han gibi Hindistan Müslümanlarının geleceğini İngilizlere bağlılıkta gören Seyyid Emîr Alî, bundan sonraki yazı hayatında mesaisinin büyük kısmını Batılılara 'İslam kültürünü doğru anlatmak' üzerine yoğunlaşırken, bir taraftan da İslam düşüncesinin çağın gerekleri ışığında yeniden sistemleştirilmesini savunmuştur. Bu çerçevede neşrettiği eserler arasında özellikle *Real Status of Women in Islam* (1891), *The Spirit of Islam* (1891) ve *A Short History of the Saracens* (1898) çok dikkat çekmiştir. Emîr Alî genel olarak Batı'nın rasyonalizm, liberalizm ve hümanizm gibi değerlerinden etkilenmiş olmakla birlikte, tıpkı döneminin pek çok İslamcı aydınlarında olduğu üzere, esasen Batı'nın bu değerlerinin Müslümanların düşünce mirasına dayandığını, İslam'ın Hıristiyanlığa göre daha akılcı olduğunu, Hz. Peygamber'in bütün uygulamalarında aklı ön planda tuttuğunu savunmuştur. Bu yönüyle de Emîr Alî, 19. yüzyılda yeni Mutezileciliğin en ciddi temsilcilerinden birisidir. Ahlak ve muamelatta ise Emîr Alî 'radikal bir modernisttir' ve bu tür gereksinimlerin tamamen dünyevi ihtiyaçlar olduğunu ve zamana göre değişebileceği inancındadır.[15]

Sonuç olarak, Modern Batı değerleri ile Batı bilim ve düşüncesinin bir 'seyl-i huruşan' gibi her tarafı kapladığı, bunlar adına din, özellikle de İslam namına ne varsa karşı çıkıldığı bir dönemde gelişen Hindistan İslam modernizminin ana hususiyeti bu seyl-i huruşan ile barışma keyfiyeti taşımaktadır. Bu yaklaşımın farklı iki hareket noktası, ya İslam toplumlarının mevcut durumlarına kıyasla Batı'nın ve Batılı değerlerin cazibesine kapılarak ya da İslam toplumlarındaki Batı nüfuzundan duyulan rahatsızlığın saikıyla sergilenen tavırdır. Her hâlükârda bu tür yaklaşımların temel tezi, hâkim Batılı değer ve düşünce sistemlerinin esasen İslam mirası üzerine yükseldiği, ancak tarihî İslam'ın bu mirastan saparak din yerine ikame edilen fakat gerçekte dinle ilgili olmayan bir gelenek inşâ ettiği tezi üzerine dayalı olmasıdır. Bu durum 'modernist İslamcıları' kadîm külliyatı reddetmeye götürmüş, bunun yerine doğrudan İslam'ın asli kaynaklarına müracaat ederek yeni bir kelamla ahlaki, hukuki, içtimai ve siyasi alanları ihtiva eden farklı bir din anlayışı geliştirmelerine zemin hazırlamıştır. Bu yeni kelam ve din anlayışı aynı zamanda Batı tahakkümüne karşı İslam'ı savunmakla da görevlidir. 20. yüzyıla bu şekilde intikal eden modernist gelenek, yaşanan siyasi değişimlerin ve Osmanlılara yönelik Avrupa baskılarının da etkisiyle yerini tepkisel bir Batı reddiyeciliğine bırakmıştır. Bu tür Batı karşıtlığının en dikkat çekici yönü de bu işin önderliğini daha çok bizzat Seyyid Ahmed Han'ın kendi görüşleri çizgisinde insan yetiştirmeye matuf olarak kurup emek verdiği Aligarh Koleji mezunlarının üstlenmiş olmasıdır.

[15] Görüşleri için bkz. Abdullah Ahsan, "Emîr Ali Seyyid", *DİA*, XI. 123-124; amlf, "A Late Nineteenth Century Muslim Response to the Western Criticism of Islam- An Analysis of Amir Ali's Life and Works", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, II/2, N. York 1985, s. 176-206.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 205-216

Müslüman Modernleşmesi Üzerine

NECDET SUBAŞI
YRD.DOÇ.DR., MUĞLA Ü. FEN EDEBİYAT FAK. FELSEFE BÖL.

özet
Bu makalede, Müslüman toplumun modernleşme deneyimi açısından bir tasviri yapılmakta ve geleneksel dünyanın kavramsal şemalarıyla artık açıklanamayan yeni bir durumun anlaşılması amaçlanmaktadır. Modernleşme bağlamında ortaya çıkan yeni hayat tarzları, dinsel yaşamın temel parametrelerini de dönüştürmüştür. Hiç kuşkusuz bu etkilenme müslüman dünyası için de geçerli bir fenomendir. Makalede, söz konusu değişim, Müslümanların Türkiye özelinde somutlaşan görüntülerine odaklanılarak ele alınmakta ve mevcut durum tartışmaya açılmaktadır.

anahtar kelimeler
Modernleşme, Müslüman modernliği, Türk modernleşmesi, Sekülerleşme, Laiklik, Dinsellik, Dindârlık, İslamizasyon

İslam ve modernite tartışmaları Müslüman toplumların yaşadığı farklılaşmalardan beslenmektedir. Bu bağlamda modernleşme, Müslümanların modernleşme bağlamındaki deneyimlerini özetleyen bir kavramsallaştırma önerisidir. Tipik bir Müslüman, modernlikle İslam arasında ilişki kurulmasını her zaman kerih görür. Bu nedenle modernleşmede içkin olan ana temaların İslam'la ilişkilendirilmesi çok kere sorun yaratır. İslam aşkın bir dindir; modernleşme ise insanı merkeze alan seküler bir faaliyettir. İslam'ın modernleştirilmesine ilişkin her öneri, zaman zaman dinin reforma tâbi tutulmasına ilişkin politikalarda olduğu gibi şiddetle reddedilir. İdeal bir dinsellikte, İslam'ın modernleştirilmesi projesine aslâ sıcak bakılmaz. Dini modernleştirme projesi son tahlilde dindışı bir dünyanın tasarrufu olarak kodlanır.

Modern deneyim İslam'la Müslüman arasındaki farkı belirlemede oldukça zayıf kalmıştır. Kişisel düzeyde entelektüel yönelişlerini, Batılı paradigmalar eşliğinde sürdürenler, sadece Müslümanların değil bağlandıkları dinin de pekâlâ

modernleşebileceğinden söz ederler. Bu öneriyi meşrulaştırma çabasında dikkat çeken cesaret, aslında epistemolojik düzeyde gerçekleştirilen değişimlerle ilişkilendirilebilir (Laroui, 1993). Öte yandan bu öneriyi seslendirenlerin toplumsal bağları ve dindarlarla ilişkileri oldukça sınırlı ve karmaşıktır. İslam'ı modernleştirme çabası, çok kere oryantalist bir teşebbüs olarak değerlendirilir. Dine ve orijinine yapılan her müdahale, açıkça reddedilir. Buna karşılık tipik bir Müslüman, sosyal hayatın etkilerine sonuna kadar açıktır. Hatta onun değişimi bazen de ısrarla talep edilir. Yeni koşulların ortaya çıkardığı dönüşüm, bir din olarak İslam'ı değil, dindarı sarsmaktadır (Özdalga, 1998; Toprak, t.y.). İslam modernleşmesinin imkânsızlığı üzerindeki geleneksel-dinî hassasiyet bugün yer yer aşınmış olsa da, yine de aslolan Müslüman tavrı ve onun modernleşme karşısındaki tutumudur. Hatta temel problem, modernleşmeye dinsel bir aktör olarak katılan Müslümanların konumudur.

Batılılaşma ve Modernleşme: Birleşen Yollar

Modernleşme, Batılılaşma sürecinde, Türk toplumunun birincil gündem maddesi hâline getirilmiştir. Modernleşmeyle Batılılaşma arasındaki ilişkisellik, toplumsal tarihimizde dikkat çekici bir fenomendir. İkisinin de genellikle ortak bağlamlarda kesiştiği görülür. Popüler kullanımlarında Batılılaşma, çok kere modernleşme için elzemdir. Modernlik Batı'da ortaya çıkan, gelişip olgunlaşan değerlerin bir skalası olarak önem kazanır. Eğer modernleşme tek başına bir amaç ise bunun biricik aracı Batılılaşma olacaktır. Türk modernleşmesi bu nedenle bir Batılılaşma öyküsü içinde gelişir. Hatta Batılılaşmayla modernleşmenin yolu açılmaktadır.

Türk modernleşmesinde din her zaman problemlidir. Dinin kesiştiği toplumsal yapılar, modernleşmenin gidişatını kolaylaştırıcı bir öğe olarak görülmez (Pultar, 2003: 54). Nitekim Batılılaşmaya yönelik olarak ortaya çıkan eleştirel karşı çıkışlar da, gericiliğin ve arkaik düzen özlemlerinin birer yansıması olarak değerlendirilip reddedilir. Böylece gericilik, arkaik düzen özlemcilerinin ve dini, ayrıcalıklı bir söylem olarak kullananların biricik sıfatı olur. Modernleşme uzunca bir süre din karşıtı söylemler için kullanılmıştır. Modernleşme yanlıları, bu yolda engel olarak gördükleri her birimi, özellikle de dini reddetmekten çekinmemişlerdir. Bu birimler arasında din, ön sırada yer almaktadır. Geleneksel zihniyet yapıları, örf, âdet ve hiç kuşkusuz din, modernleşme karşıtı söylemlerin kaynağı olarak görülmekle kalmaz, aynı zamanda da reddedilir. Dinin modernleşme ekseninde ele alınışı, genellikle onun olumsuz bir şekilde tanımlanmasıyla biçimlenir. Çünkü din, öteden beri anti modern bir söylemdir ve bu nedenle de hiç kuşku duyulmaksızın üstüne gidilmelidir.

Batılılaşmayı meşrulaştırma çabası, Osmanlı modernleşmesinde dine araçsal bir rol yüklemekle başlamıştır. Ancak bu destek, Batı karşısında kendini koruma reflekslerinin bir zorlaması olarak dikkat çeker. Günümüzde ise durum oldukça farklıdır. Dini, modernlik dolayımında ele alma girişimi yakın zamanlarda daha sık gündeme gelir. Dinin modernleşmenin başat bir öğesi ola-

bileceğine ilişkin tema, rasyonel dinselliğin öne çıkardığı bir eğilim olarak dikkat çekmeye başlar. Öyle ki, artık çağdaş İslam hareketleri içinde modernliği olumlayanların varlığı da onu reddedenler kadar gür çıkmaya başlamıştır. Modernliği onaylama, İslam'ın öteden beri modern olan tabiatını deşifre etmeye ve kanıtlamaya çalışır. Osmanlı modernleşmecilerinin İslam'ı ilerlemeyle ilişkilendiren söylemleri yeniden güncellenir ve İslam böylece modernliğin başat bir öğesi hâline getirilir. Öyle ki giderek dinsiz bir modernleşmenin imkânı yoktur, bu çerçevede İslam da bir din olarak modernleşmeyi tamlayan bir öğeye dönüştürülür. Sonunda modernleşme teşebbüslerinin dinselleşmesi söz konusu olur. Kara'nın belirttiği gibi (2001b: 184),

> esas itibarıyla en geniş mânâda dinî alanı tahrip etmeye, zaafa uğratmaya, gerilere doğru itmeye, dönüştürmeye müteveccih olan modernleşme teşebbüslerinin nasıl olup da bizde aynı zamanda dinî bir hüviyete büründüğü sorusu, bugün de dün olduğu gibi hayati bir sorudur.

Böylece modern Müslüman, modernist Müslüman ve modern İslam gibi yeni kavramsallaştırmalar gündelik hayatımız içinde gezinmeye başlar.

Türk modernleşmesi Osmanlı dinselliğiyle de sorunlu bir geçmişe sahiptir. Osmanlı'nın dinsel müştemilatı, gerekli 'ilerleme'yi sağlayamamış; din, muasır devletlerle rekabet hususunda, hanedanın modern taleplerine çoğu zaman ayak bağı olmuştur. Bu nedenle çağdaşlaşma projesinin Osmanlı toplumsal yapısındaki görünümü, dinin işlevselliği hususunda yeterli bir açıklama sunmaz. Aslında Osmanlı modernleşmesi, özgül bir Batılılaşmayı ümmetin kurtuluşu için gerekli saymıştır. Ne var ki bu Batılılaşma, her şeyden önce kendine özgü oluşuyla dikkat çeker. Batı'nın fenni alınacak ancak ahlakı reddedilecektir. Merkezinde dinsel hassasiyetlerin etkin olduğu bu niyetin gerçekleştirilmesinde Batılılaşma hiç kuşkusuz sadece bir araç fenomendir. Hatta bu yoldaki adımların meşruiyeti için de sık sık dine başvurulur ve Dîn-i Mübîn-i İslâm'ın esenliği için Batılılaşmadan medet umulur, bu yöndeki projeler daha fazla vakit kaybetmeksizin hayata geçirilir. Ancak, kabul etmek gerekir ki "prangalarla devlete bağlanan resmî İslâm, Batı etkisinden doğan problemlere hiçbir orijinal çözüm üretemezdi" (Mardin, 1991: 108).

Cumhuriyet modernleşmesinde ise durum tam tersi istikamette olmak üzere yön değiştirmiştir. Artık modernleşme asıldır ve din gerektiğinde bu niyet için kullanılabilecek bir işleve sahiptir. Asıl hedef çağdaş uygarlık seviyesini yakalamaktır, bu hedefin kendisi bile modernliğin bir parçasıdır ve ancak Batılılaşmayla bu hedefe sağ salim ulaşılabilecektir. Yeni rejimin modernleşme konusundaki ısrarı karşısında, çok geçmeden, toplumsal âdet ve geleneklerin dinsel ifadelerle gerekçelendirilmiş bir tepkisini bulacaktır. Geleneksel muhalefet de, güncellenmiş itirazlarını dinsel bir söylem eşliğinde kuracaktır. "Din elden gidiyor" şeklinde sloganlaştırılan kaygılar, dinsel duyarlılıkları harekete geçirmekte gecikmez. Modernleşmeye karşı direnç gösteren geleneksel-top-

lumsal refleksler, karşılarında Cumhuriyet'in kendi referans sistemini harekete geçiren karşı çıkışları bulacaktır (Reed, 1995).

Modernliğin Teminatı: Laiklik ve Sekülerlik

Modernleşme, Batı'nın kendi toplumsal dönüşümünü gerçekleştirdiği süreçlere işaret eder. Gelenekle örtüşen din, modernleşme bağlamında hızla gözden geçirilmiştir. Verili dinin modernleşme karşısındaki konumu, toplumsal alandaki uzun tartışmalara, çekişme ve kamplaşmalara yol açar. Öyle ki, bir anlamda modernleşmenin tarihi, din karşıtı söylemlerin tarihi olarak da anlaşılır. Modern insan, din kavramını da yeniden dönüştürmüş, Tanrı'nın ve kutsalın yeni bir okuması ancak bu konsept içinde mümkün olabilmiştir.

Modernleşmeyle birlikte, gündelik hayatın yeniden düzenlenmesi amaçlanır. Bunun için de iki temel kavramın kullanıma sokulduğu görülür. Bunlar laiklik ve sekülerleşmedir. Batı'nın kendi tarihinde dine ilişkin farklı deneyimlerine vurgu yapan bu kavramların, giderek birbirini tamamlayan bir ortak çerçeveye sahip olmaları ilginçtir. Laiklikle dinin devlet işlerinden elini çekmesi öncelenirken, sekülerlikle de dinin gündelik hayat içindeki görünürlüğünün azaltılması hatta zayıflatılması hedeflenmektedir. Türkiye söz konusu olduğunda ise, günümüzde laiklikle, dinin siyasal bir referans olmaktan çıkarılması hedeflenirken, sekülerizmle de dinin toplumsal hayattan arındırılması arzulanır. Sonuçta hem laiklik hem de sekülerizm, toplumun siyasi hayatında dinin etkisini belirlemeye yönelik olarak kullanılan birer şifre kelimedir (Falk, 2003: 57). Devleti ve gündelik hayatı dinselliğin çekim gücünden koparan politik irade, kamusal hayatı sağlamlaştıracağından emindir.

Türk modernleşmesinde laiklik, dinin devlet işlerinden ayrışmasıdır. Ancak, bu niyet, amaca ulaşılması için yeterli görülmemiştir. Çünkü İslam, gündelik hayatı kurma ve kuşatma konusunda oldukça dünyevi sayılabilecek özgül bir boyuta da sahiptir. Bu nedenle İslam'ın gündelik hayata ilişkin bağlayıcı tekellerinin kırılması da gerekmiştir. Tarihsel veriler ve sosyolojik göstergeler, bunun tam da söz konusu niyete uygun bir şekilde gerçekleştiğini kanıtlamaktan uzaktır. Toplumun dinsel aidiyetlerinden uzaklaştırılmasına ilişkin radikal laiklik uygulamaları, geleneğin dinselle buluşan arka planı karşısında hızla gerilemiştir. Türk politik yaşamında laikliğin kazandığı yeni anlamlar ve dinselliğin sekülerleşmesi şaşırtıcı bir şekilde İslam'ın ve modernliğin karmaşık ilişkilerinden doğan melez desenleri ortaya çıkarmıştır (Göle, 2000).

Türk modernleşmesinin kendine özgü bir yönteme sahip olduğu her zaman iddia edilmiştir. Bu iddialarla, Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak modern Türkiye Cumhuriyeti'nin, dinin siyasi ve kamusal rollerini özenle yok edecek bir dizi kararı hayata geçirdiğine vurgu yapılmaktadır. Hatta bu yaklaşımlara göre, ne olursa olsun, devletle dinî kurumlar arasına koyduğu mesafeye rağmen, laiklik hiçbir şekilde, her tür dini inancın korkusuzca müsamaha göreceği modern, Batılı bir dinî özgürlük kavramı getirmemiştir (Hodgson, 1993:

III/287). Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ortodoks laiklik stratejisi içinde sık sık göze battığından söz edilirken, yanı sıra imam hatip liselerinin varlığı da Tevhid-i Tedrisat Kanunu çerçevesinde tutarsız bir uygulama alanı olarak değerlendirilmektedir. Nihayet dinin, gündelik hayatta değişik ima ve eylemlerle kendine daha somut şekillerde yer edinme çabaları da bu eksen içinde değerlendirilmeye devam etmektedir.

Kültürel alt üst oluşlarla açıkça ortaya çıkan bu muğlaklık, başlangıçta dinselliğin tabiatını dönüştürmekten çok, onu yok etme havasından kaynaklanmıştır. Bu bağlamda halk İslamına ilişkin kültürel/dinsel yapı ve göstergelerin üzerine ısrarla gidilmiş, yüksek İslam'a ilişkin mekanizmaların toplum nezdindeki imajları sarsılmış, var olan prestijleri de ya yok edilmiş ya da elden geldiğince aşındırılmıştır. Aslında modernleşme yolundaki bu kararlılık, çağdaş ve müreffeh bir dünyaya, kararlı bir şekilde ulaşma azmini ortaya koyar. Hedef Batı'dır ve modernleşme uğrunda hiçbir engelin varlığı, ne meşru kabul edilir ne de himaye görür.

Türkiye'nin bir hayli çalkantılı Batılılaşma serüvenini, diğer Müslüman toplumların ulusal deneyimleriyle ilişkilendirmek zordur. Türk modernleşmesinde Batılılaşma artık içkin bir temadır ve gelişmeler, yönetici seçkinlerin her kertede bir kaybediş olarak kodlanan bu atmosferden kurtulma çabalarını yansıtır. Arap ya da Hind Müslümanlarının çoğunda içkinleşen modernleşme siyaseti ise, gerçekte sömürgeci bir talebin yansıması olarak vücut bulmuştur (Voll, 1991, 1995). Batılı sömürgeci tahayyül, Müslüman toplumunu kendi değerlerine aşina kılarak dönüştürmeyi amaçlar; buna bağlı olarak ortaya çıkan İslami anlayışlar da, her zaman modernliğin evreninde şekillenir. Türk modernleşmesinde ise din, yeni bir ulus yaratmak için seferber edilir. Din artık işlevseldir ve yeni bir kültürel aidiyetin başat teması olarak sıklıkla kullanılır. Misak-ı Millî etrafında takviye edilen ulus devlet fikriyatında, din araçsal bir seçenek olarak tasarlanmıştır. Ancak buradaki tahayyülün, sömürgeci bir tahayyülden kesinlikle uzak olduğunu da aslâ unutmamak gerekir.

İhmalkâr Modernlik, Talepkâr Dinsellik

Türk modernleşmesi, merkez-kenar dikotomisi içinde gerçekleşir. Merkezin kenara hakimiyeti zaman alır. Türk modernleşmesinde Kemalizm, laiklik ve sekülerlikle aynı potada işlenir. Türkiye için sekülerizm, Kemalizm ile müteradif bir hâle gelir (Falk, 2003: 56). Toplumun geleneksel aidiyet zinciri, modernleşme bağlamında kırılmaya çalışılır. Her şeye rağmen bir birikimden bir başkasına kayma operasyonu, yine de göründüğü kadar tamamlanmış ve sarih değildir (Hodgson, 1993: III/288). Dinin retoriğine müdahale edilse bile, İslam'ı modernleştirme çabası başarılı olmaz. Dinde reform çağrısı bu arayışın tipik bir işaretidir. Dine müdahale olarak değerlendirilebilecek bu girişim, kitlesel dindarlığın kutsalla temas noktalarını artırmaya yarar.

Devletin ve siyasi iktidarların temel kaygısı dinin, modernleşme çağrılarına karşı bir ayak bağı olmasını önlemektir. Osmanlı modernleşmesinde pek çok 'ayet' ve 'hadis' modernleşme politikaları için seferber edilmiştir. Ancak bu seferberlik, modern Türkiye Cumhuriyeti'nde dine bir ayrıcalık hatta bir ihtiyaç duyulması anlamına gelir. Modernleşme politikaları hayata geçirilir; ancak, radikal çıkışlardan aslâ geri adım atılmaz. Toplumun derin hissiyatı dönüştürülmek istenir. Eğitim ve öğretim, bilginin yeni organizasyonu, yeni değerlerin kabulü, dinselliğin gücünü kırmak için öne çıkarılır. Gerçekten de,

> modernleşmecilerinin resmî tutumu, dinin de diğer her şey gibi Batılılaştırılması gerektiği şeklindeydi. Devlet elbette laik bir kurum olmalı ve din de bireysel vicdanla ilgili kişisel bir mesele hâlini almalıydı. Bu, İslam'ın devletle olan ilişkisinin kesilmesiyle fazlasıyla başarıldı. Ama ayrıca, modern vatandaşların İslam'a karşı Batılı bir tutum takınmaları da ümit edildi; yeni İslâmî dindarlık modern Katolik ve belki özellikle Protestan dindarlığı ile Reformcu Yahudi dindarlığının sosyal ve duygusal özelliklerini yüklenecekti (Hodgson, 1993: III/284).

Gerçekten de bu adımlar, dinî gerçekliğin yeni kuşaklar nezdinde bulanıklaşmasına yol açmıştır. Cumhuriyet değerleriyle bütünleşen yeni kuşak için İslam, toplumsal değişmeye yön veren bir değerler alanı olarak görülmez. İslam, artık kutsalın daraltılmış bir alanıdır ve giderek de mitik bir boyut kazanır.

Cumhuriyet'in modernleşme deneyimi din konusunda ihmalkârdır. Cumhuriyet'in kuruluş fikriyatı bir kenara bırakılırsa din, 80'li yıllara kadar açıkça ihmal edilmiş ve neredeyse gözden çıkarılmıştır. Bu ihmalde yeni rejimin hassasiyetlerinin etkili olduğu açıktır. Devrimlerin talepkâr dinselliğin belini kesinlikle kırdığına ilişkin ham inanç, düzenin teminatı hâline getirilmiştir. Sık tekrarlanan duyarlılık çağrıları, irticanın ayak seslerine sürekli dikkat çekse de, aslında bu çağrının etkisi genellikle sönük kalmıştır. Çünkü siyasi iktidarlar, dinin bir tehdit unsuru olarak yeniden gündeme gelebileceğine ilişkin kaygıları ciddiye almamışlardır. Seçkinler, bu konuda ipleri ellerinde tuttuklarından her zaman emindirler (Cizre, 1999).

Aslında Kemalist söylemin dönemsel özellikleri dikkate alındığında, tek bir Kemalizmden söz etmek de mümkün değildir. Farklı Kemalist telakkiler din konusundaki eğilimlerin görece farklılaşmasına da yol açmıştır. Dinle iktidar arasındaki soyut ilişkiler, Kemalizmin giderek bir meşruiyet peşinde olan pragmatizmine damgasını vurmuştur. Tek Parti Dönemi'nin (1923-1945) radikal Batıcılığı Kemalizmle buluşmuş, çok partili sisteme geçişle birlikte (1945-1960) dinsel yapılar, kendi taleplerini seslendirecek her tür muhalif oluşuma, neredeyse bir sığınma alanı olarak yaklaşmaktan geri durmamışlardır. Çok partili siyasal yaşama geçişte ilk deneme sayılan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın (1924-1925), toplumsal meşruiyetini din temelinde sağlamlaştırma niyetinin anlaşılması, daha başlangıçta bu odaklaşmaya açıkça hizmet etmiş olmalı-

dır. Söz konusu niyet Demokrat Parti'nin (1946-1960) ve hatta Adalet Partisi'nin (1961-1980) hassasiyetlerine yön verecektir Ne var ki, yine de soğuk savaş yıllarının politik tasavvuru içinde İslam'ın komünizme karşı bir kalkan olabileceği savı, NATO ve topyekûn Batı değerlerinin bir parçası olarak gündelik ahlakın taşıyıcı bir mihveri olabileceği beklentisi sık sık dile getirilmiştir. Ancak bu kullanımın Kemalist sadakat ölçülerini zorlayan çıkışları aslâ affedilmemiştir. Nitekim Said-i Nursi'nin (1873-1960) romantik maneviyatçılığı, Süleyman Hilmi Tunahan'ın (1888-1959) mücadeleci sofuluğu, Eşref Edib'in (1882-1971) entelektüel direnişi, Necip Fazıl Kısakürek'in (1905-1983) eylemli Büyük Doğu (1943-1978) retoriği ve özellikle de Necmettin Erbakan'ın Millî Görüş siyaseti her zaman reddedilmiş ve cezalandırılmıştır.

Sağ, muhafazakâr ve milliyetçi oluşumlar içinde dönüşerek kendi taleplerini seslendiren dinsel arzuların kendilerini açıktan seslendirdiği asıl oluşum Millî Nizam Partisi'yle (1970-1971) birlikte ortaya çıkan ve Millî Selamet Partisi'yle (1972-1980) devam eden, İslam'ı bir dizi sembolik söylem aracılığıyla kamusal alana tercüme etme başarısı gösteren Millî Görüş hareketidir. Bugün Millî Nizam Partisi, dinin toplumsal yaşamı düzenlemesini öngören programı ve çalışmalarıyla hatırlanmaktadır. Aslında bu geleneğin modernlikle başarılı bir sentez oluşturmayı başarması, siyasiler tarafından çok kere göz ardı edilmiştir (Mardin, 1991: 109). Millî Selamet Partisi ise toplumsal yaşamın düzenlenmesinde dinin ağırlığının artırılmasını amaçlamıştır. Millî Nizam Partisi'nin Millî Selamet Partisi'yle süren ve 12 Eylül 1980'le birlikte sonlandırılan ilk mecrasında baskın olan, İslam'ı Türk millî kimliğinin özgün parçası hâline getirmek ve bunu yaparken de onu ümmet dünyasından soyutlamamaya çalışmaktır. Refah, Fazilet ve Saadet çizgileri ise 1980 sonrasında, dinselliğin devletin temel stratejileriyle buluşan temsilleriyle rekabete girişir. Parti programları her seferinde üzerine gelinmişliğin yarattığı tedirginliği yansıtan sembolik bir dile sahiptir. 12 Eylül yönetiminin din kültürü ve ahlak bilgisi derslerini zorunlu hâle getiren politikalarıyla tescillenen eğilimi, dini, muhalefetin elinde bir itiraz aracı olarak kullananlara karşı bir cephe üretme niyeti taşır. İslamizasyon sonuçta, devletin güvenlik stratejisinin ayrılmaz bir parçası olur. Daha önce büyük kitle partileri içinde kendini temsil etmek zorunda kalan İslamcı geleneğin bağımsız siyasal gücü olarak Millî Nizam'da başlayan ve bugün Saadet Partisi'yle devam eden Millî Görüş serüveni, ekonomik programıyla, metropolde merkezileşen büyük sermaye gruplarına karşı, taşradaki orta ve küçük sermayenin sözcülüğünü üstlenir. Bu gelenek, laiklik, inanç ve düşünce özgürlüğü gibi bazı sorunları insan hakları temelinde politikalar geliştirerek aşma arzusunda olur. Hatta bu siyasetin geçmişte yaşanan kimi örneklerinin yarattığı sonuçlardan da dersler çıkarılır ve tesadüflere göre işlemeyen bir söylem üretimine dikkat edilir.

80'li yıllar dinin geri dönüşü olarak tanımlanan bir dizi dinsel nitelikli iktidar oluşumunun dünyada kendine bir yer bulmasına imkân vermiştir. İran

Devrimi dinî duyguların canlanmasında etkileyici bir çığır açmıştır. Devrimci/siyasal söylem Mısır ve Suriye'de Müslüman Kardeşler'in, Suudi Arabistan'da Rabıta'nın, Pakistan'da Cemâat-i İslâmî'nin etkileri İran'daki devrimci söylemlerin talepleriyle yer yer kaynaşma imkânı bulmuştur. 80'li yıllarda Türkiye, yükselen dinsel eğilimler karşısında esaslı bir blokaja ihtiyaç duyar ve bunun ülke içindeki stratejisi Yeşil Kuşak Stratejisiyle ilişkilendirilir. Devletin ılımlı olarak tanımladığı yeni bir dinsellik tarzıyla, radikal dinciliğin çıkışlarını kontrol etmek, hatta devre dışı bırakmak amaçlanır. Bu Türk-İslam Sentezi formülasyonunda ifadesini bulan ve zamanla Türk İslamı, Türkiye Müslümanlığı gibi kavramlara geçit verecek olan ulusal bir vurgunun habercisi olur. Bu nedenle, toplumsaldan beslenen bir dinsellik yerine devlet stratejisi içinde biçimlenen teknik bir İslamlaşma, toplumsalın kültürel envanterine muhatap kılınır. Kemalist söylemle buluşacak bir şekilde, dinselliğin yeni bir tanımı yapılır. Bu dinsellik, laik ve demokrat olacaktır. Asıl önemlisi bu dindarlık, sekülerizmin sınır tanımaz gidişatı karşısında her zaman itidal çağrısı yapacak bir mevziye sahip olacaktır (Çarkoğlu, Toprak, 2000).

Turgut Özal'ın (1927-1993) Anavatan Partisi'yle (1983-) güncellenen bu dinselliğin de son tahlilde Necmettin Erbakan'ın öne çıkardığı dinsel siyasetle aslâ barışık olmayacağı pek çok noktada ortaya çıkmıştır. Öte yandan resmî yaklaşım, Erbakan'ın Millî Görüşünü, Şeriat özlemini barındıran bir söylemi içerdiği için sürekli sorunlu saymaktadır. Bu kaygı öylesine derindir ki, devletin hassas bakışı siyasete yansıdığı her seferinde, Erbakan'ın politik vizyonu sürekli olarak gözden geçirilmek zorunda kalmaktadır. Devlet açısından bu inanç, çok kere hiçbir tereddüde imkân vermeyecek derecede kalıcı bir dogmanın oluşmasına imkân vermiştir. Bugün muhafazakâr demokrat bir çizgide olduğunu ısrarla vurgulayan ve Millî Görüş çizgisinin varyantlarında filizlendiği açık olan Adalet ve Kalkınma Partisi de (2001-), söz konusu dogmayı yarmayı önceleyen çıkışlar peşindedir.

Modern Müslüman

Modernleşmeyi İslam yerine Müslüman temeli üzerinden ele almak gerekir. Çünkü tipik bir Müslüman, İslam'ın değişmezliği konusunda kesin bir inanca sahiptir. Ona yapılacak her müdahale sonuçta Tanrı'nın takdiriyle hesaplaşma arzusu taşımaktadır. Bu bağlamda İslam'ı herhangi bir sıfatla birlikte anmak ya da onu bir terkibin parçası hâline getirmek genellikle kabul edilemezdir. Bu, İslam'a ilişkin bir sadakatin göstergesi olarak oldukça önemlidir.

Ne var ki modernleşmenin bir değişim süreci yaşatması açısından Müslümanları etkilememesi de söz konusu değildir. Kuşkusuz bu noktada bir sorun yoktur. Müslümanların modernleşmeye yükledikleri anlamlar da farklılık taşır (Watt, 1997; Günay, 1998). Modernliği eleştirel bir jargon içinde tanımlayanlar açısından Müslüman modernleşmesi bir felaketi çağrıştırır. Modernliğin değerleriyle ilişkiye geçmek, onu İslam'la harmanlamak son tahlilde sorunlu bir din-

sellik yaratacaktır. Nitekim İslam'ı geleneksel bir yaklaşım içinde tanımlayanların modernliğe olan eleştirilerinde bu saflığın bozulmasına ilişkin endişe yatar (Yılmaz, 2003: 219 vd.).

Öte yandan bir din olarak İslam'ın modern değerler karşısında nasıl bir vaziyete sahip olduğu da Müslüman düşünürler tarafından sürekli tartışılmıştır (Güngör, 1983). Modernliğin İslam'la buluşmasının sonuçta bir Protestan deneyimi yaşatacağına ilişkin kaygılar, bir mesafe bilincinin gerekliliğini hatırlatır. Nitekim

> birçok Kemalist Türk, İslam'ı, eski mirasın aslî olmayan unsurlarından kurtaracak ve onu yalnızca modern değil, bütünüyle Batılı bir din yapacak, gerçekten elzem bir Türk reformasyonu ümit etmişti. Bu tür meseleler, insanların kalplerindeki, herhangi bir kültürel yaşam biçiminin en kritik sınavdan geçirildiği noktaya dokundular (Hodgson, 1993: III/288).

Modernliğin anlamını yansıtma konusunda ortalama Müslümanların dünya görüşünü belirleme hakkı kuşkusuz sadece Müslüman teorisyenlerin tekelinde değildir. Bugün yaygın bir şekilde modern olanın bugüne ait olma anlamına geldiği görülmektedir; ki bu da çağdaş olmakla eşdeğer bir anlama sahiptir. Yaygın Müslüman eğilimi ise, modernliği entelektüel anlamda sorgulama gereği duymaz. Tartışma büyük ölçüde Müslüman düşünürlerle modern söylemin aktörleri arasında gerçekleşmektedir. Buna göre modernliğin kurucu ilkelerini İslam'la uzlaştırmak hem zordur hem de bunu gerçekleştirme arzusu dinde bir gevşekliğe yol açacaktır (Fuller, Lesser, 1996; Roy, 2003).

Bütün bu tartışmalara rağmen, bugün hem Müslüman modernleşmesinden hem de İslam modernleşmesinden söz edildiğine tanık olmak hiç de zor değildir. Ancak yaygın anlayış, İslam'ı modern kılma fikrini reddetmekte ve bu yaklaşımı çok kere, ya aşağılık kompleksine ya da İslam'ı derin hesaplar çerçevesinde çarpıtma niyetine bağlamaktadır. Bu nedenle üzerinde durulması gereken asıl husus, Müslüman modernleşmesidir.

Türkiye, modernleşme sürecine gönüllü katılan Müslüman ulusların başında gelir. Ancak onun Batılılaşma üzerinden modernleşme arzusu kendi dışında oluşan bir baskının ürünü değildir (Berkes, 1988; Lewis, 1984). Aslında Türk modernleşmesinin ortaya çıkardığı serüven, pek çok etkenden, arzu ve niyetten beslenir. Türk modernleşmesi toplumsalın bütün hücrelerini dönüştürme konusunda kararlı olmuştur. Toplumun modernizasyona tâbi olmasında sadece gelişen iç ve dış koşulların etkisi değil, aynı zamanda da devletin müdahaleci yapısı etkili olmuştur. Gerçekten de devlet, uyguladığı stratejilerle toplumun modernleşmesine ilişkin önemli adımlar atmıştır. Bu nedenle 80'li yıllara gelinceye değin modernlikle İslam'ı ya da Müslümanları ilişkilendirmek mümkün olmamıştır; modernlikle ilişkilendirilen sadece ve sadece devlettir.

Modernleşme süreci, toplumsal/kültürel adacıkları yeni ve ilginç bir formda dönüştürmüştür. Esasen Müslümanların modernleşme deneyimi bir dizi değişke-

nin etkisiyle gerçekleşmiştir. Göç, kentleşme, eğitimin kitleselleşmesi, iletişimin yaygınlaşması, laikliğin dini devletin himayesinden çıkarması, sekülerliğin dönüştürdüğü yeni yaşam biçimleri bunda etkili olmuştur. Ancak, bu etkiler radikal seçkinlerin umduğu gibi dini gözden düşürmekte etkili olamamıştır. Sanıldığının aksine, yeni koşullarda farklı aktörlerin okuma tâbi olan İslam, Müslüman modernleşmesi şeklinde tanımlanabilecek yeni bir sürecin başlatıcısı olmuştur.

Modernliğin sonuçları, Türk toplumunu da derinden etkilemiştir. Modernlik bağlamında seslendirilen pek çok özellik, toplumumuzun dinsel/geleneksel özelliklerini de sarsmıştır. Bireycilik dinî inanç ve davranışın cemaat temelini tehdit ederken, akılcılık da dinin deruniliğini hedef edinmiştir. Sonuçta birçok dinî inanç, gayri makul hâle gelmiştir (Giddens, 1994). Ancak, yine de bu sarsıntı, dinin ortadan kalkmasını değil, yeni bir formla tanımlanmasını sağlamıştır. Geleneğin yeniden icadı, dinî metinlerin tarihsel bir okumaya tâbi tutulması, cemaat bağlarının yeniden güçlendirilmesi, özerk sadakat ağlarının ortaya çıkması, modernliğin yarattığı kriz ortamlarında toplumsalın nefes alabildiği yeni birtakım sosyal çerçeveler sağlamıştır. Derinleşme, üslûpçuluk, içe dönme, teknik gösteriş, içsel olarak kendinden şüphe duyma ve gerçekliğin geleneksel düzeylerini reddetme esasına dayalı özellikleriyle modernleşme, Müslüman toplumunda da sonucu kestirilemeyen bir dizi değişime yol açmıştır. Aslında modernliğin sosyo-kültürel değişim temelinde Müslüman toplumda ortaya çıkardığı farklılaşmanın önkestirime izin vermeyen bir sürprize yol açması, hem İslam hem de Müslüman imanının bazı temel özelliklerini dikkatle incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Şiddetli bir öte dünya vurgusuna sahip olmasına rağmen İslam bir o kadar da bu dünyaya ait olma çağrısına sahiptir. Bu durum sekülerleşmenin dünyevileşmeyi önceleyen yapısından farklı olarak, bu dünyayla öte dünya (ahiret) arasında zorunlu bir denge sağlanmasını imanın bir gereği hâline getirir. Gündelik hayat içindeki hemen her davranışı, tutum ve tercihi dinsel bir lügatçeyle tanımlayan İslam, Müslümanın dünyevi boyutunu aslâ göz ardı etmez. İki dünya arasındaki ahenk, sağlıklı bir inancın sonucu olarak yüceltilir. Modernliğin Müslüman toplumlar nezdinde, kendi argümanlarını dinsel söylem alanlarına kaptırmasıyla doğan mevcut gerilimi ancak böyle yorumlamak mümkün olabilir. Burada söz konusu olan gerçeklik, modernleşmenin Batı dışı toplumlara has deneyimlerle şekillenmesidir (Göle, 2000: 159-174; Dalmayr, 2001: 33-62).

Müslüman modernleşmesinin ana çizgileri henüz yeterince netleşmemiştir. Modernleşmenin etkileri tüm İslam toplumlarında olduğu gibi Türkiye toplumunda da etkisini artırmaktadır. Bu bağlamda etnik, ekonomik ya da mezhep bileşenleri temelinde bakıldığında bile, toplumsal yapımızda dinsellikle buluşan özgül bir modernleşmeden söz etmek mümkündür. Modadan modern tüketim kalıplarına, entelektüel uğraşlardan sanatsal yapıtlara kadar pek çok alan, din ve modernitenin Müslüman özne üzerinden gerçekleşen bileşimlerini

yansıtmaktadır. Ama yine de bütün bu örnekler, mevcut gelişmeleri İslam temelli mi yoksa modernlik temelli mi değerlendirmek gerektiği konusunda bize açık bir resim sunmamaktadır. O hâlde kesin bir yargıya ulaşmak için biraz daha beklemek gerekecektir.

KAYNAKÇA

BERKES, Niyazi (1988). *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* İstanbul: Doğu-Batı.

CİZRE, Ümit (1999). *Muktedirlerin Siyaseti Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık*, İstanbul: İletişim.

ÇARKOĞLU, Ali; TOPRAK, Binnaz (2000). *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Tesev.

DALMAYR, Fred (2001). "Global Modernleşme: Farklı Modernitelere Doğru mu?", çev. Recep Şentürk, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: İSAV, s. 33-62.

FALK, Richard (2003). *Küreselleşme ve Din,* çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Küre.

FULLER, Graham F.; LESSER Ian, O. (1996). *Kuşatılanlar,* çev. Özden Arıkan, İstanbul: Sabah.

GİDDENS, Anthony (1994). *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı.

GÖLE, Nilüfer (2000). *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler,* İstanbul: Metis.

GÜNAY, Ünver (1998). "İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler", *Hacı Bektaş Veli Dergisi,* Sayı: 8 (Kış), s. 51-69.

GÜNGÖR, Erol (1983). *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 2.b., İstanbul: Ötüken.

HODGSON, Marshall G. S. (1993). *İslâm'ın Serüveni –Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih–*, çev. Ercüment Karataş ve diğ., İstanbul: İz.

KARA, İsmail (2001). "Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye,* İstanbul: İsav, s. 183-205.

LAROUI, Abdullah (1993). *İslam ve Modernlik*, çev. Ayşegül Yaraman Başbuğu, İstanbul: Milliyet.

LEWİS, Bernard (1984). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, 2.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu.

MARDİN, Şerif (1992). *Türkiye'de Din ve Siyaset,* Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim.

ÖZDALGA, Elisabeth (1998). *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu: Resmî Laiklik ve Popüler İslâm,* çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal.

PULTAR, Gönül (2003). "Modernliteyi Sorgularken", *Kültür ve Modernite*, Ed. Gönül Pultar, Emine O. İncirlioğlu, Bahattin Akşit, İstanbul: Tetragon, s. 25-62.

REED, Howard A. (1995). "Çağdaş Türk Müslümanlarının Dinî Hayatı", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik,* Der. Davut Dursun, İstanbul: İnsan, s. 91-127.

ROY, Olivier (2003). *Küreselleşen İslâm,* Çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis.

TOPRAK, Binnaz (t.y.). "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim,* Ed. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Der, s. 387-397.
VOLL, John Obert (1991, 1995). *İslam Süreklilik ve Değişim,* çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan, İstanbul: Yöneliş.
WATT, W. Montgomery (1997). *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul: İz.
YILMAZ, Hüseyin (2003). *Ezelî Hikmet ve Dinler,* İstanbul: İnsan.

Düzelti ve Özür

Dergimizin 7 (2004), sayı: 3 "Endülüs Tecrübesi" sayısında yer alan Sayın Ali Hakan Çavuşoğlu'nun "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi" adlı makalesinin 60 ve 61. sayfalarında ilgili bölümler aşağıdaki şekilde düzeltilmelidir.

İgili yazının saygıdeğer yazarından ve siz değerli okurlarımızdan özür dileriz.

- 60. sayfa, 2. paragraf, 4. satır

yanlış
"...Ziyâd'ın doğrudan Mâlik'e öğrencilik yapmış..."
doğru
"...Ziyâd'ın ya da doğrudan Mâlik'e öğrencilik yapmış..."

- 61. sayfa, 2. paragraf, 4. satır

yanlış
"...Zira fıkıh bilgisi daha ziyade İbnu'l-Kâsım'a dayanan İbn Habîb (...) Yahyâ b. Yahyâ'nın aksine..."
doğru
"...Zira fıkıh bilgisi İbnu'l-Kâsım'a dayanan (...) Yahyâ b. Yahyâ'nın aksine İbn Habîb..."

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 217-226

Ahmed Muhiddin'in Gözüyle 'Modern Türklükte Kültür Hareketi'*

NİYAZİ ARICI
ANKARA Ü. SOSYAL BİL. YÜKSEK LİSANS ÖĞR.

Ülkemizin Avrupa Birliği üyeliğine doğru ilerlediği ve 'medeniyetler buluşması', 'Doğu-Batı sentezi', 'liberal İslam' söylemlerinin revaç bulduğu şu günlerde çevremizde olup biteni daha serinkanlı değerlendirmeye ihtiyacımız olduğu bir gerçektir. Bu da söz konusu düşüncelerin hangi tarihsel safhalardan geçerek günümüze ulaştığını, hangi şartlar altında şekillendiğini bilmekle mümkündür.

İşte Ahmed Muhiddin (1892-1923) de *Modern Türklükte Kültür Hareketi* adlı eserinde Batılılaşma meselesinin tarihsel arka planını ortaya koyuyor. Tahsil hayatını Almanya'da sürdürmüş, cumhuriyetin ilanından önce İstanbul'a dönmüş ve genç yaşta vefat ettiği için ilim çevrelerinde pek tanınmamış bir Osmanlı aydını olan Ahmed Muhiddin'in bu kitabı Almanya'nın Leipzig Üniversitesi'nde şarkiyat bölümünde 1916-1921 yıllarında hazırlanmış bir 'doktora tezi' olma özelliğini taşıyor. Ancak, Avrupa devletlerinin Türkiye üzerindeki siyasi planlarının uygulamaya konulduğu bir dönemde ve üstelik bir Avrupa ülkesinde yazılmış olması bu kitabı herhangi bir doktora tezinden daha da önemli kılıyor.

Yazar 18. ve 19. yüzyıllarda Türkiye'nin başat meselesi hâlini alan modernleşme olgusunu bir 'kültür hareketi' bağlamında ele alır. Kanaatimizce bunun iki sebebi vardır: Birincisi, o dönemde bilim, sanat, hukuk, din, devlet gibi kurumlarıyla Türk kültürü kelimenin tam anlamıyla dönüşüm sancıları çekmektedir. Dolayısıyla yazar, bu olguyu kültürel bir dönüşüm olarak görme eğilimindedir. Bunu da Türkiye-Japonya mukayesesiyle açıklar:

Coğrafî konumunun, siyasi rejiminin ve halkının etnik durumunun müsait olmasından yararlanarak Japonya iki asırlık modernleşme hareketi sonucunda Avrupa'nın teknolojik ve maddi kültüre ait birikimini kendi bünyesine alabilmiştir. Osmanlı topraklarındaki siyasi istikrarsızlık, ülkenin Avrupa devletlerinin hedefi hâline gelmesi, halkın kültürel bakımdan heterojen yapısı ve dinî inançların 'engelleyici karakteri' sebebiyle dönemin Türkiye'sindeki kültür ha-

* Ahmed Muhiddin, Modern Türklükte Kültür Hareketi, çev. Suat Mertoğlu, İstanbul 2004.

reketi daha çok düşünsel planda kalmış, neticede "yeni bir dünya ve hayat görüşü ile bu dünya ve hayat görüşünü meydana getiren ve taşıyan bir şiir ve yeni bir din ile sonuçlanan zihnî/fikrî bir dönüşüm meydana gelmiştir" (s. 48). Burada bizi bu kültürel dönüşümden daha çok ilgilendiren konu, onun sonucu olarak yeni bir din anlayışının doğuşuna işaret edilmiş olmasıdır.

Yaygın düşüncenin aksine yazarımız bu dönüşümün, o dönemde Osmanlı Devleti üzerinde politik planlar kuran dış mihrakların tesirinden çok, Türk milletinin kendi iç dinamiklerine bağlı olarak şekillendiği kanaatindedir. Bu içsel sebepleri şöyle izah eder: 19. yüzyıldan itibaren devletin siyasi güç kaybı, imparatorluğun kolonileri olan geniş toprakların yitirilmesi, iktisadi çöküş, eski idari mekanizmanın yetersizliği, geleneksel kültürümüzün fikrî temellerinin yıkılması, eğitim sisteminde yaşanan kriz... (s. 61). Bu da, yazarın Türk modernleşmesini bir kültür hareketi olarak nitelendirmesinin ikinci sebebi olarak görülmelidir.

Çok ilginçtir, A. Muhiddin'e göre Batı'ya hayranlık duygusu Osmanlı Türklüğünün kadîm bir özelliğidir. III. Selim dönemi Batılılaşma hareketinin başlangıç noktası kabul edilebilirse de, "daha da geriye gidip, İstanbul'un fethinden sonra Doğu kültürünü Batı kültürüyle uzlaştırmanın II. Mehmed siyasetinin amacı olduğu iddia edilebilir. Onun güney İtalya'ya olan seferi, asla salt askerî bir teşebbüs olarak görülemez" (s. 95). Doğal olarak bu yeni dünya görüşü de kendisine rota olarak Batı'yı seçmiştir. Yazara göre modern Türk kültürü de bir 'Doğu-Batı sentezi' olarak gelişmeye başlamıştır.

Yazarın sözünü ettiği yeni dünya görüşünün oluşumu ve aktarımında temel faktör şiirdir. "Yeni dünya ve hayat görüşü için şiir temel kaynaktır. Daha da ileri giderek, hakikatte bütün kültürel dönüşümün şiirin eseri olduğu iddia edilebilir. İlk olarak modern şiirde bir inkılap meydana gelmiş ve söz konusu inkılap buradan hareketle bütün kültür hayatına yayılmıştır" (s. 52). Zira ona göre Türk-İslam tarihinde köklü bir felsefi gelenek yoktur. Antik Yunan felsefi birikimi bir dönem İslam kültürüne kazandırılmışsa da, bu çabalar uzun sürmemiş, 'düşünsel donukluk ve nakilcilik' İslam dünyasına egemen olmuştur. Yakın çağa kadar yaşanan bu durgunluk, bu dönemde modern şiir hareketleri sayesinde son bulmuştur. İslam dünyasına ve dolayısıyla Türkiye'ye asırlarca düşünsel bir donukluğun egemen olduğu iddiası karşısında insanın aklına ister istemez "bizlere kütüphaneleri dolduracak çapta bir kültür hazinesi bırakan ecdadımız nasıl bir düşünsel donukluk içerisindedir? Osmanlı kültür ve medeniyeti bir üretici çabanın eseri değil midir?" gibi sorular geliyor. Ne yazık ki A. Muhiddin'in tezinde bunlara olumlu ya da olumsuz bir cevap bulamıyoruz. Zira yazar, tenkit etmek için bile olsa, geleneksel kültürün ürünlerine başvurmaya gerek duymayan Batılılaşmış bir Osmanlı aydın tipini temsil ediyor.

Kabul etmemiz lazım ki, yazarın en özgün yanlarından biri, son dönem şiir tarihimizdeki dönüşümlerde modernleşmenin izini sürmesidir. Bu dönemde artık, "şiir sanatı, halkın kültür hayatına bir etkide bulunmaktan vazgeçtiği gibi, onunla ilişkilerini de koparmıştı. Şiirin eski Arap-Fars düşünme tarzı, Batılı bilhassa Fransız olanıyla değiştirilmişti. Şiir artık sadece şekil itibariyle değil,

bilakis muhtevası itibariyle de yenidir: Avrupalı gibi düşünülmüş, hissedilmiş ve yazılır olmuştur. Avrupalı ya da Avrupalılaşmış hayat, bundan böyle şiire de malzeme temin etmiştir" (s. 96). Gerçekten de, bu süreçte Türk şiiri şekil ve içerik açısından büyük dönüşümler yaşamış, Arapça ve Farsça ifadelerle örülü ağdalı bir dili kullansa da, geleneksel kültürü yansıtan divân şiiri yerini sade bir dille yazılmış ve modern temaları işleyen şiirlere bırakmıştır:

> En iyisi bir Avrupa dilinde, mesela Fransızca yazılmalıydı; nihayet bu yapılmadı ancak dil öylesine şekillendirildi ki, Batılı tasavvurları, fikirleri ve hayat şekillerini tasvir edecek hâle geldi. Dil bu şekilde gerçi daha sade, elastik ve serbest oldu; ancak halk için Farsça ve Arapça unsurlara boğulmuş eski dil gibi anlaşılmaz olarak kaldı (s. 96).

Şimdi de A. Muhiddin'in bazı ilginç tespitlerine kısaca değinmek istiyoruz.

1. Dönemin Fikir Akımlarıyla İlgili Görüşleri

Osmanlı Devleti'nin çöküş döneminde kötü gidişe bir hâl çaresi bulmak ve ülkeye yeni bir istikamet vermek için çeşitli fikir akımlarının ortaya çıktığı herkesin malumudur. A. Muhiddin'in bu konuda ısrarla vurguladığı husus, bu akımların Batı tesiriyle malul oluşudur.

Yazarın Türkiye'de Batılılaşma arzusunu epey gerilere götürdüğünü söylemiştik. Ancak "bu yaklaşma, uzlaşma ve iktibas teşebbüslerinde Osmanlı Türklüğü, öncelikle kendi kültürel bağımsızlığını muhafaza ettiği için o dönemde henüz Batıcılıktan söz edilemez. Batıcılık daha ziyade ilk olarak, kültürel bakımdan kendinden vazgeçme ve kendini inkâr etme durumu ortaya çıktığında ve tam Avrupalılaşmak kültür ideali hâline geldiğinde başlamıştır" (s. 95). Zira o, Batıcılık akımı doğmadan önce kültürel dönüşümün tabii ve organik bir süreç hâlinde işlediği kanaatindedir: "Siyasî ve iktisadî mağlubiyeti hâlen devam etmekte olan Türklük 19. yüzyılda artık yeni zihniyetin gelişmekte olan unsurlarına dahil olmuştur... Burada artık fikrî yenilenme için bir irade söz konusudur. Rusya'nın Büyük Petro ve II. Katerina dönemlerindeki gelişmesi ve Avrupalı güçlerle muhtelif temaslar, Türklere henüz kültürleri hakkında bir şey bilmedikleri Batılı halkların gücünü hissettirmiştir. Yeni dünya ile başa çıkmaya yönelik bu çabası, en akıllı ve kararlı taraftarını III. Selim'de (1789-1807) bulmuş, ama ondan önce de mevcut olan siyasî yenilenme iradesini doğurmuştur" (s. 60). Ancak, Batıcılık güç kazanınca bu süreç kör bir taklit hâlini almış, Türk tarihinden kopuşla sonuçlanmış, Batı kültürü kayıtsız şartsız kabul edilir olmuştur. A. Muhiddin, dönemin kültür hayatına hâkim olan zihniyet buhranını bu eğilimle açıklar.

Batıcılığa bir tepki olarak doğan milliyetçilik de, "Batı kültürünü onaylar ve onun üstünlüğünü kabul eder. Türklüğün, Batı medeniyetinin esaslarını izleyerek aynı gelişmeye sahip olması, ancak bu gelişmenin millî-Türk tarihine dayandırılması gerektiği görüşündedir. Şu hâlde bu, Batı'nın şeklî bir onaylaması anlamına gelir (diğer taraftan taklitle eşit olduğu için Batıcılık onun maddi onaylamasıdır). Milliyetçilerin Batıcılık karşıtlığı, Batı kültürünün şekline değil, muhtevasına yöneliktir" (s. 136). Yazarın bu sözlerinden milliyetçiliği Batıcılığın bir devamı olarak gördüğü fikrine ulaşıyoruz. Bir farkla ki, "milliyetçilik Batı karşısında

salt Batıcılıkta olduğu gibi, onun içine girme değil, bağımsız bir tavır alma anlamına gelir. Milliyetçilik, *Batı modeline, onun ana ilkelerine, metot ve ideallerine hizmet ettiği yerlerde bile* bir millî-Türk kültürü oluşturmayı hedefler" (s. 106).

İlginçtir, benzeri bir durum yazarın Reformasyon akımı olarak adlandırdığı modernist İslamcılık için de söz konusudur. O, İslam dünyasındaki Batılılaşma hareketinin bir sonucu olarak son asırlarda neşvünema bulmuş bu akımla Hıristiyanlıktaki Protestanlık arasında tam bir paralellik kurar. Bu akımın temel özelliği "asr-ı saadet İslam'ına geri dönüşü hedeflemesi, mevcut şeriatın geçerliliğini reddetmesi, dinî meselelerde içtihadın serbest olmasını istemesidir" (s. 114-115). Buna karşın "Batı kültürünü temelden inkâr eder ve esas olarak ahlâkî yönden üstünlüğünü kabul etmez... Batı'nın prensiplerini ve görüşlerini kabul ettiği ve kendisininkilerden, yani İslamî-Türk prensip ve görüşlerinden vazgeçtiği için Batıcılığı reddeder... Yapılması gereken sadece *Batı kültürünün İslam-Türk kültürüne intibak ettirilmesi* bu kültürün kendi prensip ve anlayışlarının egemenliği altına sokulmasıdır" (s. 137). Şu hâlde A. Muhiddin'in 'Doğu-Batı sentezi' idealinin gerçekleşmesi için bağımsız bir tavır alış ve taklit değil yaratıcı bir düşünce faaliyetinin hâkim olması gerekmektedir. Batıcılık ise sadece taklit etmiş ve bu taklitler de İslami-Türk olan her şeye düşman bir zihniyete sahip olmuştur. Yalnız bunları söylerken, hep sorulan ama cevabı bir türlü bulunamayan "hangi şartlar altında ve nasıl bir sentez?" sorusuna o da tatmin edici bir açıklama getirememiştir. Dolayısıyla Batıcılığı taklitçilikle suçlarken kendisi de bir 'Batıcı' olmaktan kurtulamamıştır.

Bu bilgilerden dönemin efkâr-ı umumisine 'Batıcılık' düşüncesinin damgasını vurduğu sonucunu kolaylıkla çıkarabiliyoruz. Her akımın ünlü şairlerinin eserlerinde çoğu zaman ortak ve modern temaları işlemeleri bunun en açık delilidir. Yazarın 'Doğu-Batı sentezi'nin mücessem bir hâli olarak gördüğü Abdülhak Hâmid [Tarhan]'in başında yer aldığı modern şairler korosu vatan, millet, hürriyet, müsâvât şarkıları söylemişlerdir (s. 79). Yine Namık Kemâl bu fikirleri millî değerlerle uzlaştırmayı başaran ender isimlerden biri olarak zikredilir. "Osmanlı vatanı fikri, Türklüğün bu büyük yurtseverinin eseridir... Ona göre Batı'nın kültür ürünleri en azından sadece *gerçek İslam*'la uyumlu olmakla kalmaz, üstelik –İslam tarafından tasdik edilirse– bizzat İslam'ın ideallerini de teşkil ederler. Bu nedenle hararetli, cesur propaganda yazılarında da mütemadiyen sadece İslamî fikirleri ve Osmanlı geleneğini esas almak ve bütün düşüncelerini İslâmî temellere oturtmakla iktifa etmiştir" (s. 54). Ancak vatan, özgürlük, eşitlik gibi ilkelerin Türk milletinin kendi öz bünyesinden çıkmadığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu hususta dönemin aydınlarından Süleyman Nazif'in şu sözleri dikkate şayandır:

> Memleketimizin harabe-i hazırında itikadımca en büyük âmil vatan fikrinin pek geç dahil olmasıdır. Dahil dedim; evet, izzet-i nefs-i milliyemize girân gelse de, intibâh-ı millî namına itiraf etmeliyiz ki bu fikir, milletin kendi ruhunda, kendi selika ve iradesinden doğmadı. Onu memleketimize ve hususiyle edebiyatımıza idhal ile ruhlarımıza telkin eden Garb'ın meâsir-i irfanıdır (s. 78).

Peki, Avrupa kültürünün kendine özgü şartlarında, yüzlerce yıllık birikimin ürünü olarak vücut bulan ve Fransız Devrimi vasıtasıyla bütün dünyaya pazarlanan milliyetçilik, özgürlük, eşitlik gibi ilkeleri, bu devrimden yüzyıllar önce var olmuş İslam diniyle uzlaştırmak nasıl mümkün olur? A. Muhiddin'in şu sözleri, bu soruya cevap olacak bir niteliktedir:

> İlk olarak, hürriyet ve eşitlik düşünceleri İslâm'da mevcut değildi. Mevcut olmaları için bir sebep de yoktu. İslâm'a geçmek kişiyi hür ve eşit kılıyordu; bu tabii bir durumdu. Hürriyet ve eşitlik, insanların insanlara hükmettiği, hakimiyetin salt dünyevi karaktere sahip olduğu ya da onu ihtiva ettiği yerlerde problemdir. Hâkim sosyal ve hukuki düzenin ilahî olduğu, hükümdarın Tanrı karşısında sıradan insanla eşit olduğu yerde ise hürriyet ve eşitlik meselesi yoktur. Ayrıca İslâm halklarında millet ve vatan fikirleri de yoktur. Bütün ilmihâller "Din ve millet birdir," diye öğretir. Müslümanlar kendilerini Dâru'l-İslâm'ın vatandaşları olarak hissederler, onların vatanı bütün İslâm dünyasıdır. Küçük cemaatler, devletler, krallıklar, büyük İslâm toplumuna ve umumi İslâmî kanunlara tâbidirler. İslâm halkları 'halifelerin dinî cumhuriyet'leri altında yaşadıkları ve muazzam devlet teşekkülleri bütün İslâm dünyasını kuşattığı sürece bu düşünceler ve fikirler canlı idi. Ancak İslâm'ın daha ilk asırlarından itibaren bir inkılap başladı ve tarih, kendi beşerî ve dünyevi seyrini tuttu. Ne var ki bütün bunlara rağmen bir şey muhafaza edildi: Fertle toplum arasındaki birlik ve uyum, toplumsal birlik esası (s. 76).

Bütün bu sözlerine rağmen yazarımız bir başka yerde, dinde reform yanlıları arasında zikrettiği Sait Halim Paşa'nın ağzıyla "Her Müslüman elinden geldiği kadar hür olmakla mükelleftir," demekten kendini alamaz. Özgürlük, eşitlik, demokrasi gibi ilkeleriyle Fransız Devrimi bu dönemde Türk ilim ve düşünce dünyasını öylesine sarsmıştır ki, temelde Batı kültür ve medeniyetine karşı olanlar bile bu kavramlara dayalı bir söylem geliştirmek zorunda kalmışlardır. Hâl böyle olunca, geleneksel din anlayışı da bu sarsıntılardan etkilenmiş, alternatif din anlayışları doğmuştur.

2. Reformcu Din Anlayışı

A. Muhiddin'in yaklaşımında 'din' modernleşmenin topluma yerleşmesi açısından kilit bir konumda bulunmaktadır. Zaten bahsi geçen düşünce akımları arasındaki temel farklılık da dini algılayış biçimlerinden kaynaklanmaktadır ve yazarın sözünü ettiği kültürel dönüşüm esnasında din meselesi en çok tartışılan konulardan biridir. Nitekim Batıcıların din konusuna duyarsız kalmaları ve onu aşılması gereken bir engel olarak görmeleri toplumda tepkiyle karşılanmış ve ciddi bir zihniyet buhranı doğurmuştur:

> Onlar bütün dinlere temelden karşıdırlar, tabii-bilimsel olarak düşünürler ve bunun neticesinde kendi halklarının dinlerine karşı da savaşırlar. Onlar Batı'nın İslâm'a yönelik suçlamalarını benimseyerek, Türklüğün çöküşünün suçlusunun İslâm dini olduğunu iddia ederler ve bu sebeple bütün vasıtalarla onu yıkmaya çalışırlar. Hattâ onlar –tabii nafile bir şekilde– din derslerinin yer almadığı laik mektepler kurmaya bile teşebbüs etmişlerdir (s. 98).

Milliyetçilikse yazara göre aslında din eksenli bir hareket olmamakla birlikte, çeşitli sebeplerden dolayı kendisini İslami zemine oturtma ihtiyacı duymuştur. Yazarımız bu durumu iki sebeple açıklar: Birincisi, Batıcılık tecrübesiyle dinin kültürel dönüşümde hayati bir önemi olduğu anlaşılmıştı. İkincisi, "milliyetçilik de Batıcı bir yönelime sahipti ama bu süreçte bizzat Batı değişmişti. Batı'da 19. yüzyılın sona ermesiyle ortaya çıkan manevî yöneliş, Fransa'da Yeni Katoliklik, bütün Avrupa'daki umumî dinî hareket, son yılların ruha yönelen idealist felsefesi Türklüğü de etkilemişti. Bunlar Batıcılığın dağılmasına ve bir kısım Batıcıların gözünün açılmasına yol açan nedenlerdi... Şimdi yapılması gereken, *İslâm'ı Batı'nın metotlarıyla uyumlu olarak millî ihtiyaçların gereklerine göre şekillendirmekti*" (s. 118).

İşte Türkiye'de İslam modernizmi böyle bir ortamda doğmuştur. A. Muhiddin'in eseri Fazlur Rahman, Hasan Hanefî gibi isimlerde en gür sedasını bulacak 20. yüzyıl İslam modernizminin o günlerdeki oluşumuna ilişkin dikkat çekici tasvirlerde bulunmaktadır. Yazar bunu, "yeni bir dünya görüşü ve yeni bir din ile sonuçlanan zihnî/fikrî bir dönüşüm" olarak ifade eder. Bu yeni din anlayışı, tarihî İslam-gerçek İslam ayırımıyla izah edilir. Şöyle ki, yazara göre tarihî seyir içerisinde İslam'ın ilk safiyeti yitirilmiş, dine birtakım hurafeler karışmış, İslam toplumuna kadercilik ve yanlış tevekkül anlayışı egemen olmuştur:

"İnsanın dünyadaki bu yüceliğini, dünyaya hükümran olma özelliğini tarihî İslam unutmuş ya da yanlış yorumlamıştır. Kur'an'ın dünya görüşünde insanın üstün bir şekilde değerlendirilmesi asla siyasi-içtimai şartlara bağımlı, yani Peygamber'in sosyal hayat duygusundan kaynaklanmış olamaz. Ne var ki bu dünya görüşü müteakip siyasî-içtimaî şartlardan etkilenmiş, zarar görmüş, hattâ aslından uzaklaştırılmıştır. İslam devletlerindeki bir taraftan insanları keyiflerin ve tesadüflerin oyuncağı hâline getiren ve sürekli siyasî-iktisadî bağımlılığı muhafaza eden istibdat, diğer taraftan insanlar tabiatın şiddetine maruz bırakan kültür düşüklüğü, insanın [Kur'an'ın dünya görüşünde olduğu gibi] böyle yüce bir şekilde kavranması için uygun değildi. Yeni ilişkiler de aynı şekilde bu dünya görüşünde muhafaza edilemezdi. Eski dünyanın kendini savunma gücü olduğu sürece ferde, yumuşak başlılıkla boyun eğmekten başka bir yol kalmıyordu" (s. 66). Sözün özü, yazar Kur'an'ın üstünlük atfettiği insanın zamanla değersizleştirildiğini ve İslam toplumlarına kadercilik düşüncesinin hâkim olduğunu söylemek istiyor. Neyse ki Aydınlanma ideallerinin tanınmasıyla insanları bu durumdan kurtaracak saf İslam'a(!) dönüş mümkün olmuştur:

"Uygun zaman gelir gelmez insanlık tekrar kendini göstermeye başlamıştır: Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî kaderi, Batı kültürünün açılımı ve Avrupalı insanla tanışma ona mesut, tam bir inkişaf sağlamıştır" (s. 66). Yazarın geleneksel yaşama biçimini kadercilikle suçlaması hiç de şaşırtıcı değildir; zira sözü edilen bu yeni dünya görüşü, geleneksel kültürle ve tabii ki, yerleşik dinî duygu ve düşüncelerle bağlarını koparmak istemektedir.

Gerçek anlamda İslami olmayı hedefleyen bu yeni dünya görüşü Kur'an merkezli olmak iddiasındadır ve günümüzdeki 'Kur'an'daki İslam' söylemiyle şaşırtıcı bir benzerlik arz etmektedir. Bu anlayışta hadisler ve Sünnet tamamen reddedilmemekle birlikte, tarihsel özellikleri ihtiva eden, 'hurafelerle dolu', hu-

kuki geçerliliğini yitirmiş birer kaynak olarak görülür. Yazar bunu evrensel şeriat-özel şeriat ayırımıyla açıklar. "İslâm'da evrensel şeriat (şer'î mücmel)-hususî şeriat (şer'î mufassal) ayırımı vardır. Evrensel şeriat salt İslâm'dır; hususî olanı ise örfle karşılıklı ilişki içerisinde halkların ihtiyaçlarına, hususiyetlerine, taleplerine, ideallerine ve sosyal gelişim seviyelerine intibak ettirilmiş olanıdır. Şu hâlde bizzat Kur'an ve Hadis de aynı zamanda evrensel ve hususi şeriatları ihtiva etmektedir. Ancak örfün mutlak ve sabit olmaması, bilakis sürekli oluşum hâlinde bulunması sebebiyle, Peygamber'in vefatından sonra, yani Kur'an ve Hadis'ten sonra da örfün evrensel şeriatla ilişkisinin düzenlenmesine, evrensel şeriatın örfe intibak ettirilmesine devam edilmesi gerekmektedir" (s. 120). Bu ise üç asır boyunca uygulanan ictihad yoluyla gerçekleşmiş, böylece hususi şeriatlara ait kesintisiz basamaklar dizisi oluşmuştur. Ancak, A. Muhiddin'e göre üçüncü hicrî asırdan sonra ictihad kapısının kapanması ve mezhep imamlarının otoritesine boyun eğilmesi sebebiyle bu süreç sona ermiştir.

Şu hâlde ictihad kapısı açılmalı, üretici bir akıl faaliyetiyle dinî değerler yeniden düzenlenmelidir. Zira "tarih içinde oluşan hususî şeriat da nass (Kur'an ve Hadis) gibidir, ancak artık günümüz için geçerliliğe sahip değildir. Bugünün Türklüğü kendi hususî şeriatına sahip olmak istemekte ve sahip olmak zorundadır. İçtihadın yasaklanmasıyla kesintiye uğrayan evrensel şeriat-örf ilişkisi yeniden ikame edilmeli ve yaşayan örf, yaşayan dinle yeniden karşılıklı ilişki içerisine sokulmalıdır" (s.1 20). Bu yaklaşımda 'akla' özel bir önem atfedilir. "İnsanın kıymeti aklına bağlanmış, hatta bu kıymet onun aklında mündemiç kabul edilmiştir. Kur'an'ın dünya görüşünde insan, aslında diğer mahlukat gibi bir varlıktır. Onu diğerlerinden ayıran ve onların fevkine çıkaran, kâinatın tacı, ulûhiyet ile kâinat arasındaki sınır çizgisi yapan şey, onun ve akıl kabiliyetine sahip olması gerçeğidir. İnsanlık, akıl kabiliyetinden ibarettir: İnsan akıldır. İslâm insanlara düşünen, akıllı varlıklar olarak hitap eder. Kur'an'da insanın düşünmeye, incelemeye davet edilmesi buna delil olarak kullanılır. Yani bu yeni din anlayışı temelde rasyonalisttir."

Tabii ki böyle bir anlayışta mezhep imamlarının otoritesi de kabul edilemez. Yazara göre tarih içinde mezhepler Şeriat'la özdeşleştirilir olmuş ve bu sebeple İslam düşüncesine zamanla nakilcilik ve donukluk egemen olmuştur. A. Muhiddin'in bu sözleri İslam modernizminin en önemli tezlerinden biridir. Nitekim onun reformcu din âlimleri arasında zikrettiği ve bir dönem *Türklerin Luther'i* olarak anılan Musa Carullah Bigiyev de bu konuyu vurgular:

> Fıkıh mezhepleri ile mukaddes şeriatı birbirinden ayırmak lazım. Bundan sonra mezhepleri hürriyetle tenkit etmek; mu'ciz şeriatımızı takdis etmek ve esaslarını da kabul etmek gerekir... Mezheplerin birine saygı göstermek hayaliyle, İslâmiyet'i, şeriatı feda etmek hiçbir suretle münasip değildir. Bize fikrin hürriyeti de lazımdır, İslâmiyet'in kutsiyeti de lazımdır. Ben mezhepleri de tenkit ederim, İslâmiyet'i de takdis ederim (s. 117).

A. Muhiddin'in işaret ettiği yeni din anlayışının bariz vasfı, 'amel'i değil, niyeti ön plana çıkarmasıdır. Bu anlayışa göre asr-ı saadetin saf İslam'ı deforme olmuş, din birtakım ritüellere indirgenir hâle gelmiştir. Oysa *din bir vicdan me-*

selesidir, İslam'ın özü ahlaktır:

"İslâm –başlangıç itibariyle her ne kadar pek öyle olmasa da– gelişim sürecinde kendisine inananların bütün hayatını amel kutsiyetine ithaf etmesi gereken ve gerçekten de ithaf eden bir amel dini *(Werkreligion)* oldu. Yeni, girişim hevesiyle dünyaya yönelen insan bu dünya ile tatmin olamazdı" (s. 81). Dolayısıyla dinin amelî/hukuki yönünün budanması kaçınılmaz oldu. Yazarın bu sözleri 'sekülerleşmiş din' projesinin teorik alt yapısını oluşturma çabasının bir ürünü olarak görülmelidir. Zira yazarın sözünü ettiği bu yeni din anlayışının en önemli özelliği laik oluşudur. Bu nedenle "(geleneksel hâliyle) İslâm, Reformcu İslâm[ın söyleminde] din ve ahlâkın ayrılması, din ve siyasetin ayrılması, din ve devletin ayrılması gibi, neticede [kendisinin] gerçek hayatta bağımsız bir mevcudiyete ve geçerliliğe sahip olamayacağı birtakım 'teorik soyutlamalar'a karşı mücadele etmiştir; çünkü kültür hayatı onun için yekpâre bir bütündür ve İslâm onun yekpâre düzenidir" (s. 81).

A. Muhiddin Aydınlanma'nın ürettiği ideallerin Müslüman Türkler arasında etkisi sonunda oluşan etkilerini şu şekilde ifadelendirmektedir:

> Batı kültürünün açılımının Türkler arasında yayılmasıyla, Batılı din anlayışı kültür hayatına egemen oldu. Bu hususta onları [dönemin modernist İslâmcılarını] iki örnek etkiledi: Luther'in eylemleri ve Fransız Devrimi'nin politikası. Batı'da devletin Kilise'den ayrılması, siyaseti dinden ayırma düşüncesini onlara benimsetti. Ancak Batılı fikirlerin etkisi bunlarla sınırlı değildi. Fransız Aydınlanması'nın fikirleri ve 19. asrın tabii-bilimsel yönelime sahip materyalist ve din karşıtı felsefesi Türkler arasına girmeye başladı. Batı'nın İslâm'a yönelttiği eleştiriler de etkisiz kalmadı. Birçoğu bu tenkidi kendilerine mal etti. Bu eleştiriler bazılarını da kendini düşünmeye ve tefekküre sevk etti. Böylece tedricen dinin şahsi düşüncenin bir meselesi olduğu, siyaset ve ahlâkla bir alâkasının bulunmadığı yolunda bir görüş teşekkül etti. Batıcılar tarafından gündeme getirilen, daha sonra milliyetçiler tarafından devralınan bu görüş, oldukça radikaldi ve hemen itiraz ve mukavemetle karşılaştı (s. 81).

3. Modern Türk Kadını

Modernleşmenin halk tarafından kabul görmesi ve toplumsal katmanlara yayılmasında 'kadın meselesi' kilit bir konumda bulunmaktadır ve A. Muhiddin'in bu meseleye özel bir önem atfetmesi de hiç şaşırtıcı değildir. Yazarımıza göre İslam aslında kadına özgürlük vermiştir. Ancak, tarih boyunca "İslâm halklarında kadının yerini belirleyen İslâm öğretisinden ziyade bu halkların sosyal gelişim safhası ve onların buna uygun sosyal şartları ve görüşleridir. Bizzat İslâm'ın ilk dönemlerinde kadın meselesi ile ilgili düzenlemeler, kısmen bu salt toplumsal faktörler tarafından belirlenmiştir. Kur'an'da müsaade edilen *çokeşlilik [teaddüd-i zevcât]* de o dönemdeki Araplar arasındaki münasebetlere verilen bir ödün olarak görülmelidir" (s. 82).

Bu durumda özellikle Batılı araştırmacıların kadın haklarına aykırı buldukları ve ilkel bir durum olarak gördükleri 'çokeşlilik', bu yeni din anlayışına göre, İslam'ın aslında mevcut olmayan, ilk hitap kitlesinin sosyal şartları göz önü-

ne alınarak vazedilmiş bir kurumdur. Nitekim "...Eğer kadınların arasında âdil davranamamaktan korkacak olursanız, biriyle ya da sahip olduklarınız (cariyeleriniz) ile yetinin..." (4. Nisâ', 3) ayetinde adaletin kesin olarak emredilmesi, "tek eşliliğin tavsiyeye şâyân olduğunu göstermekte ve daha o zamandan müstakbel gelişimin nihaî olarak alabileceği istikameti işaret etmektedir. Kur'an ve Peygamber'in kadın konusundaki yaklaşımlarının ruhu da, İslâm halklarında kadına karşı gösterilen tarihî davranışla çok az uyuşabilir. Geçmişte bu konuda herhangi bir dönüşüm yaşanmamıştır. İslâm'ın gerçek anlamını kavramak ya da ona yeni bir anlam vermek bugüne nasip olmuştur" (s. 82).

Burada en dikkat çekici nokta, A. Muhiddin'in çokeşlilik meselesi hakkındaki düşünceleriyle Fazlur Rahman'ı önceliyor olmasıdır. İki yazarın bu konudaki görüşleri arasında şaşırtıcı bir benzerlik gözlenir. Fazlur Rahman'a göre de "Allah size kadınlar hakkındaki hükmünü açıklıyor, kendilerinin hakkı olan miraslarını vermeyip kendileriyle evlenmek istediğiniz öksüz kadınlar ve zavallı çocuklar hakkında ve öksüzlere karşı adaleti yerine getirmeniz hakkında Kitap'ta size okunan ayetler Allah'ın hükmünü açıklamaktadır" (4. Nisâ', 127) ayeti gayet açık olarak gösterir ki, çokeşlilik sorunu öksüz kızların söz konusu olduğu bir ortam içerisinde çıkmıştır, dolayısıyla onların bulunduğu sosyolojik koşullarda geçerli bir hükümdür ve "Ne kadar isteseniz de kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz" (4. Nisâ', 129) ayeti de eş sayısının tespitinde adalet ilkesinin gözetilmesi gerektiğine bir işarettir. Buna rağmen "*geleneksel yorum*, izin cümlesinin hukuki bir ağırlığı olduğu, adaletin temin edilme isteğinin ise önemli olmasına rağmen, erkeğin vicdanına bırakılması şeklinde olmuştur... Kanun koyan din açısından bu görüşün zayıf olan yönü, insanın adaleti temin edemeyip kadınların hakkını çiğneyeceği belli olmasına rağmen, yine de adaletin temininin erkeğin vicdanına bırakmasıdır. Diğer taraftan *çağdaş Müslümanlar*, bu konuda önceliği adaletin teminine verip bunun da erkek tarafından sağlanamayacağını kabul ederek çokeşliliğe izin verilmesinin geçici ve sınırlı bir gaye için olduğunu benimsemektedirler" (*Ana Konularıyla Kur'an,* Ankara 2000, s. 91).

Bunun yanı sıra, A. Muhiddin'in yeni din anlayışının bir özelliği olarak gösterdiği İslam'ın hukuki yönünü değil ahlaki yönünü ön plana çıkarma eğilimini Fazlur Rahman'da da gördüğümüzü söylemeliyiz. Ona göre "Kur'an'ın toplumsal yeniliklerini anlamaya çalışırken, hukukî kanunlar oluşturması ile ahlâkî kurallar koyması arasındaki farkı göremezsek, onu temelden yanlış anlamaya yönelmiş oluruz... Çokeşliliği tek bir darbede hukukî olarak ortadan kaldırmak mümkün olmadığı için, getirilen kısıtlamalar, toplumun yönelmesi arzu edilen ahlâkî mefkure mahiyetinde iken çokeşliliğe verilen izin ise, hukukî bir düzeydedir" (*age.,* s. 90-91).

A. Muhiddin'e göre zaten "Türk halkının ahlâkî şuuru çokeşliliği geçmişte olduğu gibi günümüzde de onaylamamış, Türk kadını da buna karşı mütemadiyen direnmiştir. Bu davranışın tesiri son asırlarda o şekilde artmıştır ki çoğu durumda sadece ikinci evlilik olan çokeşlilik bugün genelde sadece gizli olarak mevcuttur" (s. 82). Fakat "Türkler arasında son derece nadir görülmekle

beraber hâlâ devam eden, Batı'nın eleştiri ve fikirlerinin tesiriyle bütün kötülüklerin ana kaynağı olarak görülen çokeşlilik konusunda nasıl bir tavır takınılması gerektiği meselesi" de çözüme kavuşturulmalıdır (s. 85).

Ayrıca yazar, dönemin Türkiye'sinde kadına haksız muamelelerin reva görüldüğü kanaatindedir. Dönemin şiirlerinde ve piyeslerinde de bu konu çokça işlenir:

"Lakin bizler bu hakları unuttuk;
Kadınlığı hayvanlıkla bir tuttuk;
Ninen gibi sana dahi hor baktık;
Seni dahi garip, yoksul bıraktık."

diyen milliyetçi şair Mehmed Emin [Yurdakul] "Anadolu" şiirinde onlara yapılan muameleyi sert bir üslûpla tenkit etmektedir. Yapılması gereken Türk kadınını maruz kaldığı bu utanç verici(!) durumdan kurtarmaktır. Bu amaçla dönemin piyeslerinde ve makalelerinde erkeklerle eşit haklara sahip, her işin üstesinden gelebilen, aydın bir kadın profili çizilmektedir. Hatta "kadın bir milletin ilerlemişliğinin ölçüsü" kabul edilir olmuştur.

Bütün bunların anlamı açıktır: Her ne kadar A. Muhiddin onu "topyekûn bir kültür hareketi" olarak tavsif etmiş olsa da, daha çok elit kesimler arasında taraftar bulmuş modernleşme olgusunu topluma mal etmek gerekmekteydi. Muhafazakâr Türk kadını da bunun önünde bir engeldi. Bu amaçla "Türk kadınını doğrudan Avrupalılaştırmak yönünde bir çaba sarf edilmiştir... Bu hareket modelini esas itibariyle İngiliz kadın hakları savunuculuğundan almaktadır" (s. 86).

Özellikle Batıcılar, kadın meselesinde, "nihaî sebepleri bilinmeden anlaşılması güç bir radikalizm sergilemişlerdir. Parola, Türk kadınının tamamen Avrupalılaşmasıdır. Avrupa'daki kadın hareketi hararetli bir şekilde izlenmiş ve kadın meselesinin oradaki çözümleri, –bu çözümlere ait koşulların Türkiye'de hiçbir şekilde bulunmadığı görülmeksizin– aynen benimsenmiştir" (s. 98).

Modern Türklükte Kültür Hareketi, 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkan yeni dünya görüşünün bilim, sanat, devlet, din gibi toplumsal kurumlardaki tezahürlerini anlatmayı amaçlamıyor. Zira yazarın yaşadığı dönemde bu dönüşüm süreci devam etmekteydi ve gelişim hâlindeki bir olguyu bütün cephe-leriyle anlatmak zor bir işti. Dolayısıyla bu çalışmanın dört başı mamur bir kültür tarihi kitabı olduğunu söyleyemeyiz. Ancak, kitabın çevirmeni S. Mertoğlu'nun da belirttiği gibi, "düşünce tarihçisi bakış açısına sahip bulunması ve oldukça erken bir dönemde yazılmış olması bakımından" bu eser din ve modernleşme ilişkisini ele alan ilk çalışmalardan biri olarak, modern dönem Türk düşünce tarihi için büyük önem taşıyor. Ayrıca bizlere tarihî süreç içinde bu milletin 'Osmanlılıktan Türklüğe' doğru yaşadığı evrimi ve Türkiye'de İslam modernizminin oluştuğu atmosferi ilk elden tanıma imkânı sunuyor.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 227-242

İmam Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ve Ders Kitaplarıyla İlgili Bir Eleştiri Yazısı Üzerine

MEHMET ZEKİ AYDIN
PROF.DR., CUMHURİYET Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Bu yazıda, Dr. Necmettin Yurtseven'in *islâmiyât* dergisinin 7 (2004) sayı: 2 s. 143-154'te yayımlanan "İmam-Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ile Buna Göre Yazılmış ve Bakanlıkça Bastırılmış Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi ve Bazı Öneriler" başlıklı yazısındaki iddialarına cevap verilecektir.

Giriş

Önce ilgili yazının *islâmiyât* dergisinde yayımlanmadan önceki aşamalarını açıklamakta yarar vardır. Sayın Yurtseven, bu yazının aslını teşkil eden, kendine göre hazırladığı bir raporu, 6-7 Aralık 2003 tarihinde İstanbul'da yapılan "İmam Hatip Liselerinde Eğitim Öğretim Çalışma Toplantısı"nda müzakereci olarak özetle sunmuştur. Ağır hakaretler içeren konuşmasına bu toplantıda kitap yazarlarından Mehmet Zeki Aydın tarafından kısaca cevap verilmiş ve toplantı metinlerini yayımlayacak ilgililer metnin verildiği şekilde yayımlanmayacağını kendisine bildirmiştir. Burada istediği sonucu alamayan Sayın Yurtseven, raporu, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne bir dilekçe ile vermiş; aynı metni 5-9 Temmuz 2004 tarihlerinde Yalova'da İmam Hatip Liseleri meslek dersleri öğretmenleri için düzenlenen "Arapça Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Kursu"nda öğretmenlere de dağıtmıştır. Bu durum, kursa Arapça öğretimindeki yeni yöntem ve yaklaşımları öğrenmeye gelen öğretmenler tarafından da hoş görülmeyince, Sayın Yurtseven, bu defa yazdıklarının hakaret içeren kısımlarını çıkararak *islâmiyât* dergisi'ne göndermiştir. Bunun üzerine, yazılı cevap vermek kitap yazarları için bir görev durumuna gelmiştir.

Yazının Bilimsel Yeterlilik Yönünden Değerlendirilmesi

Bu yazıda, Sayın Yurtseven, İmam Hatip Liselerinde okutulan Arapça dersinin programını ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan ders kitaplarını eleştirmektedir. Burada bir programı ve ders kitabını eleştirirken Arapça dil alan uzmanlığının yanında eğitim ve program konusunda uzman olmak veya en azından bilgi sahibi olmak herhâlde ilk şarttır. Söz konusu yazıda, eğitim veya dil öğretimi ve Arapça dilbilgisi konularında hiçbir dipnot, kaynak ve referans gösterilmemiştir. Herhâlde Sayın Yurtseven, kendisini eğitim, program geliştirme, Arapça ve dil öğretimi uzmanı ve Arapça dilbilgisi uzmanı kabul etmekte ve dipnot vermeyecek kadar da kendisini otorite görmektedir.

Bir konuda eleştiri getiren ve mevcudun yanlışlığını söyleyen kişinin, genel olarak herkesin kabul ettiği bilimsel bir otoriteyse belki referans ve kaynak göstermeksizin bir konuyu eleştirmesi kabul edilebilir. Buna göre, Sayın Yurtseven'in geçmişine ve şu ana kadar yaptığı bilimsel çalışmalara bakalım. Acaba yazarın kendisi, eğitim, yabancı dil öğretimi, eğitimde program geliştirme, ders kitabı ve materyal geliştirme konusunda değil kitap yazmak, kaç tane makale ortaya koymuştur? Sayın Yurtseven, sadece bir Arap ülkesinde görev yapmakla ve ilahiyat fakültesinde Arapça dersi vermekle sözünü ettiğimiz alanlarda kendisinin tartışılamaz bir uzman, otorite olduğunu mu zannetmektedir? Kendisi Arapça dışında bir alanda doktora yapmış, daha önce İmam Hatip Liseleri için ders kitabı yazma teşebbüsünde bulunmuş ve MEB Talim Terbiye Kurulu Başkanlığınca kabul edilmemiştir.[1] Hâlbuki, kendisinin eleştirdiği ders programı ve ders kitapları, alanının uzmanları tarafından üretilmişlerdir.[2] Ders kitabı yazarlarının hepsi de Arapça ve Arapça öğretimi konusunda uzmandır.[3]

[1] Eğitimde program geliştirmeyle ilgili tavsiye edebileceğim bazı yayınlar şunlardır: Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, Pegem A yay., Ankara 2003; Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, Ankara 1986; Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme Teori ve Teknikler*, Ank. 1988; Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ank. 1975; A. Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, T.D.K., Yay., Ank. 1981[2]; Fatma Varış, "Program Geliştirmeye Sistematik Yaklaşım", *Eğitim Bilimlerinde Çağdaş Gelişmeler*, Eskişehir, 1991, s. 13-19; Fatma Varış, "Programlara İlişkin Temel Kavram ve Tanımlar", *Eğitim Bilimlerinde Çağdaş Gelişmeler*, AÜ. Açık Öğretim Fak. Yay. Eskişehir 1991, s. 4-5; Nelson L. Bossing, çev. Necmi Sarı, *Orta Dereceli Okullarda Öğretim*, MEB., İst. 1959; Özcan Demirel, *Genel Öğretim Yöntemleri*, Ankara 1992; Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi, İlkeler, Yöntemler, Teknikler*, Ank. 1990; Savaş Büyükkaragöz ve Cuma Çivi, *Genel Öğretim Metotları*, Konya, 1994[3]; N. Kemal Önder, *Öğretimde Program, İlke ve Yöntemler*, Konya 1986.

[2] Arapça programının geliştirilmesinde Arapça dil alanında uzman öğretmenlerle birlikte görev yapan Mehmet Zeki Aydın'ın konuyla doğrudan ve dolaylı birçok makalesi ve çalışması bulunmaktadır. Örneğin; Mehmet Zeki Aydın, *İlköğretimin İkinci Kademesi Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Programındaki Ahlâkî Amaç ve Konuların Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi*, MEB EARGED, Sivas 1998.

[3] Ders kitabı yazarları, Galip Yavuz, lisans, yüksek lisans ve doktorasını yurtdışında Arap Dili alanında; G. Sebati Işkın, lisansını yurtdışında yüksek lisans ve doktorasını Türkiye'de Arap Dili alanında; Mustafa Kelebek, uzun yıllar İHL'de görev yapmış, iki yıl Kuveyt'te araştırmalarda bulunmuş, daha önce komisyon olarak yazdıkları İHL Arapça ders kitapları Talim Terbiye Kurulu ta-

Eğitim Açısından

İHL Arapça ders programları çağdaş yabancı dil öğretim yaklaşımları ışığında okullarımızda okutulan İngilizce, Almanca, Fransızca derslerindeki programlar da dikkate alınarak iletişimci yaklaşıma göre, öğrenci merkezli, dilin işlevsel kullanımını esas alarak geliştirilmiş bir programdır.[4] Sayın Yurtseven, günümüz dil öğretimi yaklaşımlarından daha çok, eski dil bilgisi yöntemini savunan bir program önermektedir. Hâlbuki bu program yeni bir anlayışla dili işlevsel olarak öğretmeyi amaçlamaktadır.

Sayın Yurtseven, bu kitaplarla öğrencilere Arapça öğretilemediğini iddia etmektedir. Acaba, bu konuda hangi bilimsel çalışmayı yapmıştır. Anket mi yapmıştır, gözlem mi yapmıştır. Kendi kafasında kurduğunun bilimsel olduğunu söylemek bilimsel yöntemin ne demek olduğunu anlamadığını göstermektedir.[5]

Arap Dili Açısından

Sayın Yurtseven, iddialarına hiçbir delil göstermeden kendi bildiği şekilde metinleri eleştirmektedir. Yaptığı eleştirilerin bir kısmı tashih hataları olup daha önceki baskıda düzeltilmiştir. Yazarlar tarafından yapılan bazı tashihler, matbaa ve yayıncılar tarafından teknik ve eleman yetersizliği dolayısıyla kitaba girilememiştir. Son düzeltmeler bu yıl yapılmış, yapılan tashihler bakanlığa verilmiştir.

Sayın Yurtseven'in eleştirdiği hususların çoğunluğu Arapçadaki ihtilaflardan kaynaklanmaktadır. Yazarların tercih ettikleri kullanışlar mutlaka bir kaynağa dayanmaktadır. Bir örnek verirsek bu daha iyi anlaşılır. Kitapta "tavuklu çorba, sebzeli çorba" kelimeleri tercih edilmiştir. Yazar, bunların yerine "tavuk çorbası, sebze çorbası"nı tercih edebilir. Bunu yanlış diye takdim etmesi doğru değildir.

Yine yazar, yanlış dediği hatta 'fahiş' diye nitelendirdiği bazı konularda ise, hiçbir kaynak ve referans vermeden eleştiriler yapmaktadır. Örneğin, "baba ve kardeş" kelimelerinin cem-i müzekker salim çoğulunun yanlış olduğunu iddia etmektedir. Bu kullanım, *Ḳatru'n-nedā* adlı kitabın 47. sayfasında, *Muġnī'l-lebīb* kitabının 1. cilt 124. sayfasında açıklanmaktadır. *Hunā, hunāke* kelimelerinin ism-i işaret olarak adlandırılması *en-Naḥvu'l-vāfī* adlı kitabın 1. cilt 338. sayfasında yer almaktadır. Aynı şekilde yazarın *fevḳa ve taḥte* mekân zarflarının başına 'el' takısı alarak, *et-taḥt ve el-fevḳ* şeklinde kullanılmasına bilgi ha-

rafından onaylanmış ve yıllarca okullarda okutulmuş hâlen ilâhiyat fakültesinde Arapça öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Ders kitaplarının eğitim yönünden sorumlusu olan Mehmet Zeki Aydın da konuyla ilgili bir yıl Tunus'ta, 3 ay Belçika'da ve aralıklı olarak Fransa'da araştırmalarda bulunmuş ve konuyla ilgili birçok bilimsel çalışma yayımlamıştır.

[4] İletişimci yaklaşımla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Budak, *İletişimci Yaklaşımın Yabancı Dil Eğitim Programlarındaki Yeri,* Hacettepe Ü. S.B.Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ank. 1992.

[5] Program değerlendirmeyle ilgili şu kitabı tavsiye ederim: Münire Erden, *Eğitimde Program Değerlendirme,* Ankara 1993.

tası diyerek itiraz etmesi de yanlıştır. Evet bunlar mekân zarfıdır, ancak tek başına kullanıldıklarında isim olurlar ve isimler de 'el' takısı alırlar. Nitekim, *Ḳatru'n-nedā* adlı kitabın 229-230. sayfalarında bu kullanımlar vardır.

Sayın Yurtseven, fahiş olarak nitelendirdiği *inne*'nin isminin merfu verildiği iddiasını yazarken şunu düşünemedi mi acaba? Kitabın yüzlerce yerinde *inne*'nin ismi doğru kullanılmış bir yerde yazım yanlışı varsa bunda kasıt mı aramak gerekir. Hâlbuki, kendisinin yazdığı 12 sayfalık yazıda bile bir çok teknik yanlışlıklar bulunmaktadır. Örneğin, s. 145'de yazar, *rā* harfi diyeceği yerde *rār* yazmıştır. Onun mantığıyla hareket edilirse şöyle dememiz gerekir: "Daha Arap harflerini bilmeyen, kendi kafasından *râr* diye bir harf türeten kişi nasıl olur da bir programı ve kitapları eleştirebilir." O hâlde yazar, insaflı bir şekilde baksaydı, söylediği birkaç yanlışın teknik, yazım hataları olduğunu anlardı. Hâl böyle olmasına rağmen, yazım hatası olduğu açık olan yanlışları bile dikkate almaktadır. Örneğin, öğretim programın 49-50. sayfalarındaki *el-esmâ'u'l-işâre* ibaresinin yazım hatası olduğu ve kitapta doğrusunun kullanıldığı görülecektir.

Tashih ve Yazım Hataları

Teknik tashih hatalarıyla ilgili şu genel bilgiyi vermekte yarar vardır. Arapça ders kitapları, program çıkışından bir yıl sonraya çok acele yetiştirilmiştir. Haklı olarak bir yıl ders kitabı olmaksızın ders işleyen öğretmenlerimiz bakanlığı ve kitap yazarlarını sıkıştırmışlardır. Bu nedenle hazırlık sınıfı kitaplarının ilk baskılarında tashih hataları çoktur. İkinci baskıda, yazım yanlışları ve gözden kaçan yanlışlar büyük ölçüde düzeltilerek Bakanlığa iletilmiştir. Bu defa, baskıyı yapacak matbaada, bu düzeltmeleri metne yerleştirecek teknik eleman bulunamamıştır. İlk baskıda kitapların yazarları olarak bilgisayarımızın hafızasını alıp Ankara'ya giderek baskıya yardımcı olduk. İkinci baskıda da aynı yardımı isteyen matbaadan, masrafımızı karşılaması istenince, bu konuda resmî ödenek olmadığı bildirilmiştir. Bu durum karşısında, yazarlar olarak aldığımız telif ücretleri, emeği hiç hesaba katmadan sadece fotoğraf, teknik işler, çıktı vb. masrafları bile karşılamadığı için bu defa basıma yardımcı olamadık. Bu nedenle de bizim yaptığımız birçok tashih Sayın Yurtseven'in esas aldığı nüshalara girememiştir.

Sayın Yurtseven'in Doğru Sözleri

İlgili yazının içinde Sayın Yurtseven, bazı doğruları da söylemiştir. Bunlar, yazım ve teknik hatalardır. Yazarlar olarak gözden kaçırdığımız yanlışlar olabilir, bunlar her yazıda olabilecek şeylerdir. Biz her zaman, böyle yanlışlar konusunda herkesin eleştiri ve tekliflerine açık olduğumuzu ifade etmişizdir.

Teknik hataların çoğu da sistemin işleyişinden kaynaklanmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı iki tür ders kitabını kabul etmektedir. Bunlardan birisi Bakanlığın kendi yayınıdır, bu tür kitapları bakanlık kendisi komisyonlar aracılığıyla

üretir, satın alır veya yazdırır. Diğeri de özel sektör tarafından üretilen ve bakanlıkça onaylanan ders kitabıdır.

İmam Hatip Liseleri Öğretim Programları 1999'da yürürlüğe girdiğinde kitaplarının da üretilmesi gerekiyordu. İlk iki yıl özel sektör kitap üretemedi. Bakanlık kitap yazımı görevini bizlere verdiğinde biz, telif ücreti olarak çok düşük bir para alacağımızı biliyorduk.[6] Ancak bu program yeni bir anlayışla, Türkiye'deki Arapça öğretimine olumlu bir katkı sağlayacağı için buna önderlik edilmeliydi. Nitekim bunu takdir eden bakanlık yetkilileri bu programın çok başarılı olduğunu, dolayısıyla kitabının da bu programı hazırlayanlarca yazılabileceği düşüncesiyle başkanlığımdaki bir komisyona kitap yazma görevini verdi. Hizmet amacıyla bu görevi üstlendik. Hazırladığımız ders kitaplarını baskıya hazır vaziyette teslim etmek zorunda kaldık. Kitaplarda kullandığımız fotoğraflar, grafik, tasarım vb. tüm hazırlıklar tarafımızdan yapıldı. Bize bakanlık tarafından beş kitabın telifleri toplamı karşılığında ödenen parayla sadece bir kitabın resimleme, grafik ve tasarımını yapmak mümkün değildir. Bunlara bilgisayar sarf malzemelerini vb. eklediğimizde biz, şu ana kadar cebimizden harcadığımız parayı bile geri alamadık desek abartmış olmayız.

İşin baskı aşamasında da Türkiye'de Arapça kitap basmanın zorluklarını yaşadık. Biz CD'ye kaydedip matbaaya gönderiyoruz, Arapça sistem ve Arapça bilen eleman olmadığı için baskı sorun oluyor. Örneğin, ilk baskısında kitaplar Türkçede olduğu gibi birinci sayfa soldan itibaren basılmıştır. İkinci baskıda bunu düzeltmek için epey bir uğraş verilmiştir. Benzer nedenlerle ikinci, üçüncü baskılarında yaptığımız düzeltmelerin girilmesinde sorunlar olmuş, sayfa yapılarında ve yazı karakterlerinde değişimler olmuştur.

Özetle, kitaptaki resim, grafik, tasarım konusunda profesyonelce bir çalışmanın gereği ve basımın daha albenili olması konusunda Sayın Yurtseven doğru söylemektedir.

Bu girişten sonra söz konusu yazıdaki iddialara ayrıntılı cevap verebiliriz.

Programla İlgili İddialardaki Yanlışlar

Öncelikle İmam Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı, yeni bir anlayışla, çağdaş yabancı dil öğretimindeki yaklaşımlar doğrultusunda, dilin işlevsel bir amaçla öğretilmesini esas almıştır. Program hazırlanırken, ağırlıklı olarak Arap gramerini öğretmeyi amaçlayan eski anlayış terk edilmiştir. Bu nedenle de programda konu olarak dilbilgisi başlıkları özellikle verilmemiştir. Çünkü çağdaş dil öğretiminde tek başına dilbilgisi kurallarını öğretmek anlayışı kalmamıştır. Evet dilbilgisi öğretilecektir, ancak bir amaç olarak değil bir araç olarak öğ-

[6] Milli Eğitim Bakanlığı ders kitaplarının üretilmesiyle ilgili uygulamalarını Arapça gibi yıllık 15 bin basılan kitaplara göre değil de 600-700 bin basılan ders kitaplarına göre düzenlemiştir. Dolayısıyla çok astronomik telif ücretleri ortaya çıkmasın diye, telif ücretleri çok düşük hesaplanmaktadır.

retilecektir. Çünkü, çağdaş yabancı dil öğretiminde ittifak edilen dört temel beceri; dinleme anlama, okuma anlama, konuşma ve yazmadır.[7]

Programın ilk girişinde, programın temel yaklaşımı ve gerekçesi özetle şöyle açıklanmaktadır:

> İmam-Hatip ve Anadolu İmam-Hatip Liselerindeki meslek dersleri içinde, Arapça dersi bir anlamda anahtar konumundadır. Başta Kur'an ve Hadis olmak üzere dinî kaynaklar Arapça'dır. Bu nedenle meslekî metin/diyalogları okuyup anlayabilmek için bu dili öğrenmek gerekmektedir. Bunun yanında din görevlileri, hac görevleri esnasında veya başka zamanlarda Arapça konuşan insanlarla sözlü ve yazılı iletişim kurmak durumundadır. Bu sebeplerle Arapça öğretiminde (özellikle başlangıç döneminde), tüm yabancı dil öğretiminde kabul edilen dört temel beceri olan, 'dinleme anlama, okuma, konuşma, yazma' becerilerinin kazandırılması hedeflenmelidir. Program içeriğinin düzenlenmesinde öğrencilerin gereksinimleri, dil yapılarının kullanım sıklıkları, öğrenilebilirlikleri ve işlevsel değerleri göz önüne alınmalıdır. Ayrıca, Arapça yabancı dildir ve öğretimi yapılırken çağdaş yabancı dil öğretimi ile ilgili kurallara da uyulmalıdır.

Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi, eski "ağırlıklı olarak Arap gramerini öğretmeyi amaç edinen yaklaşım" yerine, "öğrencinin ihtiyaçlarını, dil yapılarının kullanım sıklıklarını, öğrenilebilirlikleri ve işlevsel değerlerini" ön plana çıkaran bir yaklaşım tercih edilmiştir. Bunun yanında programda yazılmayan (yazılmayacak kadar açık ve bilinen) genel öğretim ilkeleri göz önüne alınmıştır.

Programda, Arapça dersinin genel amaçları şöyle ifade edilmektedir:

1. Düzeyine uygun, okuduğu Arapça meslekî ve diğer metinleri anlama.
2. Dinlediği bir Arapça konuşmayı anlama.
3. Arapça sözlü iletişim kurma.
4. Arapça yazılı iletişim kurma.
5. Arapça basılmış yayınları izleme.
6. Öğrenmekte olduğu Arapçayı kullanmaya istekli olma.

Yine programda dilbilgisinin içeriğiyle ilgili şu açıklama bulunmaktadır:

1. Dil bilgisi konuları sınıf düzeyleri dikkate alınarak bir sistem içinde kademeli olarak belirlenmiştir. Bu nedenle her konu, yapı sütununda belirtilen kadarıyla verilerek bunun dışına çıkılmamalıdır.
2. Dil bilgisi konuları önce metin/diyalog içinde verilmeli, alıştırmalarla da uygulamalı olarak pekiştirilmeli ve sonunda kural olarak açıklanmalıdır.
3. Fiiller topluca çekim yapılarak değil, alıştırma ve cümleler içinde bolca

[7] Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi, İlkeler, Yöntemler, Teknikler*, Ank. 1990; Mehmet Hengirmen, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri ve Tömer Yöntemi*, by., ty.; Çetinkaya vd., *Let's Speak English Teohes's Book 1*, Ank. 1993; Hüseyin Akıncı vd. *Modern Usullerle Arapça Serisi Öğretmen Kılavuzu*, Ank. 1993; Ömer Demircan, *Dünden Bugüne Türkiye'de Yabancı Dil*, Remzi Kitabevi, İst. 1988; Emrullah İşler, "İmam-Hatip Liselerinde Arapça Eğitimi Üzerine", *Zaman Gazetesi*, 06.06.1992; Mehmet Maksutoğlu ve Suat Cebeci, *Arapça Öğretiminde Rehber Kitap*, İst. 1986.

kullanılarak kavratılmalı; öğrencinin çok sayıda alıştırma yapması ve bunları cümle içinde kullanması sağlanmalıdır.
4. Başlangıçta günlük hayatta çok karşılaşılan sahih ve sülâsî fiillerin kullanılmasına özen gösterilmelidir.
5. Dil bilgisi konularında sınıf seviyesinin üstünde ağır, tartışmalı az kullanılan ayrıntılara girilmeyip basit, anlaşılır ve çok kullanılan kurallar verilmelidir.

Dilbilgisinin öğretimi konusunda da şu açıklama bulunmaktadır:

1. Her konunun dil bilgisi/yapı bölümü işlenirken programda belirtilen sıraya uyulmakla beraber, gerekli görülen durumlarda yer değiştirme yapılabilir.
2. Dil bilgisi kurallarının öğretimi yalın hâlde değil; metin/diyalog ve alıştırmalarda bol örnekler aracılığıyla kullanılmalıdır. Öğrenciye doğrudan dil bilgisi kuralları verme yerine, bol alıştırma yaptırılarak meleke kazandırılmalıdır.
3. Önceki ünitelerde geçen dil bilgisi kurallarının unutulmaması için yer yer hatırlatıcı alıştırmalar yaptırılmalıdır.
4. İhtiyaç görülen yerlerde kurallar çok kısa bir şekilde verilmelidir.
5. Öğrencilerin dil bilgisi kurallarını ezberlemelerinden çok, dili meleke hâline getirerek öğrenmeleri ve kullanmaları amaçlanmalıdır.

Sayın Yurtseven'in, bütün bunları dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Çünkü eleştirilerinin hemen hepsi, ağırlıklı olarak Arap dilbilgisi öğretimini esas alan eski yaklaşımla yapılmıştır. Şimdi Sayın Yurtseven'in iddialarına tek tek bakalım.

Yazar, yazının 144. sayfasında şöyle demektedir:

> Genel kabul görmüş 'yabancılara dil öğretim programları'na göre, modern dil öğretim programları hazırlanırken en önde gelen konu; kursiyere/öğrenciye 'kaç kelime ve hangi kelimelerin öğretilmesinin hedeflendiği' hususudur. Bu kelimeler, 'en çok kullanılan' kelimelerdir ve her dile göre değişiklik arz etmektedir. Arap olmayanlara yönelik Arapça dil öğretiminde bu kelimelere; 'yaygın olarak kullanılan kelimeler' anlamına gelen *el-mufredātu'ş-şā'i'a* denmektedir. Söz konusu programda ise bunun aksine, "kelime öğrenmede sınır yoktur" denilebilmektedir. Öte yandan, programda, "Etkinlikler" başlığı altında, sadece öğretmen kitaplarında bulunması gereken öğrenci için gereksiz bilgiler verilmiştir. Bunların yerine, 'mutlaka öğretilmesi gereken kelimeler'in, teker teker sayılmak suretiyle verilmesi; kitap yazanların ve dil öğretenlerin bu kelimeler dışında başka kelimeleri kullanmamaları gerektiğine –önemine binaen– dikkatlerinin çekilmesi gerekir.

Sayın Yurtseven, program geliştirme, ilkeleri ve programın ögelerini dikkate almadığı gibi, zannediyorum, bir bütün olarak program metnini de anlamamıştır. Hâlbuki programda, "Uygulamayla İlgili Genel Açıklamalar" ana başlığının altında, "Dersin İçeriği İle İlgili Açıklamalar" alt başlığı bulunmaktadır. Bu

açıklamalar, öğretmenlerden daha çok kitap yazarlarına yol göstermek için yazılmıştır. Daha sonraki "Temel Becerilerin Öğretilmesine İlişkin Açıklamalar" alt başlığı ise, öğretmenlere yol göstermek amacıyla verilmiştir. Kitap yazarlarına kullanacakları kelime ve kalıplar "Etkinlikler" başlığı altında verilmiştir. Sayı sınırlamasına gelince, her konuda, her yerde kitap yazarını kısıtlamanın amacı yoktur. Ancak toplam kullanılacak kelime sayısı belirlenmiştir. Buna göre, programda şu ifadeler yer almıştır: "Kelime öğretimi, dil öğretiminin önemli bir parçasıdır. Bu sebeple hazırlık sınıfında yaklaşık "800-1000", diğer sınıflarda "250"şer kelime verilmelidir. Öğretilecek kelimeler, öğrenci gereksinimi ve günlük dildeki kullanım sıklığı göz önünde bulundurulmak suretiyle belirlenmelidir." Bu ifadelere göre, kitap yazarı kullanacağı temel kalıp ve kelimeleri "Etkinlikler" başlığından alacak, buna uygun metin veya diyaloglar oluşturacaktır. Nitekim biz, bunu dikkate alarak, kitabımızda her üniteye yaklaşık 70 kelime düşecek şekilde konuları işledik.

"Kelime öğrenmede sınır yoktur." ifadesi öğretmenlere yönelik "Temel Becerilerin Öğretilmesine İlişkin Açıklamalar" alt başlığında, verilmiştir. Buradan kitap yazarı veya öğretmenlerin sınırsız kelime öğreteceğini çıkarmak için ancak, Dr. Necmettin Yurtseven gibi düşünmek gerekir herhâlde. Bunların yöntemle ilgili bir açıklama olduğu nettir. Bundan, yazarın öğrenme öğretme ilkelerini dikkate almadığı anlaşılmaktadır.

"Yaygın olarak kullanılan kelimeler' anlamına gelen *el-mufredātu'ş-şā'i'a*" konusuna gelince, bu husus açıktır ve hem programda ve hem de kitaplarda bu kurala uyulmuştur. Ancak Sayın yazar, bunu görememiştir. Hâlbuki ünitelerin sıralanması, konu başlıkları gayet açıktır. Burada, bilinen "yakından uzağa, öğrenciye görelik, somutluk" gibi öğretim ilkeleri ışığında hayatta en çok kullanılan, öğrencinin seviyesine uygun, en yakınından başlanarak yavaş yavaş çevresine doğru genişleyen konu ve kelimeler sıralanmıştır. Örneğin, hazırlık sınıfında ünitelerin sıralanışı şöyledir:

1. Ünite: Selamlaşma ve Tanışma: Selam verme, alma, kendini tanıtma, başkasını tanıtma, kimlik kartı, isim, ülke, dil, doğum yeri, telefon numarası, teşekkür etme, özür dileme, sınıf içinde kullanılan diyaloglar (otur, kalk, oku, yaz vb.).
2. Ünite: Ev, Aile, Çevre: İnsanın özellikleri, aile bireyleri, yakınlık ilişkileri, medenî durum, evin bölümleri, ev eşyası, çevremizde gördüğümüz canlı ve cansız varlıklar.
3. Ünite: Günlük Hayat: Evde, okulda, otobüste, yolda, meslekler.
4. Ünite: Zaman: Saati sorma ve cevap verme, günler, aylar, mevsimler, hava durumu.
5. Ünite: Peygamberimizin (SAV) Hayatı ve Ahlâkı: Bu ünitede geçmiş zaman fiil çekimi verilmektedir.
6. Ünite: Alışveriş:
7. Ünite: Yiyecekler ve İçecekler:

8. Ünite: Yolculuk ve Turizm:
9. Ünite: İslâm Kültürü: İbadetler, bayramlar, kutsal geceler, tarihî şahsiyetler, gelenek görenekler, evlenme, sünnet törenleri.
10. Ünite: Sağlık:
11. Ünite: Boş Zamanı Değerlendirme:
12. Ünite: Haberleşme:
13. Ünite: Yazılı ve Sözlü Yayınlar:

Yazıda (s. 144) şöyle denilmektedir: "Arapçanın, bizim gibi Latin alfabesini kullananlar için en zor yönlerinden biri de yazısıdır... Programda bu zorluğun giderilmesine ilişkin hiçbir çözüm önerisinde bulunulmamıştır." Yazar, programdaki "Yazma Öğretimi" başlığını bile görememiştir.

Sayın Yurtseven, yazısının 145. sayfasında telaffuz öğretimiyle ilgili açıklamalarda, harf ile sesin karıştırıldığını dolayısıyla tanımlamaların da yanlış olduğunu iddia etmektedir. Ancak aynı paragrafta kendisi "harfler" demektedir. Yazar, burada kendi çelişkilerini bile görememektedir.

Yazıda (s.145) şu ifade yer almaktadır: "Hemen ilk derste *muttaşıl* ve *munfaşıl* zamirlerin verilmesi pedagojik değildir. Arap olmayanlara Arapça öğreten bütün kitaplarda ilk dersler; kısa cevabı olan yer, şahıs, zaman vb. belirten soru edatlarından oluşmaktadır. Hâlbuki program, soru edatlarını çok daha sonra işlemektedir..." Evet ilk derste değil ilk ünite boyunca, muttasıl ve munfasıl zamirlerden, "*ene, ente, enti, huve, hiye, naḥnu, entum, entunne, hum, hunne, ya, ke, ki, hu, hā, nā, kum, kunne, hum, hunne*" verilmektedir. Bunlar uzunsa kısası acaba nedir? "Ben öğrenciyim, senin ismin" ibarelerinin uzun olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Yazıda (s. 145) şöyle denilmektedir: "İlk derslerden birinde (s. 49) sayıların temyîzi verilmektedir. Hâlbuki bu, son derece ağır bir konudur. Öncelikle ilk derslerde verilmesi aslâ uygun değildir." Ayrıntıya girilmeden en çok kullanılan 1-10 sayılarının öğrenilmesi gayet uygundur. Nitekim, kitapta sayıları öğretirken öğrenciye en yakın olandan yani telefon numarası ve okul numarasıyla birlikte verilmiştir. Temyîzi verilmeden tek başına sayı öğretmenin hiçbir anlamı yoktur. Nitekim öğretmenlerimiz bunu öğretirken *ʿaded, maʿdūd* şeklinde öğretmektedirler. Bu itirazlar yazarın, dil öğretimini gramer kurallarının öğretilmesi şeklinde anlamasındandır. Hâlbuki, programda bununla ilgili şu uyarılar yer almaktadır. "Dil bilgisi konuları sınıf düzeyleri dikkate alınarak bir sistem içinde kademeli olarak belirlenmiştir. Bu nedenle her konu, yapı sütununda belirtilen kadarıyla verilerek bunun dışına çıkılmamalıdır. Dil bilgisi konuları önce metin/diyalog içinde verilmeli, alıştırmalarla da uygulamalı olarak pekiştirilmeli ve sonunda kural olarak açıklanmalıdır. Dil bilgisi konularında sınıf seviyesinin üstünde ağır, tartışmalı az kullanılan ayrıntılara girilmeyip basit, anlaşılır ve çok kullanılan kurallar verilmelidir" (s. 39), "Diyalogda geçen dil bilgisi kuralları, konuda geçtiği kadar, ayrıntıya inmeden açıklanır" (s. 43).

Yazıda (s. 146) "*Ḥurūfu'l-med*, ilk derslerde, yazıyla birlikte verilmelidir." denilmektedir. Bunun aksini söyleyen veya yapan mı var? Sayın Yurtseven!

Yazar, eleştirilerinin çoğunda dil öğretiminin gramer olduğu anlayışıyla hareket ettiği için, önüne gelen her konuya bu gözle bakmakta ve öğrenciye ağır, daha sonra verilmelidir, demektedir. Öncelikle İmam Hatip Liselerinde Arapça dersinin hazırlık sınıfında haftada 15 saat, diğer sınıflarda haftada 4 saat olduğunu unutmayalım. Bir de öne alınan konular sadece dilbilgisi esas alınarak sıralanmamıştır. Dildeki kullanım sıklığı, öğrenciye yakınlığı, somutluğuyla birlikte dilbilgisindeki durumu da değerlendirilmiştir. Buna göre, "Ev, aile ve çevre" başlıklı 2. ünitede, "baba, kardeş vb." kelimeleri öğrenmesi gereken öğrenci için, kısaca "*el-esmā'u'l-ḫamse*" konusunun işlemesinde ve "Günlük Hayat" başlıklı 3. ünitede cemilerin/çoğulların işlenmesinde bir sakınca yoktur. Kaldı ki bu konu yaklaşık 2-3 ay sonra öğrenilecektir. Dolayısıyla, Sayın Yurtseven'in "Dil öğretimi tekniği açısından bir başka fahiş hata da hazırlık sınıfının daha ilk günlerinde, "hareke ile i'râb" bahsi işlenmemişken, "harfle i'râb" bahsi olan *el-esmā'u'l-ḫamse* konusunun işlenmesidir. Öğrencinin bunun anlaması imkânsızdır. Bir diğer harfle i'râb konusu olan cem-i müzekker sâlim konusunun bu aşamada işlenmesi de uygun değildir." (s. 146) demesi doğru değildir. Kendi kanaatine uymayan her şeye fahiş hata diyen yazar, bu konuların Arapça öğretimiyle ilgili yazılmış çağdaş kitaplarda ne zaman öğretildiğine, hiç bakmış mıdır?[8]

Sayın Yurtseven, aynı dilbilgisi öğretimi yaklaşımıyla şöyle demektedir: (s. 146-147)

> *Ef'ālu'l-medḥ ve'z-zemm* konusunun hazırlıkta işlenmesi, sınıf seviyesi bakımından, aslâ uygun değildir. *Ṣıfa(t)* konusunun sadece mufred kısmı hazırlıkta işlenmeli, çeşitleri diğer sınıflarda tekrar okutulmalı. *Ḥāl* konusunun da –aynen *ṣıfa(t)*'ta olduğu gibi–, hazırlıkta sadece mufred kısmı gösterilmeli, çeşitleri diğer sınıflarda tekrar anlatılmalı. İsm-i işâretlerin ve ism-i mevsûllerin sadece mufred kalıpları hazırlık sınıfında işlenmeli, diğerleri, harfle i'râb konusuyla birlikte yahut ondan sonra işlenmelidir. *Uṣlūbu't-ta'accub* ve ism-i tafdîl konularının hazırlıkta işlenmesi uygun değildir. İleriki sınıflarda işlenmelidir.
>
> *Mā dāme* ve *mā zāle* konusu, ileriki sınıflarda işlenmelidir.
>
> *el-Aḳsāmu's-seb'a* konusu ileriki sınıflarda etraflıca işlenmelidir. Hazırlıkta, sadece sahîh/sâlim fiillerden bolca örnek vermek suretiyle altı bab etraflıca işlenmelidir.
>
> Aynı durum, *el-ef'ālu'l-ḫamse ve i'rābuhā* bahsi için de söz konusudur. Kolay bir konuymuş gibi hazırlığın ilk günlerinde işlenen bu konu, 9. sınıfın son aylarında tekrar işlenmiştir.
>
> *el-Esmā'u'l-ḫamse* konusu da 9. ve 10. sınıflarda tekrar işlenmiştir. Hâlbuki önerimiz doğrultusunda, harfle i'râb bahsinde bol alıştırmayla bir kere işlenmesi kafidir.

[8] Örneğin, yazarın itiraz ettiği ve öğrencinin öğrenemeyeceğini iddia ettiği konular, Zehiyye el-Ğafsî tarafından yazılan Burgiba Enstitüsü'nün *el-'Arabiyyetu'l-mu'âṣıra* adlı kitabın ilk ünitesinde ve ilk ayda öğretilmektedir.

Hemen her konuya ileriki sınıflarda işlenmelidir diyen yazar, haftada 15 saat olan hazırlık sınıfında bunları öğretemeyecek de haftada 4 saat olan ileriki sınıflarda mı tüm konuları öğretecektir. Kendi kafasına göre, pedagojiktir, değildir diye karar verirken yukarıda belirttiğimiz temel öğretim ilkelerini hiç dikkate almayan Sayın Yurtseven, kendisini tartışılmaz otorite kabul ederek bu konudaki hazırlanmış Arapça öğretim kitaplarını da dikkate almamaktadır.[9] Çünkü o, dilbilgisi öğrenmeyi Arapça öğrenmek zannetmekte ve her şeyi bunun üzerine binâ etmektedir.

Programda dilbilgisi konularıyla, öğretilecek kelime ve ibarelerin konuları, bir bütünlük içinde çağdaş Arapça öğretimi kitapları da dikkate alınarak belirlenmiştir. En çok kullanılan kelime ve kalıpların belirlenmesinde başta Bakanlığın ders kitapları olmak üzere, İngilizce, Fransızca ve Almanca kitapları da taranarak belirlenmiştir. Dilbilgisi konularının dağıtımında hazırlık sınıfı bir bütün olarak değerlendirilerek, genel olarak dilbilgisi kuralları özetle, kısaca verilmiş, diğer sınıflarda genişletilerek tekrarlanmıştır.

Sayın Yurtseven, *"İ'râbu'l-mebnî* nitelemesi külliyen yanlıştır. Zira mebnî, mu'rab'ın zıddıdır. Yani mebnî, i'râbı yapılmayan demektir. İ'râbı olmayan bir şeyin i'râbı olmaz!" diyerek âdeta basit bir kuralın bilinmediğini söylemektedir. Evet, mebnî i'râbı olmayan demektir. Bu tabir bir başlıktır ve başlık da yapılan işlemi açıklamaktadır. Nahiv kitaplarında "i'râbu edevâti'ş-şarţ", "i'râbu edevâti'l-istifhâm" gibi tabirler bu şekilde kullanımlardır.

Ders Kitaplarıyla İlgili İddialarındaki Yanlışlar

Sayın Yurtseven, ders kitapları konusunda da Arapça öğretmeyi dilbilgisi öğretmek olarak kabul eden eski anlayıştan hareketle eleştiriler getirmektedir. Sırayla eleştirilerine bakalım.

Yazar, (s. 147) şöyle demektedir:

> Kitaplar incelendiğinde görülecektir ki, hazırlık kitaplarında iki sayfalık pek çok diyalog vardır. Diyaloglar adeta röportaja dönüşmüştür. Konular kesinlikle sınıf seviyesinin çok çok üstündedir. Dört beş satırlık cümlelerden oluşan metinler hâlindeki sınıf seviyesinin çok çok üstünde olan bu diyaloglara en güzel örnek, Hazırlık II kitabının 160. sayfasındaki şu harekesiz diyalogdur:
>
> نعيمة:
>
> لأني بجمع الطوابع أكون قد أطلع على معلومات كثيرة لثقافات الأمم والشعوب العالمية وتاريخهم وعاداتهم الاجتماعية وأعيادهم الدينية والوطنية وغير ذلك.

Hazırlık sınıflarındaki diyaloglar uzun değildir. Diyaloglar, pekiştirme amacıyla tekrarlar olduğu için uzun gibi görünmektedir. Üstelik kendilerinin söyle-

[9] el-Ğafsî, Zehiyye, *el-'Arabiyyetu'l-mu'âşıra*, Burgiba Enstitüsü, Tunus 1991; el-Ğalâyînî, Mustafa, *Câmi'u'd-durûsi'l-'arabiyye*, Beyrut 1991; es-Seyyid, İbrâhîm Yûsuf vd., *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessera*, Riyad 1983; Komisyon, *el-Kitâbu'l-esâsî fî ta'lîmi'l-'arabiyye*, Tunus 1992; Komisyon, *Te'aallemu'l-'arabiyye*, Rabat 1996; Sînî, Mahmûd İsmâ'îl vd., *el-'Arabiyyetu li'n-nâşi'în*, Beyrut 1983.

diği gibi 4-5 satırlık diyaloglar da bulunmamaktadır. Hazırlık sınıfı olduğu için diyaloglar 28 puntoyla yazılmış olduğundan uzunmuş gibi görünmektedir. Sayın Yurtseven'in 4-5 satırlık diyaloglar var deyip, verdiği yukarıdaki örnek, şimdiki kitapta bile 3 satır iki kelimeden oluşmaktadır. Nitekim normal puntoyla verdiğimizde bu cümle sadece bir buçuk satır olmaktadır.

Sayın Yurtseven, sadece eleştirmekle kalmamakta bir buçuk satırlık konuşma metinleri için 4-5 satırlık cümleler diyerek, iftira da atmaktadır. Buna "insaf" demekten başka diyecek bir şey yoktur. O (s. 147) şöyle diyor:

> Bu cümleyi hazırlık öğrencisi kesinlikle anlayamaz ve ezberleyemez. Nitekim derslerine girdiğim ve hepsi de İHL mezunu olan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. sınıfındaki 120 öğrenci, bu cümleyi ne okuyabilmiştir ne de anlayabilmiştir.

Öncelikle, normal puntoyla bir buçuk satırlık bir isim cümlesini öğrenci, haftada 15 saat okuyarak yaklaşık 6-7 ay sonra görecektir. Kaldı ki, bu cümle, yapı olarak bir isim cümlesinden ibarettir ve sadece kelime öğretmek ve önceki öğrendiği kelimeleri tekrar etmek amacıyla düzenlenmiş bir cümledir. Sayın Yurtseven, hepsi imam hatip lisesi mezunu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi birinci sınıftaki 120 öğrencinin okuyamadığını ve anlamadığını iddia etmektedir. O hâlde sormazlar mı? Bunca yıl imam hatip lisesinde Arapça okuyan bu öğrencilere fakültede ne öğrettiniz? Hepsi yüksek puanlarla gelen, verileni almaya hazır bu öğrencilerle derslerde ne yapıyorsunuz? Yazar, farkında olmadan, fakültedeki Arapça öğretim elemanı meslektaşlarını da töhmet altında bırakmaktadır.

Yazıda (s. 147) şöyle denilmektedir:

> Programda, "her konu bir metin/diyalogla başlamalı, belirlenen dilbilgisi konularından hangisi amaçlanmışsa, metin içerisinde o konuyla ilgili örnekler bulunmalıdır" dendiği hâlde, bu önemli kurala hiçbir kitapta uyulmamıştır. Yüzlerce örnekten sadece birini burada zikredelim:
>
> 55. sayfadaki *usratī* konusunda, nahiv kurallarından *iḍāfe* ve *el-esmā'u'l-ḫamse*'den bol örnekler verilmesi öngörülmüşken, ne yazık ki metinde bunlardan örnek yoktur.

Sayın Yurtseven, ya "hiç" kelimesinin anlamını bilmemektedir ya da yanlış anlamaktadır. Hem "bu önemli kurala hiçbir kitapta uyulmamıştır." demekte, örneğini ise s. 55'ten vermektedir. Demek ki, 55. sayfaya kadar bu kurala uyulmuştur. Hani hiç uyulmamıştı. Evet verdiği kural doğrudur ve buna uyulmuştur. Verdiği örnekte olduğu gibi, dilbilgisi konularının geçtiği her kelime veya ibarenin diyalogda geçmesi mümkün değildir. Çünkü böyle olursa, yukarıda kendisinin eleştirdiği, uzun metin ve diyaloglar ortaya çıkardı. Ama Sayın Yurtseven, bunları görecek durumda olmadığı gibi çelişkilere düştüğünün de farkında değildir.

Yazarın bir eleştirisi de şöyledir:

> Seçilen metinlerin –maalesef– sınıf seviyelerine hiç uygun olmadığının ve rasgele seçilmiş olduğunun en güzel örneği; *Ṭala'a'l-bedru 'aleynā* şiirinin Hazırlık I kitabının 186. sayfasında verilmiş olmasıdır. Bu şiir ancak, son sınıfın son derslerinden birinde verilebilirdi.

Bu kadar tanınmış bir şiirin kitapta verilmesi, onun orada tüm dilbilgisi ve i'râb kurallarının verilmesi anlamına gelmemektedir. Nitekim bu metin, sadece bir şiir ve okuma parçası olarak verilmiştir. Yazar, bu kadar basit bir uygulamayı bile görememektedir.

> Hazırlık sınıfında işlenen konular ve seçilen örnekler, kesinlikle sınıf seviyesinin çok çok üstündedir. Nitekim s. 221'de, iki muzâri' fiili cezmeden edatlara örnek verilirken, sâlim fiiller tercih edilmemiş illetli fiillerden örnekler verilmiştir. "İki Fiili Cezmeden Edatlar" konusu, zaten başlı başına zor bir konuyken, öğrencinin hem iki muzâri' fiilin nasıl cezmedildiğini hem de cezm alameti olarak illetli fiilin düştüğünü anlayabileceğini ummak, fazla iyimserliktir.

Yazara göre, öğrenciler hiçbir şey öğrenemezler, hepsini haftada 15 saatlik hazırlık sınıfında vermeyip, ileriki sınıflardaki haftada 4 saatte öğretmemiz gerekir. Verdiği örnek, "iki fiili cezmeden edatlar" konusu hazırlık sınıfının son ayında yani lise birinci sınıfın hemen öncesinde ve ayrıntıya girilmeden verilmektedir.

"218. sayfada, sıra sayıları anlatılırken verilen "22222. adam" gibi bir örnek, hiçbir dil öğretim metodunun öngörebileceği şey değildir. Tek başına bu örnek bile, kitapların hiç de öğrencinin seviyesine uygun olarak hazırlanmadığını ve metod yönünden ne kadar yetersiz olduğunu göstermeye yeter." (s. 148) diyen yazara, peki 22222 rakamını tek başına verseydik bir sakıncası yok muydu? Programda ve kitapta, dilbilgisi kuralları tek başına verilmeme ilkesi benimsendiği için sayılar birer örnekle verilmiştir. Bu nedenle de yukarıdan beri gelen örnek gereği, öğrencinin aradaki farkı iyi görmesi ve kullanımı pekiştirmesi için rakam 22222. adam şeklinde verilmiştir. Bu konu da birinci dönemin sonunda yani 4. ayda verilmektedir.

Seçilen metin/diyalogların ve verilen örneklerin sınıf seviyesine hiç de uygun olmadığının bir başka tipik örneği de 55. sayfadaki şu cümledir: *Men hā'ulāi'lleẕīne fī's-sūra.* Henüz Arapça öğreniminin başında olan bir öğrenci, *hā'ulāi*'nin ism-i işâret ve mebnî; *elleẕīne*'nin ism-i mevsûl, mebnî ve cem' olduğunu anlayamaz. Bu cümle şöyle kurulmalıydı: *Men fī's-sūra?*" (s. 148) diyen yazar, kendisiyle çelişmektedir. Hâlbuki, biraz önce verilecek dilbilgisiyle ilgili kurallardan verilmesi gerektiğini söylemekte, ancak kitapta verilen örneğe şimdi karşı çıkmaktadır. "Hā'ulāi'" konusu öğretileceği için bu diyalogda kullanılmıştır. Ne yapsak Sayın Yurtseven'i memnun etmek mümkün olmamaktadır.

Sayın Yurtseven, o kadar çok yerde kendisiyle çelişmektedir ki, bir yerde söylediğinin tam tersini başka bir yerde söyleyebilmektedir. Örneğin, bir yer-

de (s. 144) "kes yapıştır yaptığımızı" söylerken, diğer yerde (s. 148) şöyle demektedir:

> Programda öngörülenin aksine, seçilen metin/diyaloglar orijinal Arapça kaynaklardan alınmamıştır. Nitekim, 105. sayfadaki diyalog şöyledir;
> "Kaçıncı sınıfta okuyorsun? = في أي فصل تدرس أنت يا أخي؟"
> "İmam-Hatip Lisesinde. = في ثانوية الأئمة و الخطباء"

Peki ne yapalım Sayın Yurtseven? Arapça kaynaktan alınca kes yapıştır oluyor, kendimiz yazınca orijinal metin kullanma kuralını ihlal ediyoruz. İmam Hatip Lisesinin Arapça çevirisini acaba hangi kaynak eserde bulabiliriz. Bu tabir Türkiye'ye özgü bir tabirdir ve biz de eskiden beri ders kitaplarında kullanılan bu çeviriyi kullandık.

"Yine 128. sayfadaki diyalogda kopukluk vardır: ..." (s. 148). Evet doğrudur, yukarıda açıkladığım nedenlerle bizim dışımızda baskı esnasında ortaya çıkan bir durumdur. Benzer durum, "Bir ders kitabında sayfa düzeni çok önemlidir. Gerek satır araları ve gerekse sayfalar, özenle düzenlenmeli, kitabın tamamı dikkate alınarak bir insicam sağlanmalıdır. 144 ve 165. sayfalardaki cümleler arasında iki satır boşluk bırakılmışken, 111. sayfada bu aralık 1,5 satıra düşmüş. ... Sık yazıldığı için de sayfanın yarısı boş kalmış. Bu durum öğrencide, yapılan işe önem verilmediği ve ciddiye alınmadığı gibi bir duygu oluşturur, bu da öğretimi olumsuz yönde etkiler." (s. 148). "Kitaplardaki savrukluğa ve özensizliğe bir örnek de yazı karakterlerinin, bazen aynı satır içinde bile değiştirilmiş olmasıdır." (s. 149) eleştirileri için de teknik yetersizlikler geçerlidir. Bu tamamen teknik bir hatadır ve bilgisayarların değişmesinden ve baskıyı yapacak makine ve elemanlarla ilgilidir.

Sayın Yurtseven'in Arapça öğretmeyi sadece dilbilgisi öğretmekten ibaret zanneden eski anlayışla yaptığı bir eleştiri veya tavsiye de şöyledir: "Her dersin başına, o derste işlenen nahiv konusu mutlaka yazılmalıdır. " Elbette, eski anlayışla bakarsanız dediğiniz olmalıdır, çünkü buna göre, her şey gramer kurallarına göre düzenlenmelidir. Hâlbuki program, yeni bir anlayışla, dili bir bütün olarak ele alan, öğrenci merkezli, işlevsel bir şekilde hazırlanmıştır. Özellikle de eski anlayışta olanların dersi dilbilgisine boğmamaları için programda ve kitapta konu olarak dilbilgisi başlıkları değil, öğretilecek konu, kelime ve kalıpları öne çıkaran başlıklar verilmiştir. Sayın Yurtseven, bunu anlayamamışsa elbette eleştiri getirecektir.

"Her derste verilen yeni kelimeler, o dersin sonuna da yazılmalı, böylece yeni öğrenilen kelimelerin takibi kolaylaştırılmalıdır. Bu yeni kelimeler, kalın/bold yazılmalı, öğrenci yeni öğrenmekte olduğu kelimeleri fark edebilmelidir." diyen yazar, kitapta, yeni kelimelerin ünitenin sonunda verildiğini görmemezlikten gelmektedir. İkinci cümledeki teklifini yaparken 'alabula' bir kitap ortaya çıkacağını hiç mi düşünmemektedir? Böyle kaç tane yabancı dil öğretimi kitabı vardır?

Yazar, (s. 149) şöyle demektedir: "Kitapların sayfa düzenlemesi, gözü yorucu ve zihinleri karıştırıcı gereksiz patlangaç ve kurdelelerle doldurulmuş, göz zevki zedelenmiştir.

Dil öğretim kitaplarında kullanılması gereken resimlerin, mutlaka açıklayıcı ve öğretici olması gerekir. Bu kitaplarda kullanılan resimlerin böyle olması bir yana, hemen hepsi kafa karıştırıcı ve yer yer yanıltıcı olmaktadır. Resim altlarına konan kelimeler hiçbir anlam ifade etmemektedir. Nitekim 54. sayfadaki resmin altına yazılan *bī'etunā*/çevremiz kelimesini; hâlen Anadolu İHL Hazırlık sınıfındaki yeğenime gösterdim. Okumasını ve anladığını söylemesini istediğimde –kelime harekesiz olduğu için– yanlış okudu ve "manzara" diye cevap verdi" Sayın yazar bu sayfa düzenlemesi ve grafikleri beğenmemektedir. Elbette değişik sayfa düzenlemesi yapılabilir. "Çevre" kelimesini açıklamak için, göl ve ormanın bulunduğu bir resim göstermekten doğal bir şey olamaz, çevre elbette başka şekilde de resmedilebilir.

"Başta da işaret edildiği üzere, Arap harflerinin sağdan sola yazılmasının ve her bir harfin başta, ortada ve sonda ayrı ayrı şekil alması hususu hiç dikkate alınmamış ve yazı yazmayı öğretmeye, hemen *hemze*'den başlanıp sonra *mīm* harfine geçilmiştir. Bunun hiçbir mantıklı izahı yoktur. Mesela neden *elif*'le başlayıp, *be* ile veya bir başka harfle devam edilmemiştir? Her derste verilen kaideler –tarifsiz, harekesiz ve alıştırmasız olduğundan– öğrenci için bir anlam ifade etmemektedir. Dil öğretiminde aslâ ihmal edilemeyecek olan şey; 'tekrar'dır. Alıştırmasız bir dil kitabıyla karşı karşıya olduğumuz için, kurallarda verilen örnekler hiç ama hiç tekrar edilmemiştir. Bu husus, kitaplar için çok önemli bir eksikliktir." (s. 149) diyen yazara, ben de "peki siz neye göre, *elif*-le başlayıp *be* ile devam ediyorsunuz? diye sorabilirim. Arap harflerinin öğretimiyle ilgili programda, "Yazı Öğretimi" ve "Araç Gereçle İlgili Açıklamalar" başlıklarında yazı defterinin tavsiye edildiğini hatırlatmak istiyorum. Evet yazı defteri, alıştırma ve öğretmen kitabı gibi diğer yardımcı araçlar üretilmesi ihtiyacı vardır. Bu görev Bakanlığa düşmektedir. Nitekim ders kitabı yazarları hazırlık sınıflarında öğretmenlere yol göstermek üzere iki adet "Alıştırma Kitabı" yazmışlardır.

"Nitekim, 66 ve 67. sayfalarda, *eyne* soru edatı işlenirken, iki sayfadaki her 10 soru için tek bir *eyne* kelimesi kullanılmış. Bu tasarruf –yukarıda da işaret edildiği üzere–, dil öğretiminin olmazsa olmazı olan tekrar esasına taban tabana zıttır. Hâlbuki tasarrufa gitmeden ve üşenmeden her bir sorunun karşısına, *eyne* soru edatı ve cevabı olan harf-i cer veya zarflar sürekli tekrar edilmeliydi. 9, 10 ve 11. kitaplardaki kaideler ve şerhleri de hiç harekelenmemiş, harflerin puntoları büyütüleceği yerde küçültülmüş. Açıklayıcı olması gereken şerh ve kaideler kafa karıştırıcı olmuş. Bu tasarrufu anlamak mümkün değildir." (s. 149) diyen yazara, söylediklerinin yapıldığı takdirde kaç sayfalık bir kitap ortaya çıkacağını düşünmesi gerektiğini hatırlatıyorum.

Sayın Yurtseven, şöyle demektedir: "Programda "hazırlık sınıfında 800/1000 kelime, diğer sınıflarda 250'şer kelime verilecek" denmektedir. Haftalık ders saati göz önüne alındığında; toplam 1550/1750 kelime öğretilmesi gerektiğinin, bilimsel verilere dayanmadığı bir yana, kitapların sonundaki sözlüklere göre, hazırlıkta 786, 9. sınıfta 850, 10. sınıfta 264 ve 11. sınıfta 425; toplam 2325 kelime mevcuttur ve programda öngörülen kelime sayısının çok üstündedir." (s. 150) Hazırlık sınıfında verilmesi gereken kelime sayısının bilimsel verilere dayanmadığını iddia eden yazarın kendisi, acaba hangi bilimsel veriye dayanmaktadır. Gerçi, hiçbir delil getirmeden İbn Hişâm gibi bir yazarın kullanımlarını bile fahiş hata diyecek kadar kendisini otorite kabul eden yazar için, bunu eleştirmesi çok görülmemelidir. Kitaplardaki sözlüklere gelince, hazırlık sınıfındaki sözlükteki eksikler vardır, ancak diğer sınıflardaki kelimelerin fazlalığı tekrarlardan kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Sayın Yurtseven'in amacı üzüm yemek değil, bağcıyı dövmektir. Çünkü söz konusu yazının ilk sayfasında, kendisinin yaptığı eleştiriler ışığında 2004 yılında düzeltmelerin yapılarak kitapların yeni baskısının yapıldığını söylüyor. Aynı yazının sonunda ise kendisini tek otorite kabul ederek, birçok komisyonlardan incelenerek ve tartışılarak kabul edilen Arapça programının derhal iptal edilmesini ve ders kitaplarının toplatılması gerektiğini ifade etmektedir. Sayın Yurtseven, yazdığı yazının başı ile sonunda kendi ile çeliştiğinin farkında bile değildir.

Son olarak Sayın Yurtseven'e, eleştiri hakkını kullandığı gibi, bizim kitaplarımızla ilgili inceleme çalışmasına harcadığı kadar zaman harcayarak yeni kitaplar hazırlamasını, yeni program önerileri getiren makaleler hazırlamasını tavsiye ediyorum. Önemli olan, sadece eleştirmek değil, doğrusunu ve alternatifini de ortaya koymaktır.

islâmiyât 7 (2004), sayı 4, s. 243-250

Cihân-ı İslâm'a Dâir*

ABDULLAH CEVDET [1869-1932]**
YAYINA HAZIRLAYAN: MUSTAFA GÜNDÜZ

Âlem-i İslâm'daki inhitât-ı umûmî, nazar-ı hırâş, erbâb-ı dikkat olacak dereceye çokdan gelmişdir. Bu inhitât-ı müdhîşin ne vakit tevkîf edeceğini kesdirmek kolay değildir. Son iki üç asır zarfında otuzu mütecâviz hükûmât-ı İslâmiyeden bir tek hükûmet kalmadı ki, istiklâl ve hürriyetine sûret-i kat'iyede mâlik bulunsun: Zengibar, Fas, Cezâyir, Tûnus, Afğân, Hindistân, Hîve, Buhârâ, Semerkand, Kırım, Taşkent, Mısır, ilh. hükûmât-ı İslâmiyesi birkaç düvel-i Avrupaiyenin taht-ı nüfûz ve hükmü altına düşmüşdür.

İran ve Türkiye bile, hâfi, celî, maddî mânevî kuyûd altındadır. Hele Avrupa'nın hâkimiyet-i siyâsiye ve iktisâdiyesi zîrinde bulundukları i'tirâz nâpezîr bir hakîkatdir. Hükûmetleri birer şahsiyet gibi nazâr-ı itibâra aldıkları vakit, hükûmât-ı İslâmiye âlem-i medeniyetin vesâyet-i hâkimânesi altında esir, derkayd, mahrûm-ı ârâdet görünürler. Diğer taraftan, sekenesi Müslim ve ğayr-i Müslim ahâliden mürekkeb memleketler nazar-ı tedkîkden geçirilince, ekseriyet i'tibariyle ğayr-i müslim ahâlinin mahallelerinde ma'mûriyet, binâlarında intizâm ve muhkemiyet, semtlerinde hıfzı sıhhate muvâfakat görünür. İslâm mahallelerin-

* Abdullah Cevdet, "Cihan-ı İslâm'a Dâir", *İctihâd*, 1 Temmuz 1327 (1911), No: 26, s. 761-767. Bu yazı daha sonra biraz genişletilerek risale hâlinde de basılmıştır: *Cihan-ı İslâm'a Dâir*, İctihâd Evi, İstanbul 1922.

** 1869'da Arapgir'de doğdu. Mekteb-i Tıbbıye'yi bitirdi. Bu dönemde Batılı materyalist yazarların etkisi altında kaldı. 1889'da üç arkadaşı ile birlikte İttihâd ve Terakkî'nin ilk hâli olan İttihâd-ı Osmânî'nin kurucularından oldu. Çeşitli şehirlerde göz doktorluğu yaptı. Bunun yanında siyasi olarak teşkilatlanmaya önem verdi. 1896'da Trablusgarp'a sürüldü. Avrupa'ya kaçıp buradaki Jön Türk hareketi içinde etkin şekilde görev aldı. Teşkilatın birçok dergisinde yazılar yazdı. Bir ara Viyana Sefaret tabipliğine getirildi. Mısır'a geçti. Cenevre'de çıkarmaya başladığı *İctihâd*'ı burada çıkarmaya devam etti. 1910'da İstanbul'a geldi, Burada da *İctihâd*'ı çıkarmaya devam etdi. Kurtuluş savaşı sırasında ayrılıkçı yazıları ve Bahailiği bir din olarak öngören görüşleri yüzünden devlet görevlerine getirilmeme kararı verildi. 1924'te Elazığ mebusluğu gündeme gelince, hakkında dinî görüşlerinden ve nüfus politikası hakkında ileriye sürdüğü düşüncelerden dolayı tartışmalar başladı. Bundan sonra ölümüne kadar *İctihâd*'ı çıkarmakla meşgul oldu. 1932'de İstanbul'da öldü. 46 telif, 30'un üzerinde de çeviri eseri vardır.

de bilâkis meskenet, adem-i nezâfet, evlerinde harâbiyet, semtlerinde mebâni-i irfân ve tedrisden mahrûmiyet göze çarpar. Umûmiyet i'tibâriyle san'at ğayr-i müslimdedir, ticâret ğayr-i müslimdedir, servet ğayr-i müslimdedir, Avrupalı bir seyyâhın dediği gibi "Âlem-i İslâm'da mezarlıklar meskûn ve âbâdan, beldeler ıssız ve virânedir. Müslümânların bir sükût-ı tevkîf-i nâpezîr olan bu maraz-ı ictimâ'îsi önünde esbâb-ı maraz aramak tabî'idir. İnsân vehle-i ûlâda mâdem ki hangi ırkdan olursa olsun dîn-i İslâm ile mütedeyyin olanlar... ğayr-ı müterakkî, câhil, mutaassıb, fakîr, irâdesiz, inâyetsiz, himmetsizdir. Bu hâlde bu maraz-ı ictimâ'î, ırk ve cinse veyâhûd iklime, muhît-i coğrafyâîye merbût değildir. Sebeb ve masdar-ı maraz, dîn-i İslâmiyetdir ve Müslümânlık mâni-i terakkîdir. Hem Müslümân hem de mütemeddin olmak ğayr-ı mümkindir" hükmünü verir. Fakat mesele ta'mîk olunca bu hükmün hata-âlûd olduğu anlaşılır.

Bir dîn ki, "*Leyse li'l-insâni illā mâ se'ā*" [53. Necm 39], ya'nî "İnsân için mesâisinden başka istinâtgâh yokdur"[1] der, sâliklerinin tembel, âtıl, bî-irâde yaşamalarına nasıl imkân-ı mantıkî bulunabilir?

Bir dîn ki "*Uṭlubu'l-'ilme mine'l-mehdi ilā'l-laḥd*", "*Uṭlubu'l-'ilme velev bi'ṣ-ṣîn*", "*el-Ḥikmetu ḍâlletu'l-mu'mini eynemâ vecedehâ ilteḳâṭehâ*". Ya'nî "Beşikden mezara kadar tahsîl-i ulûm ve fünûn et", "Ulûm ve fünûn Çin'de bile olsa tahsîl için Çin'e kadar git", "Hikmet mü'minin gâib olmuş malıdır, nerede bulursa alır" der, sâliklerinin "Adam sende! Şimdi yaşım otuzu tecâvüz etdi, tahsîl-i ilm etmek zamânım geçdi" diyerek cehl ü hüsrân içinde kalmaya ne hakları vardır? Yâhûd "Kasabamızda mükemmel mekteb yok, medrese yok, vilâyet merkezine yâhûd İstanbul'a veyâhûd Avrupa'ya, Amerika'ya kadar kim gidecek?" demeye, yâhûd bir ilm-i müfîdi, bir ihtırâ-'ı nâfi'i Frenk eseri, Frenk îcâdı diyerek istihfâf ve reddetmeye nasıl cüretleri olabilir? Bir dîn ki, "*Men te'alleme lisâne kâvmin emene min mekrihim*". Ya'nî, "Bir kavmin lisânını öğrenen o kavmin mekr u hîlesinden emîn olur" der, sâliklerinin "Kim ki okur Fârisî, gider dînin yarısı" hezeyânını diline dolayarak lisân öğrenmekden istiğnâ göstermesi nasıl ma'kûl olur?

"*Ṭalebu'l-'ilmi farīḍâtun 'alā kulli muslimin ve muslimetin.*" Ya'nî, "Tahsîl-i ilm u irfân, erkek ve kadın her Müslim üzerine farzdır" der ve taleb-i ilmin emr u vücûbunda erkekleri kadınlardan katiyyen tefrîk etmez; böyle bir din tenevvür-i fermânın sâlikleri geçinenlerin, kız çocukları hakkında "Adam sende kızlar için ulûm ve fünûn tahsîline ne lüzûm var, namâz sürelerini öğrensinler yetişir" gibi hezeyân ender-hezeyânı tekrâr ederek ve sadr-ı İslâm'da yetişmiş şâireleri, edîbeleri, fâzılaları ve hattâ cengâverleri bilmeyerek, ümmehât-ı müsli-

[1] Bu âyet-i manzûm, bundan on sekiz sene evvel şu suretle izah ve tefsir edilmişdir:
Bulmak istersen mezelletden rehâ,
Bir hakîkatdir, buna ol âşinâ:
Kimseden imdâda etme intizâr
Derdine sen eyle tedbîr-i devâ:
Leyse li'l-insâni illâ mâ se'â (A.C.).

mîni cehl u ğaflet içinde bırakmak gibi bir cinâyet-i mütefessihayı irtikâb etmek cüretlerini nereden alabilirler?[2]

Bir dîn ki "*el-Kâsibu ḥabîbu'llâh*" ya'nî, "Kesb u ticâretle meşğûl olan kimse Allâh'ın sevgilisidir" der; terakki-i hâhın sâlikleri ne yüzle ticarete, nazar-ı istihfâf ile bakabilir?

Bir dîn ki "*el-Faḳru sevâdu'l-vechi fî'd-dâreyn*", "*Kâde'l-faḳru en yekûne kufran.*" Ya'nî, "Fakîrlik dünyâda ve âhiretde yüzkarasıdır" ve "Az kaldı ki fakîrlik küfr[3] olsun" der.

Böyle bir dîn ehlinin servet ü sâmânı istihkâr ederek "Efendim, Müslümân için hutâm-ı dünyânın ne ehemmiyeti vardır, dünyâ zaten kâfire cennet mü'mine zindândır, hem de bizim Peyğamberimiz değil midir ki; "*el-Faḳru faḫrî* = Fakîrlik benim medâr-ı iftihârımdır" buyurmuşdur diye saçmalamaya ne hakları vardır? Böyle saçmaları söyleyen bir bîçareye: Bir insân kalksa da, be hey ğâfil! Dünyâ, senin gibi mü'min geçinen ve hakîkatde kâfir-i bîdîn olan sersemlere hakîkaten cehennemdir, zindândır.

"*İ'mel li dunyâke kâineke ta'îş ebeden. Va'mel li âhireteke kâineke temûtu ğaden.*" Ya'nî "Dünyân için hiç ölmeyecekmiş gibi çalış, âhiretin için de yarın öleceksin gibi amelde bulun" yani "Adl-i ebedînin dûçâr-ı itâbı olacak ef'al-i fâsideden ihtirâz et" diyen bir dîn, dîn-i İslâm ve "te'bîr-i nahl" ya'nî erkek ve dişi hurma ağaçlarının ğubâr-ı tal'alarını izdivâc etdirerek hurma ağaçlarını mahsûldâr kılmak emrindeki adem-i ıtlâ'ını bâ-kemâl-i tevâzu' i'tiraf ve eşcâr u nebâtâtın bu sırrına vâkıf olanları tahsîn ve takdîr ederek: "*Ve entum a'lemu bi umûri dunyâkum*" ya'nî, "Doğrusu, siz umûr-ı dünyâda benden daha ziyâde âlimsiniz" buyuran Peyğamber-i [zîşan], peyğamber-i dîn-i İslâm değil midir?

[2] Hârûnü'r-Reşîd'in zevcesi Zübeyde ki bir edîbe-i âlime idi. Masrafı kendi tarafından tesviye edilmek üzere Mekke'nin Aynu'z-Zübeyde ismiyle el-yevm meşhûr suyunu isâle etdirdi. Yunanîler tarafından tahrîb olunan İskenderiye şehrini yeniden yapdırdı.
Bûrân Hanım ki melîke Zübeyde'nin gelini ve Me'mûn'un zevcesi idi. Zekâ ve irfânıyla mümtâz idi. Bağdâd'da kadınlara mahsûs mektebler ve hastahâneler yapdırmışdı.
Sekine bint-i Hüseyin ki hafîde-i Peyğamberîdir, bir hârika-ı ilm u fetânet idi. Salonunda zamânın Ferazdak ve Cerîr gibi meşâhir-i ictima' ve zât-ı ismet u irfânından istifaza ederlerdi. Şehdetü'l-Kâtibe ki altıncı asr-ı hicrîde yaşıyorlardı; edebiyât, târîh, belâğat üzerinde konferanslar verirdi ve birçok ulemâya icâzet vermişdir.
Halîfe Mansûr'un hemşirezâdeleri hanımlar zırh giyinerek Bizans muhârebelerine gitmişlerdir. Reşîd ve Memûn'un zamânlarında hanımefendiler ulemâ ile mübâhasâtda bulunurlardı, ilh., ilh... Mu'allim Mehmed Zihnî Efendinin *Meşâhiru en-Nisâ*'sında tafsîlât ve iddi'âmızı müeyyid emsâl ve vesâik çokdur. Tevfîk Fikret "Kızlarını okutmayan millet oğullarını mânevî öksüzlüğe mahkûm etmiş demekdir; hüsrânına ağlasın" diyor. Şâyân-ı hürmet ve mehabbet şâirimiz ne doğru ve doğruyu ne güzel söylüyor! (A.C.).

[3] "Küfr", lügaten örtmek, setr etmek demekdir. Buğday tânelerini toprakla örtdüğü için ekinciye kâfir ve ameline küfr denilmişdir. Râh-ı hakdan sapanlara kâfir denmesi, hakîkatı setr etmelerindendir. İhfâ-yı hakîkat ve setr-i hakîkat nazar-ı İslâm'da o kadar mekrûh ve müstekren bir ma'sıyet addolunmuşdur ki küfr kelimesine eşna'-ı me'âsîyi ifade eden bir kuvvet ve şiddet-i ma'nâ ilbâs edilmişdir (A.C.).

Hazreti Peygamber (sas.)'in; "*el-Faḳru faḫrî*"[4] buyurmuş olmasına gelince; "Behey ğâfil dikkat etsen a! "*el-Faḳru faḫrî*" buyuruluyor, "*el-Faḳru faḫrī ummetî*" buyrulmuyor. Fakr, o ezkâ'n-nüfûs için medâr-ı fahr olabilir. Çünkü o kişver-i ma'neviyât hükümdârıdır. Fakr onda burhân-ı sehâ keremdir. Netîce-i in'âm u ihsândır. Zavallı sen, fakîrlik sende tembelliğin, teşebbüs-i şahsîden, azm u irâdetden mahrûmiyetin delîl-i hüzn-engîzidir, dese bu fâcir-i mü'min nümâ ne cevab verebilir?

Bu yolda misâllerle birkaç yüz sahîfelik bir kitâb vücûda getirmek mümkündür. Fakat maksad izhâr-ı fazl ü irfân değil, ikâz-ı ehl-i îmândır.

Hür-endîşler de tasdîk etmektedirler ki bu türlü ahkâm-ı münciyenin mebdâğı olan bir dîn, sâliklerinin sebeb-i inhitât ve hüsrânı olabilmekden uzakdır.

Biz, âlem-i İslâm'ın mübtelâ olduğu maraz-ı inhitâtın esbâbını, teşhîsini, inzârını senelerce taharrî ve mülâhazadan sonra başlıca esbâb-ı maraz olarak şunları bulduk:

1. İstibdâd-ı hükümdarân-ı İslâm
2. Gaflet veya mümaşât-ı ulemâ-yı dîn
3. Mestûriyet-i nisvânın aldığı suret-i garîbe-i ğayrı meşrû'a,
4. Akîde-i kaderin fehm-i ğalâtı.

Âlem-i İslâm'ın tekâmül-i fikrîsine en vahim darbeyi hükümdarân-ı İslâmdan Sultan Mahmûd-ı Ğaznevî vurmuşdur.

Mülûk-i İslâmiye içinde 'sultân' lafzını ilk defa isti'mâl eden bu adamdır. Hazret-i Firdevs-i Tûsî'nin:

Eyâ Şâh Mahmûd-ı kişver kuşâ
Zî men ger ne tersî beters ez Hudâ

Matla'lı tokatlarını yiyen hükümdâr işte bu kişver küşâdır ki, Hindistan'ın Lahor'unda, Kannevc'inde, Afganistân'da, Bulûcistân'da, tevsi'i hudud-ı İslâm ve neşr-i dîn-i İslâm etmiş olduğu halde, Ğazne'de rûh-ı İslâm'ı âdetâ boğazlamıştı: Bunun zamânına gelinceye kadar bâb-ı ictihâd, alabildiğine açıkdı. Mahmûd-ı Ğaznevî iktisâb etdiği Sultân sıfatına keyfe mâ yeşâ mevsûf olabilmek için kütüb-i felsefeyi ihrâk ve bunların bey' ü şirâsını müstelzim cezâ-yı i'dam i'lan etdi. Cihân-ı İslâm'ın mühim bir kısmı üzerine o zamân icrâ-yı hükm ve saltanat eden Mahmûd-ı Ğaznevî bu sûretle Müslümânların mefkûrelerini bir atâlet-i mühlikeye mahkûm etmiş demekdi.

O zamân usûl-i tıbâ'at ihtirâ' edilmemiş olduğundan, bu yolda bir memnu'iyet Abdülhamîd Efendi'nin "kütüb-i muzırra" memnû'iyeti gibi bîsemere kalmıyordu.

Ulemâ-yı dîn, verâset-i enbiyâ sıfatıyla mümtâz kılınmışlar iken birçokları, sâhib-i *Şehnâme*'nin:

[4] Bu hadîsin, biliriz sıhhati meşkûkdür. *el-Câmi'u'ṣ-ṣağîr*'de yokdur. *Câmi*'in 67. sahîfeside "*el-Faḳru ezyenu...*" ilh. hadîsiyle bunu ta'kib eden diğer bir iki hadîs cümleten meşkûk-i sıhhadırlar. Re'y-i ulemâ bu merkezdedir. 'Fakr'ın tevazu, adem-i enâniyet demek olduğu da başkaca cây-ı mülâhazadır (A.C.).

Ziyân kesân ez pey sûd hîş
Becûyend dîn ender-ârend pîş

Ya'nî, "Menfa'atlerini başkalarının ziyânında ararlar ve dîni öne sürerler" ta'rizine bihakkın lâyık oldular.

İşler bir raddeye geldi ki, serseri, kurnaz herifin biri, kerîme-i Peygamberî Fâtımatü'z-Zehrâ Hazretlerinin neslinden olduğunu Müslümânlara yutdurarak 'Fâtımıyyûn' nâmı ile Mağrib'de, Mısır'da, Şam'da, Hicâz'da, evlâd u ahfâdıyla tamâmı üç asırdan otuz sene eksik bir müddet Müslümânlar üzerine emîrü'l-mü'minîn ünvânıyla icrâ-yı hilâfet etdi!

İşte bu yolda emniyet ve i'tikadları süiisti'mal edilmiş ğâfil Müslümânlara hitâben der ki, Ebû'l-Alâ' el-Ma'arrî:

Efîḳû, efîḳû yâ ğâvâtu feinnemâ
Diyânâtukum mekrun mine'l-ḳudemâ'i
Erâdû bihâ cem'a'l-huṭâmi ve edrakû
Vemâtû ve dâmet sunnetu'l-lu'emâ"i

diye bağırmışdır. Câhil bir halka tahakküm ve tahkîm, âlim ve münevver bir halka hükümdârlık etmekden daha kolay idi. Onun için cebâbire, Müslümânların kuvve-i mefkûrelerini ta'til etmeyi iltizâm etdiler.

Çok teessüf, pek çok teessüf olunur ki, bir çok ulemâ-yı dîn geçinen tufeyliyât-ı dîn dahî cebbar hükümdârların sağ elleri oldular.[5] İslâmiyet'in sâfiyet ve sâdegi-i ibtidâiyesini ihlâl ve dîne bir sürü hurâfât idhâl ederek zavallı İslâmiyet'i tanınmaz bir hâle sokdular:

Şübhesiz mülâhâzât-ı elîme vâdisindedir ki, sâhib-i dîne tevcîh-i tezâllüm ederek Nizâmî:

Dîn-i torâ der pey âryeş end
Der pey-i ârâyeş o pîr âyeş end
Beski füzûdend bero berko sâz
Gerto bebînî ne şenâsîs bâz

beytlerinde bu derd-i İslâm'a ağlamışdı!

"*Velâ tebâ'ğaḍû, velâ teḥâsedû, velâ tedâberû ve kûnû 'ıbâda'llâhi iḫvânen*" ya'nî "Yekdiğerinize buğz etmeyiniz, yekdiğerinize hased etmeyiniz, yekdiğerinizden yüz çevirmeyiniz, ey Allah'ın kulları hep kardeş olunuz!" diyen bir dîn, âlemde cihân şümûl bir kânûn-ı merhâmet ve uhuvvet olmak lâzım gelirken, ba'zı garazkâr cühelâ-yı dînin eser-i hodkâmisi olarak lâ yu'add firâk-ı dâlle îcâd edildi, ehl-i İslâm ehemmiyetsiz tafsilât için memleketlerini insân kanına boğdular.[6]

[5] Muhrib-i Bağdâd Hulâgu Hân'ın veziri kesilen hoca Nâsır-ı Tûsi, Fâzıl-ı Derbendî ilh. gibi.

[6] Bu satırları yazarken, Buhârâ'dan 17 Muharrem 1327 (9 Şubat 1909) târîhli aldığımız bir mektûb mâtem-i Muharrem'de şi'iler ile sünnîler arasında vukû'a gelen musâdeme-i huşyânede yedi binden ziyâde Müslümânın telef olduğunu haber veriyor.
İkdâm gazetesinin 10 Şubat 1910 târîhli nüshasındaki "Buhârâ Mektûbu", kalbinde zerre kadar ğayret-i İslâmiyesi olanları hayâsından yerlere geçirecek ahvâl hikaye etmekdedir.

Evet, Bağdad'da hükümrân olan Abbâsiyyûn zamânında hâlkiyyet ve mahlûkiyyet Kur'an meselesi için binlerce canlar telef oldu. Mefkûre-i beşerî münferid bir kalbden çıkarmak istediler. Hazret-i Hak: "*Ve'bud Rabbeke ḥattâ ye'tiyeke'l-yaḳîn*" [15. Hicr, 99] ya'nî, "Sana kanâ'at ve ilm-i yakîn gelince Rabbine ibadet et"[7] demiş olduğu hâlde birtakım sözde ulemâ ile cebâbire, fikr ve nazarlarını cebren kabûl ve tasdîk etdirmek sevdâsında ısrâr etdiler. İşte onların bâkıyyât-ı muhribe-i fikriyelerinden ve âlem-i İslâm'ın esbâb-ı izmihlâlinden biri de 'kader'e verdikleri yanlış ma'nâdır.

Kader hakkındaki mütalâamızı *Firâk* ünvânlı bir kitâba yazdığımız uzun bir dibâcede devr ü dirâz [uzun uzadıya] serd etmişdik. Binâaneleyh burada icmâl ile iktifâ edeceğiz: Hayr ve şer Allah'dandır. Ya'nî kâffe-i hâdisât ve efâl-i kalbe'l-hudûs Allah tarafından takdîr ve ta'yin olunmuşdur. Ulemânın "*Ve bi'l-ḳaderi ḫayrihi ve şerrihi mina'llâhi te'âlâ*"ya verdikleri ma'nâ budur.

Mukadder olan fiil veya vak'a değildir. Mukadder bir fiil veyâ vak'anın mükevvin ve muvakkı'ı olan mevâd ve eşyânın kendisinden ayrılmayan havâssıdır. Meselâ, ateşe, her kâbil ihtirâk olan mevâddı şerâit-i ihtirâkın mücteme'ân mevcûd bulunduğu her zamân ve mekânda yakmak hâssası mukadderdir. Zehre, tesmîm etmek hâssası mukadderdir. Zehir içerek bedenine semm idhâl ederek muzâdd-ı semm isti'mâl etmeyenin mesmûmen olması mukadder olur ve "*İẕâ câe eceluhum ... lâ yestaḳdimûn...*" [7. A'râf, 34] âyet-i kerîmesinin hikmet-i bâliğa ve bâliğası o zamân mütecellî bulunur. Şerâit-i esâsiye-i hayâtın inkıtâ'ı ecel demekdir. Ecelden murâd samedâni ve mukadderiyet-i ecel budur. İlmen ve mantîken başka türlü olamaz. Ta'bir-i diğerle, mukadderât fıtratın, "nevâmis-i tabi'iyye" denilen kavânîn ta'yir-i nâpezîrinden ve lisân-ı Furkân'da 'Sünnetullâh' ve lisân-ı kelâmda 'âdetullâh' denilen lâyeteğayyer kavâid-i sermediye-i tabî'atden ibâretdir.

"*Ve len tecide li sünnetillâhi tebdîlâ*" [35. Fâtır, 43] âyet-i celîlesi bütün bir felsefe-i mu'azzama-i tabi'atı, eşyâ ve havâssının 'deymûmet'i [devamlılığı] kânûn-ı ezelî ve ebedîsini ne kadar bülend ve münevver bir belâğatla icmâl etmişdir!

Bizce, eşyânın havâss-ı mukadderesi ma'lûm veya kâbil-i ta'lîm ve fıtrat-ı ezeliyyenin bizlerde mütecellî kıldığı nûr-ı iz'ân ile te'mîn edilmiş olduğundan yangına karşı tedbîr ittihâz etmezsek hânemiz yanarsa bir hayır değil şer vâki olmuş olur, kezâlik Kur'ân'ın "*Velâ tulḳû bi eydîkum ilâ't-tehluketi*" [2. Bakara, 195] Ya'nî tehlikeden sakınınız, tenbîhine kulak asmayarak kendimizi bir tehlikeye atar ve helâk olursak hayır değil şer vâki olmuş olur. Bu şerleri Allah'a isnâd etmeyi hiçbir akıl ve mantık kabûl etmez.

Mukadder olan Çırağan Sarayının yanması değildi, mukadder olan, tedbîrsiz, ihtiyâtsız, basîretsiz milletlerin evlerinin yanması, ocaklarının sönmesidir,

[7] Bu âyet-i kerîmenin ma'nâsını başka başka anlayanlar vardır. İctihâdımızca ma'nâ-yı sahîh-i bülendi budur. "Vâsıl-ı ilâ'llâh oluncaya kadar Allâh'a ibadet et" ma'nâsında da başka bir neş'e vardır. 'Yakîn' kelimesine mevt ma'nâsı vererek, "Ölünceye kadar Rabbine ibâdet et!" yolunda tercüme ve tefsîr edenler ve "Rabbine ibâdet et, tâ ki sana yakîn gele" tarzında anlayanlar vardır. *Li kulli muctehidin naṣîb* (A.C.).

susuz, güneş almaz bir yere ekilen tohumun neşv ü nemâ bulması takdîr olunmamışdır. Mukadder olan, şerâit-i lâzıme-i zer'iyeyi hâiz ve câmi' bir toprağa atılan tohumun feyzdâr olmasıdır. Biz ğâfil Müslümânlar bir memleket ğâib ederiz, tesellisini çarçabuk buluruz: "Kader böyle imiş!", "Kısmet böyle imiş" deriz. Bu tesellî müsekkinâne olduğu kadar da küfr-engizdir. Zirâ Kur'an: "*Enne'l-arḍa yerişuhâ 'ıbâdiye'ş-şaliḥûn*" [21. Enbiyâ, 105]. Ya'nî, arz, sâlihiyetli isti'dâdlı olan kullarımın lek mevrûsudur buyuruyor. Biz daha dün Bosna Hersek'i kaybetdik, bu zâyi' mukadder değildi. Mukadder olan: kuvvetsiz, ğayretsiz, ittihâdsız, irfânsız milletlerin memleketlerini kaybetmeleri ve bu memleketlerin fütûhâta ve esâs-ı mülk olan istinâd-ı adl ederek te'min-i meftûhât ve umrâna 'sâlihûn' olan ıbâdallâhın ellerine geçmesidir.[8] Eğer 'kader' ba'zılarının verdikleri ma'nâyı mutazammın olsaydı, cennet ve cehennem birer müessesei nâbemahall olmaz mı idi? Eğer benim salâh ve takvâ üzere yaşamam mukadder ise, "*el-Muḳadderu lâ yuğayyer*" olduğundan, benim salâh ve takvâ hâricine çıkmam muhâl olur. Hâl-i salâh ve takvâm şâyân-ı mukâfât olmaz. Çünkü ben hâricine çıkılması ğayr-i mümkün olan bir dâire içinde bulundum. Behişte hakkım olmaz. Bilâkis eğer ben ma'siyetkâr isem ma'siyetkârlık benim takdîrimdir, müttâkî olamam, takdîr-i ezelîyi bozamam. Bu hâlde benim ukbâda ehl-i dûvzah [cehennem] içine katılmam muvâfık-ı adl-i ilâhi olmaz.

Görülüyor ki, 'kader'e şimdiye kadar ba'zı gafiller tarafından verilen ma'nâyı vermek ümûr-ı dünyâya ve medeniyemiz üzerine te'sir-i muzırr icrâ etdiğinden başka 'adâlet-i mutlakaya' karşı da bir i'tisâf ve isyân teşkîl eder.

A'sâb-ı İslâmiyeyi düçâr-ı felc eden ve bu suretle cihân-ı feyyâzı feyz-i terakkî ve tekâmüle uzak bırakan –ezcümle– kadere ve daha ba'zı akâid-i dîniyeye verilen yanlış ma'nalardır. Hâlbuki Müslümânlık, terakkî demekdir, ittihâd demekdir, kuvvetlilik demekdir, himâyet-i zu'âfâ demekdir.

Kardeşlerim! Müslümânlık yalnız savm u salât ile esmâ-i İslâmiye ile olunmakla olup bitmez. Bunlar 'İslâmiyet'in âyin ü eşkâl-i zâhirisidir. Bunları hiç Müslümân olmayan kimse yapabilir. Müslümânlık, –bunları icrâ ile beraber– insânlık demekdir. Müslümânlık rahîm olmak, ınde'l-iktizâ şedîd olabilmekdir.

"*Eşiddâ'u 'alâ'l-kuffâri ruḥamâ'u beynehum...*" [48. Feth, 29] âyetinde bu hasîsâ-i İslâmiyeye işâret ve hatta kat'î delâlet u beyyine vardır. Mazlum ve ma'sûm olanlar hakkında rahîm... müte'arrız-ı ğâsıb olanlara karşı şedîdü'l-mu'âmele olmakdır, ki İslâmiyet'dir.

Müslümânlık: âlim, fâzıl, zî servet, zî şevket, zî himmet olmak veya olmaya hasr-ı hayat etmekdir.

Biz câhiliz, fakîriz, kuvvetsiziz, himmetsiziz, ğâfiliz, dâvâ-yı İslâmiyet'de ise ashâb-ı kirâmı geçiyoruz. Bizi îkâz için kemâl-i sâmimiyetle bize nasîhat ve-

[8] Feylosof-ı zamânımız:
"Kahbe dünyâ diyorsunuz, asıl kahbe sizsiniz!
O pek nazlı bir gelindir merd olanın hakkıdır" diyor ki bence ilhâm-ı ilâhidir.

renleri tekfîr ediyoruz. Düşünmüyoruz ki, *"ed-dînu en-naṣîhatu"* buyuran bizim müesses dînimizdir.

Pek çok zâyi' etdik fakat cesâret ve ümîdimizi aslâ kaybetmeyelim. Bizde kalan henüz çokdur. Salât gibi her müslim ve müslimeye farz olan tahsîl-i ilm ve san'ata müsâra'ât edelim. Diğer ehl-i kitâbdan neden geri kalıyoruz.

Cümle ibâdullahın Allah'ı olan Allah *"Ud'ûnî istecib lekum"* Yani, "İsteyiniz vereyim" sa'y eden semere-i sa'yini iltitâf eder diyor. İsteyene matlûbunu vermeyi va'd ediyor ve *"İnna'llâhe lâ yuḫlifu'l-mî'âd"* [13. Ra'd, 31]. Ya'nî "Allâh vâ'dinde hulf etmez" diyerek kulunu te'yîd ediyor.

Cehâlet, fesâd, ahlâk, zaâf ve nifâk, fakr u meskenet taassub-ı câhilâne ile bir cem'iyetin, bir milletin bekâsındaki imkânsızlığı târîh müthiş harâbiyet levhalarında göstermişdir. Hâkimiyet-i hakîkiyye fazîlet ve irfâna mâlikiyetdir. Fâzilet ve irfân kâffe-i esbâb-ı şevket ve serveti ihzâr ve te'mîn eder. Gözlerimizi açalım! Bizde Müslümânlığın ancak zevâhir-i bî i'tibârı kalmışdır. Ef'âl-i fâzîle ve idrâk münevverle mazhar-ı nûr-ı hakk olalım ve olduğumuzu âsâr ile gösterelim. İddiâ-i fâzilet değil, icrâ-yı fâzilet edelim:

İrfânımızla çekdik râh-ı necâta meş'al
Vicdânımızdan aldık fermân-ı kirdgârı

diyebilerek Ka'be-i necât olan bir medeniyet ve hâkimiyeti sâlimeye sâhib olalım. Hâkimiyet-i sâlimenin ilk kademesi nefs üzerine hâkim olmakdır. İkinci kademe, âsâr ve muâmelât-ı fâzılâne ve hayırkâr ile celb-i kulûb ederek, kulûb üzerine hâkim olmakdır. Bu iki hâkimiyet te'min edildikden sonra bir millet için hâkimiyet te'min edilmiş hem de ortada hiçbir mahkûm bulunmaksızın hâkimiyet te'min edilmiş demekdir. Necât ve bekâmız ancak bu sûretle mümkün olur, yoksa mütemeddin, müterakkî, sanâyi'kâr, şedidü'l-azm, sâhib-i fazîlet ve irfân olan diğer ibâdullâha bir müddet uşaklık etdikden sonra münkariz ve nâbûd olmak bizim için mukadder olacakdır.

Ve's-selâmu 'alâ meni't-tebe'a'l-Hudâ.

Mutezile ve Hadis

Hüseyin Hansu
kitâbiyât, Ankara 2004, 351 s.

İslam düşünce tarihinde akla öncelik veren tutumlarıyla tanınan Mutezile, geliştirdiği akli yaklaşımla İslam akaidini diğer din ve akımlara karşı savunmak gibi çok önemli bir misyonu gerçekleştirmiş olmasına rağmen, özellikle hadisçilerin etkisiyle, haksız ithamlara maruz kalmış; sapık bir fırka olarak lanse edilmiştir. Sünnet münkirliği, hadis karşıtlığıyla belleğime yerleştirilmiş olan Mutezileyle ilgili düşüncelerim, ilk defa doktora ders dönemindeyken aldığımız Mutezilenin Hadis Anlayışı dersiyle değişmeye başladı. Hüseyin Hansu'nun *Mutezile ve Hadis* adlı çalışması, söz konusu dersle olumlu yönde değişmeye başlayan düşüncelerimin olgunlaşıp yerli yerine oturmasında büyük katkı sağladı.

Mutezilenin hadis karşısındaki tutumunu ortaya koymayı amaçlayan bu eser, Hüseyin Hansu'nun 2002 yılında savunduğu doktora tezinin kitaplaşmış hâlidir. Kitap, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Kitabın giriş bölümünde önce kaynaklar tanıtılmış, ondan sonra da Mutezile mezhebinin tarihi, kendi kaynaklarına dayanarak kısaca zikredilmiştir.

Mutezile hakkındaki olumsuz imajın temelinde Sünni kaynakların, özellikle Bağdadî'nin (ö.429/1037) *el-Farḳ beyne'l-firāḳ*'ının, verdiği yanlış bilgilerin yattığına ve bu kaynaklara dayanarak yapılacak bir çalışmada sağlıklı sonuçlara ulaşmanın imkânsız olduğuna değinen yazar, çalışmasında Mutezilenin kendi kaynaklarından yararlanmaya çalışmıştır. Bu amaçla konuya Mutezili kaynakları tanıtmakla başlamıştır. Mutezili kaynakların tarihî gelişimini kısaca anlatan ve bu kaynakların büyük bir kısmının kaybolduğuna dile getiren yazar, bunun sebebini şu şekilde açıklamaktadır: "Kaynakların ortadan kaybolmasında, istilalar, harpler ve diğer tabii sebepler dışında mezhebî taassubun birinci derecede rol oynadığı görülür" (s. 17). Mutezilenin özellikle Mihne olaylarında muhaliflerine takındıkları sert tutum, iktidarı kaybetmelerinden sonra kitaplarının muhalifleri tarafından yakılmasına ve imamlarının hapsedilmesine yol açmıştır. Bağdat'tan kovulan Mutezili âlimlerin İran ve Maverâunnehr'e yerleştiklerini belirten yazar, Rey şehrinin fethi sırasında Gazneli Mahmud'un çok sayıda Mutezili kaynağı yaktığını dile getirmektedir ve Mutezili kaynakların bir kısmının Yemen'deki Zeydiler sayesinde günümüze ulaştığını belirtmektedir.

Yararlandığı Mutezili kaynakları tanıtan yazar, yazılı mirasın çok az bir kısmını teşkil eden mevcut eserlerin bile Mutezile hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapmak için yeterli derce de bilgi verdiklerini belirtmektedir (s. 33).

Araştırmasında öncelikle Mutezilenin kendi kaynaklarını esas alan yazar, diğer eserlerdeki bilgileri, ya tamamlayıcı mahiyette, ya da Mutezili kaynaklarla karşılaştırarak kullanmaya özen gösterdiğini belirtmektedir ki, bu husus kitapta rahatlıkla görülmektedir. Yazar, giriş bölümünde Mutezilenin kısa bir tarihini de zikretmeyi ihmal etmeyince, bir hadis çalışması için oldukça uzun sayılabilecek bir giriş bölümü (yaklaşık 100 sayfa) ortaya çıkmıştır. Mutezilenin kendi kaynaklarına dayalı bir tarihi yazılamadığı için, tezini doğru bir şekilde temellendirebilmek ve sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için, haklı olarak, böyle yapmıştır.

Sünni kaynakların etkisiyle yaygınlaşan, *murtekibu'l-kebîre* konusundaki görüşleri dolayısıyla Vâsıl b. Atâ'nın hocası el-Hasan el-Basrî'den ayrılması sonucunda Mutezile ismini almıştır, şeklindeki kanaatin yanlış olduğunu; Vâsıl'ın hocasından hiç ayrılmadığını, onun Amr b. Ubeyd'e yazdığı mektuba dayanarak ortaya koymaktadır. Bu ismin el-Hasan el-Basrî'nin ölümünden sonra, Amr b. Ubeyd'in onun yerine geçen Katâde b. Di'âme es-Sedûsî'nin (ö.117/735) meclisinden ayrılmasından kaynaklandığını belirten yazar (s. 47), Mutezilenin Yunan felsefesinin etkisiyle ortaya çıktığı şeklindeki iddianın da tutarlı bir tarafının bulunmadığını belirtmiştir (s. 50). Aynı şekilde Mutezilenin Yahudi ve Hıristiyanlığın etkisiyle ortaya çıktığını savunan görüşün de asılsız ve yanlış olduğunu ortaya koymaktadır (s. 51).

Mutezili âlimlerin kendilerini *ehlu'l-ʿadl ve't-tevḥîd* şeklinde niteleddiklerini belirten yazar (s. 52), Mutezile isminin ilk başlarda olumsuz bir anlam içermemesine rağmen, sonraki dönemlerde buna, birliği bozan, bölünmeye yol açan, ayrılanlar gibi zem ve tahkir içeren bir anlam yüklendiğine (s. 53), özellikle üçüncü asırdan sonraki Sünni kaynaklarda Mutezile ile eşanlamlı olarak Kaderî isminin kullanıldığına (s. 59); bazı Hanbelî kaynaklarda ise Cehmiye isminin Mutezile ile eşanlamlı olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir (s. 61).

"Gelişme Dönemi" (s. 61-73) başlığı altında Mutezili okulların ve mezhebin meşhur simalarını tanıtan yazar, mezhebin 232/846 yılında Halife Mutevekkil'in başa gelmesiyle başlayan ve beşinci asrın sonlarında Alparslan'ın (ö. 465/1072) ve ünlü veziri Nizâmulmülk'ün (ö. 485/1092) 1063'te iktidara gelmesiyle biten dönemde sistematize edilip bir doktirin hâline geldiğini belirtmekte ve bu dönemi "Son Dönem Mutezilesi" (s. 73-79) başlığı altında ele aldıktan sonra, mezhebin fikrî temellerini (s. 79-93) incelemektedir.

"İslam Düşüncesinde Mutezilenin Yeri" (s. 93-102) bölümünde diğer din mensupları ve zındıkların dışında Haşeviyeye karşı da mücadele eden Mutezilenin geliştirdiği akılcı metodla İslami ilimlerin gelişmesine büyük katkı sağladıklarını dile getirdikten sonra, bu mezhebe mensup olan âlimlerin zühd ve takva yönlerinin ön plana çıktığına dikkat çekmiştir. "Akli ve naklî ilimler arasında bir ayırım yapmayıp ikisini bir bütün olarak ele alan bu âlimlerde dikkat çeken bir diğer husus da, Kur'an üzerine yoğunlaşmalarıdır," (s. 97) diyen yazar, Mutezili âlimlerin çok sayıda eser yazmak suretiyle İslam düşüncesine büyük katkılar sunduklarını belirtmektedir.

Yazar çalışmanın birinci bölümünü (s. 103-159) Mutezileye göre haberin kaynak değeri konusuna ayırmıştır. Mutezili âlimler arasındaki kelami tartışmaların farklı hadis anlayışlarının ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğini belirten yazar, mezhebin genel görüşünü "Egemen Yaklaşım" (s.103-142), mezhebin genel görüşü dışında kalan farklı yaklaşımları da "Farklı Yaklaşımlar" (s.142-159) başlığı altında ele almaktadır.

Bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilen haber kapsamında değerlendirilen hadisin, öncelikle itikadi esaslara ne derece kaynaklık edebileceği açısından ele alındığını belirten yazar, "Buna göre itikadi konularda, sadece kesin bilgi ifade eden ve mütevatir diye adlandırılan haberler, amelî konularda ise zanni bilgi ifade eden âhâd haberlerin de kabul edilebileceği belirtilmiştir," (s. 103) diyerek mezhebin egemen yaklaşımını özetlemektedir. Mutezili âlimlerin haberin tanımı konusundaki görüşlerinden sonra onların Sünnet konusundaki düşüncelerini ele alan yazar (s. 106-109) Mutezile içinde Hz. Peygamber'in Sünneti'nin hüccet oluşu konusunda herhangi bir görüş ayrılığının bulunmadığını vurgulamakta ve "Onlara göre bir davranışın Sünnet olabilmesi için, onun Hz. Peygamber'e ait olduğunun kesinleşmiş olması ve dinî bir nitelik taşıması gerekir," (s. 109) demektedir.

"Bilgi Kaynağı Olarak Haberler" (s. 109-142) başlığı altında mütevatir haber ile âhâd

haberler konusunu inceleyen yazar, haberlerin mütevatir ve âhâd şeklindeki tasnifin Mutezili kelamcılar tarafından geliştirildiğini belirtmektedir.

Haberin delil oluşu ile ilgili kurallar, ilk defa Mutezili âlimler tarafından tespit edilmiştir. Mütevatir haberle eşanlamlı olarak meşhûr, mustefiz, delil olabilecek haber ve icmâ gibi kavramları da kullanan Mutezile, mütevatir haberden herkes tarafından rahatlıkla bilinebilenlerin yanında, özel bir çaba sonucu öğrenilebilen haberlerin de kastedildiğini belirtmişlerdir (s. 115). Anlamca birbirine yakın olan birçok âhâd haberin bir araya gelmesiyle manevi tevatür ifade edeceğini de belirten Mutezili âlimlerin, bu tür haberleri tespit ederken haberin isnadına ve lafzına fazla itibar etmedikleri; bunun için Hz. Peygamber'in maksadının bilinmesinin yeterli olacağını iddia ettikleri görülmektedir. Yazarın da belirttiği gibi onların senedi ihmal etmeleri isnadı zayıf olan birçok hadisi kabul etmelerine sebebiyet vermiştir (s. 116).

Mütevatir haberin bilgi değeri üzerinde de duran yazar (s. 120-124), "Mutezilenin çoğuna göre mütevatir haber, akıl sahibi herkes için zorunlu ve devamlı bir bilgi ifade eder," (s. 121) demektedir.

"Âhâd Haberler" başlığı altında (s. 124-142) Mutezili kelamcıların âhâd haberleri mütevatir seviyesine ulaşamayan haberler olarak tarif ettikleri ve zanni bilgi ifade ettiğini kabul ettikleri belirtilmiştir. Âhâd haber ravisinin adalet ve zabt şartlarını taşıması gerektiği konusunda Mutezile ile hadisçiler arasında bir fark bulunmadığı belirtildikten sonra, Mutezili âlimlerin âhâd haberin kabulü için, muhtevanın Kur'an'a, mütevatir Sünnet'e, icmâa, sahabenin uygulamalarına ve akla uygunluğunu da şart koştukları ve bu noktada hadisçilerden ayrıldıkları görülmektedir.

Mutezilenin, âhâd haberi akaid konularında kabul etmediği, amelî konularda ise kabul ettiğini belirten yazar, "Ancak bu, haber-i vâhidlerin itikadi konularda hiç kullanılmayacağı anlamına gelmez. Bu tür haberlerin, itikadi konularda tekit ve teşvik edici mahiyette kabul edileceği belirtilmiştir," (s. 138) demek suretiyle Mutezilenin kendi koyduğu prensiplerle çeliştiğine dikkat çekmektedir.

Mezhebin egemen yaklaşımını bu şekilde zikrettikten sonra, Mutezile içerisinde haber konusunda farklı düşünen ve Mutezili âlimler tarafından bile eleştirilmiş olan Nazzâm'ın görüşleri ele alınmıştır (s. 142-159).

Yazar, Mutezilenin hadis karşısındaki tutumunun tam olarak anlaşılması için, onların hadis ve Sünnetlerin nakli, muhafazası ve anlaşılması konusundaki çabalarını, "Mutezilenin Hadis İlmindeki Yeri" (s. 161-266) başlıklı ikinci bölümünde incelemiştir. Bu bölümde "Mutezile ve Hadis Rivayeti" (s. 161-214) başlığı altında "Mutezilenin Hadis Rivayetindeki Yeri" (s. 161-166), "Mutezili Hadisçiler" (s. 166-183) ve "Hadis Rivayet Etmiş Mutezili İmamlar ve Eserleri" (s. 183-214) konularını ele almıştır.

Bir kelam okulu olan Mutezileye göre öncelikle öğrenilmesi gereken ilimin, kelam olduğunu, hadisin ise, öğrenilmesi vacib olmayan bir ilim olarak değerlendirilmiş olduğunu; ama öğrenilmesinin kerih görülmemiş olduğunu belirten yazar, Mutezilenin hadiste ve fıkıhta temayüz etmemelerinin bu ilimlere karşı olmalarından değil, bütün gayretlerini daha faydalı gördükleri kelam ilmine yöneltmelerinden kaynaklandığını Kâdî Abdulcabbâr'dan naklen ifade etmektedir. Onların rivayetleri bilme konusunda hadisçilerin otoritesini kabul ettiklerini (s. 164), hadislere karşı olumsuz tutumları nedeniyle Şiaya ve Haricilere eleştiriler yönelttiklerini belirten yazar, "Ne yazık ki, Mutezili âlimlerin hadislere karşı çıkanlara yönelttiği bu suçlamalar, daha sonra haksız bir şekilde kendilerine yöneltilmiştir," (s. 165) demektedir. Mutezileye mensup olan çok sayıda hadisçinin bulunmasının Mutezilenin hadis konusundaki olumlu tutumunu gösterdiğini; fakat hadisçilerin onlara karşı olumsuz tutumlarının sonucu olarak hadis rivayetinden

uzak sanıldıklarını dile getirdikten sonra, çok sayıda Mutezili hadis ravisinin ismini zikretmektedir ki, bunların içinde Buhârî ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*lerinde hadisleri rivayet edilmiş olan çok sayıda ravi de bulunmaktadır.

Mutezili yazarların, Mutezili hadisçilerin azlığı iddiasını reddetmek için bu listeleri hazırladıklarına ve bunu yaparken de 'kaderilik' ithamını esas aldıklarına dikkat çeken yazar, bu sebeple Mutezili olmayan bazı kişilerin de listeye eklendiğini belirtmektedir. Bu sebeple, Mutezilenin hadis ilmindeki yerini ortaya koymak açısından sadece bu isimlerin yeterli bilgi vermeyebileceğini dile getiren yazar, hadis rivayet etmiş olan Mutezili imamları ve eserlerini de incelemekte (s. 183-214) ve şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

> Bütün bunlar, Mutezilenin aslında her dönemde hadisle ilgilendiğini göstermektedir. Hadisçiler tarafından ehl-i bid'at denilerek rivayetlerinin terk edildiğine veya hadis nakledenlerin isimlerinin sansür edildiğine dair örnekler bulunmakla beraber, birçok Mutezili ravi ve imamın rivayetleri Sünni hadis kitaplarında yer alabilmiştir. Bunlar arasında, muteber kaynaklarda olanlar da vardır. Bu çabalarına rağmen, Mutezilenin hadis ilmine olan katkısı, hadisçilerin muazzam hadis faaliyetinin yanında gerçekten cılız kalmaktadır. Ancak, kelam ilmiyle temayüz etmiş bir mezhepten, hadisçiler gibi olmalarının da beklenmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Benzer durum, diğer itikadi ve fıkhi mezhepler için de geçerlidir (s. 214).

"Mutezile Literatüründe Hadis Kullanımı" (s. 214-231) üzerinde de duran yazar, onların kelama dair eserlerinin, ayet ve hadisleri kabul etmeyen dinler ve felsefi akımlara karşı yazıldıkları için, naklî deliller yerine, muhataplarının kullandıkları türden argümanlarla dolu olduğunu; naklî delillere ihtiyaç duyulan konularda ise sadece mütevatir hadisler kullanıldığı için bu eserlerde sınırlı sayıda hadis kullanıldığını belirtmektedir. "Fıkıh, tefsir ve ahlak gibi konularda hadis kullanımı ise, diğer Ehl-i Sünnet mezheplerinden farklı değildir," diyen yazar, Mutezilenin hadislere müracaat ettiğini somut örneklerle ortaya koymaktadır (s. 216-219).

Verdiği örneklerde, Mutezilenin itikadi konularda da hadisleri kullandıkları ve zaman zaman diğer mezhepler gibi zayıf ve uydurma hadislere de müracaat ettiklerinin görüldüğünü belirten yazar, bunun açık bir tutarsızlık olduğunu vurgulamaktadır (s. 219).

"Hadisi Yorumlama" başlığı altında (s. 220-224) Mutezilenin de diğer mezhepler gibi hadisleri kendi görüşlerine göre yorumladığını belirten yazar, onların hadislere yöneltilen itirazlara karşı çıktıklarını gösteren örnekler de zikretmektedir (s. 225-231).

Yazar, ikinci bölümde son olarak "Mutezilenin Hadis Tenkitçiliği"ni ele almaktadır (s. 231-266). Sahih olmayan rivayetleri ayıklama amacına yönelik olan tenkit faaliyetinin hadisçiler tarafından da yapıldığını belirten yazar, hadisçilerin sened tenkidine, Mutezilenin ise muhteva tenkidine ağırlık verdiğini belirtmektedir. Rical bilgileri zayıf olan Mutezilenin bu konuda genellikle hadisçilerin değerlendirmelerine esas alarak sened tenkitleri de yapmış oldukları görülmektedir.

Mutezili âlimlerin, hadisin temel dinî delillere (Kur'an, Sünnet, icmâ ve akıl gibi) ve mezhebin temel prensiplerine aykırı olmaması gerektiğini savunduklarını belirten yazar, haklı olarak, mezhebin esaslarıyla çatışan hadislerin eleştirilip reddedilmesinin abartılmaması gerektiğini dile getirmektedir (s. 265). Zira sadece Mutezilede değil, diğer mezheplerde de bu tür yaklaşımlar sıkça görülmektedir.

Mutezilenin hadis anlayışını bu şekilde ortaya koyan yazar, çalışmanın üçüncü bölümünde Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadeleyi incelemektedir (s. 267-314).

Mücadelenin en önemli nedeni iki grubun düşünce yapılarının farklı olmasıdır. Hadisçiler, rivayeti esas alan ve yoruma uzak duran bir bakış açısına sahiptir. Mutezile ise nakille beraber akli yorumu esas alan bir düşünce biçimini esas almıştır. Mücadelenin

bir diğer nedeni ise, itikadi konulardaki ihtilaftır. Bu da düşünce yapılarındaki farklılıktan kaynaklanmıştır. Rivayeti esas alan hadisçilerle aklı esas alıp rivayetleri onun ışığında yorumlayan Mutezile arasında Allah'ın sıfatları, kader, ru'yetullah, *ḫalḳu'l-ḳu'rān* gibi konularda büyük ihtilaflar meydana gelmiştir. Her iki gruptaki aşırı tutumların, birbirlerini sert bir şekilde itham etmelerine sebebiyet verdiğini belirten yazar, "Mutezile ve hadisçiler, sadece fikrî düzeyde ihtilaf etmekle kalmamış; iktidar fırsatını bulduklarında, yöneticileri birbirlerine karşı kışkırtmaktan, meşhur anlamıyla mihneye tâbi tutmaktan geri kalmamışlardır," (s. 279) demek suretiyle aradaki ihtilafın doğurduğu kötü sonuçlara dikkat çekmektedir.

Aralarında başlayan bu mücadele sonucunda Mutezile bazı hadisçileri haşevi olmakla suçlamış, teşbih ve tecsime düştükleri gerekçesiyle tekfir etmiştir. Ayrıca hadisçilerin rivayet yöntemlerini ve tutarsızlıklarını tenkit etmiştir.

Hadisçiler de Mutezileyi bid'at ehli olmakla; kendilerine Haşevi diyenleri de zındıklıkla itham etmişler (s. 293).

Bu tartışmaların en önemli yansımalarının cerh ve ta'dil eserlerinde görüldüğünü belirten yazar, Mutezili ravilerin hadisçiler tarafından bid'at ehli olarak nitelendirilmelerinin, rivayetlerinin terk edilmesi sonucunu doğurduğunu vurgulamaktadır.

Bu mücadelenin sonucunda Mutezilenin maruz kaldığı ithamlardan biri de Sünnet inkârcılığıdır (s. 300-314). Mutezileye yöneltilen Sünnet inkarcılığı iddiasının daha çok çağımızda yapılan bazı inceleme ve araştırmalarda öne sürüldüğünü belirten yazar, bunun Sünni kaynaklarda yer alan önyargılı yaklaşımın, Sünnet münkirliği olarak takdim edilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Bunun haksız bir itham olduğu, tanıtmaya çalıştığımız bu kitapta açıkça görülmektedir.

Yazar, tezde vardığı sonucu kısaca şu şekilde özetlemektedir: "Bu tezde, Mutezilenin, Sünnet veya hadisi inkâr ettiği iddiasının gerçeği yansıtmadığı; rivayetleri değerlendirirken bazı noktalarda farklı bir tutum benimsemiş olmakla birlikte, Sünnet'in delil oluşu konusunda Sünni mezheplerden farklı bir tarafının olmadığı sonucuna varılmıştır" (s. 315).

Kanaatimizce bu tez, Mutezilenin hadis anlayışının yanında, Mutezilenin İslam düşüncesindeki yerini ve önemini ortaya koymak gibi önemli bir görevi de yerine getirmektedir. Araştırmasında üç yüzden fazla kaynak kullanmış olan yazar, Mutezilenin kendi kaynaklarını esas alarak tespit ettiği hususları, ilim adamı olmanın gereği olan objektifliği elden bırakmadan yorumlamış ve sonunda asırlarca haksız ithamlara maruz kalmış olan Müslüman bir grubun doğru anlaşılmasını sağlamıştır. Bu sebeple araştırmanın hak ettiği rağbeti göreceğine inanıyorum

MEHMET BİLEN

Modernization Menaces Muslims *by Aslam Siddiqi*

Sh. Muhammad Ashraf
(Lahore/Pakistan 1987[2])

Modernizasyon Müslümanlara Meydan Okuyor başlıklı bu eserin yazarı, Pakistan'ın önde gelen düşünürlerinden Eslem Sıddıkî'dir. Matematik, İngiliz ve Fars Edebiya-

tı öğrenimi görmüş olan yazar, önce gazeteci olarak çalışmış, bilahare Islamic Research Istitute'te görev almış ve bu vesileyle sosyal bilimler ve bu bilimlerin İslam dünyasının problemleriyle ilgisi konusuyla da yakından ilgilenme fırsatı bulmuştur. Tanıtımı yapılan eser, yazarın bu çalışmalarının bir ürünüdür. Eser beş bölümden ve on iki alt bölümden oluşmaktadır.

I. Bölüm: *Modern Çevre*

1. *Modernizasyon ve Onun Çeşitli Veçheleri* başlığı altında, kapitalizm ve sosyalizm dahil çeşitli modernleşme modelleri ele alınmış (s. 1-14), 2. *Devrimlerin Anlamı* başlığı altında ise, sosyo-politik, ekonomik ve bilimsel alanda Batı'daki gelişmelerin bir panoraması çizilmiş ve zaman zaman İslam dünyasındaki etkilerine temas edilmiştir (s. 16-40).

II. Bölüm: *Cevap*

3. *Müslümanların Reaksiyonları* alt bölümünde Muhammed b. Abdilvahhâb'tan başlayarak, Afgânî'den Seyyid Ahmed Han'a, Uzak Doğu'daki gelişmelerden Namık Kemal ve Ziya Gökalp'e, oradan da Atatürk'e kadar, İslam dünyasında modernleşme konusunda sergilenen çabalar ve izlenen politikalar hakkında bilgi verilmiş, değerlendirmelerde bulunulmuştur (s. 41-60).

4. *Çağdaş İslam Toplumu* alt başlığında ise, kayıp ülkeler olarak Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, Türkiye ve TC'deki gelişmeler, özellikle de 30-50'li yıllardaki baskılar, İran ve Rus Bolşevik devrimleri, Hindistan ve Budistler, Endonezya, Arap dünyası, Filistin ve Belfour deklarasyonu, Siyonizm, Afrika'da İslam ve geçirdiği dört safhası (İslam'ın hayatın her alanına girişi-Geleneksel Afrika İslam'ı-İslam hukukunun katı uygulaması-İslam ve Batı/Hıristiyanlık karşılaşması) gibi konular ele alınmış ve özel olarak da Pakistan üzerinde durulmuştur (s. 61-83).

5. *İslam Sosyalizmi*: Süratli bir değişim için acil eylem planı arayışına giren İslam dünyasının İslam sosyalizmine yöneldiğini belirten yazar, bu bağlamda sosyalizmin Batı'nın kapitalist sistem içinde teknolojiye bir cevap teşkil ettiğine dikkat çekmekte (s. 88); İslam ile sosyalizmin özünde iki ayrı kutup olduklarına (s. 98); bunun insan, devrim, adalet konularında açıkça görüldüğüne ve bu sebeple sosyalizmin temel tezahürlerinin İslam açısından derinliğine incelenmesi gerektiğine işaret ettikten sonra (s. 113), bu bağlamda *et-Tekâful el-İctimâ'î* (sosyal dayanışma) ve *İştirakiyyetu'l-islâm* (İslam sosyalizmi) gibi modellerin uygulanmaya çalışıldığı (s. 116), ancak Müslümanların sosyalist hedefleri dar ekonomik bakış açısından çıkarıp İslam'ın insan hayatına dair geniş bakış açısından değerlendirmesi gerektiğini belirtir (s. 118). Bunun ise ancak Gazâlî'nin kendi döneminde yaptığına benzer bir çabayla gerçekleşebileceğini ve sosyalizmin, bu şekilde İslami açıdan değerlendirilmesiyle kabul edilebilir bir hâle gelebileceğini vurgular ve bu alt bölümü şu sözlerle bitirir: "Zaman yaratıcı düşünce zamanıdır, ya şimdi ya hiçbir zaman!" (s. 119).

III. Bölüm: *Problemler ve Perspektifler*

6. *Kültürel Saldırı*: Yazara göre toplumlar önce savaşta yenilir, sonra ekonomileri çöker, toplum kendini toparlayıp savaşı yeniden kazanma ümidini kaybeder, nihai darbe ise kültürel hezimettir. Burada artık kaybedilen 'ruh'tur. Toplum referans çerçevelerini ve realiteyi doğru yorumlama veya anlama kabiliyetini kaybeder. Bu çerçevede Müslümanlar da askerî ve ekonomik hezimete uğradıklarını kabul etmişler ve şu anda ödünç bir zaman diliminde başkalarının sadakalarıyla yaşamaktadırlar. Meydan okuma kendini şimdi de kültürel alanda göstermektedir (s. 120).

Müslümanlar açısından muhteva neredeyse kökten değiştiği hâlde, buna ilişkin referans çerçevesinde neredeyse hiçbir değişiklik görülmemektedir. Hâlbuki iç ve dış saldırılar karşısında Müslümanların sosyal değişimin gereklerini kabullenmeleri ve gerekli

düzeltmeleri/tashihleri yapmaları gerekirdi. Ne var ki onlar, tarihin güçlerine karşı yaratıcı bir cevap verme konusunda çok az bir şey yapmışlardır (s. 121). Onların yapmaları gereken ise, modern dünya karşısında, *kabul, değiştirme* ve *ret* şeklinde bir cevap verme politikası izlemektir (s. 122). Bunun için de –tıpkı Gazâlî'nin 11. yüzyılda yaptığı gibi– modern bilgi üretiminin hız ve süreçlerinin değerlendirilmesi gerekmektedir (s. 128). Ümmet, iletişim devriminin meydan okumalarıyla yüzleşmeli, onları absorbe etmeli ve ustalıkta ele alıp, yönetmelidir. Aksi takdirde başka hayatta kalma çaresi söz konusu değildir (s. 129). Bu amaçla atılması gereken adımları beş aşamalı olarak ele alan yazar (s. 124-135), metodolojik şüphenin önemini vurgulayarak şöyle demektedir: Müslümanlar Gazâlî'nin metodunu unutup/bırakıp, sonuçları kutsallaştırdı! (s. 135). İmam-ı Rabbânî'nin "Geometri ile uğraşmak tamamıyla boş bir iştir," sözünü de eleştiren yazar (s. 136), İbn Haldûn'un bilimsel metod çabasının devam ettirilemediğine de dikkat çekmektedir (s. 137). Yine yazara göre, geçmişi/metinleri kutsama ve haşiyecilik yüzünden, eslafımız kadîm metinlere birer put gibi tapmış ve çağdaş Müslümanın belini büken ağır yükü miras olarak bırakmışlardır. Kelamcılar akılcılığı ve müspet ilimleri mahkûm etmenin doğurduğu boşluğu doldurmak için çok çalışmışlarsa da, dinî sorulara da cevap vermek gerekiyordu ve bu amaçla en büyük vurgu literalizme yapıldı (kelimeler, sahte tarih ve hadis). Muhteris politikacılar aslâ ölmez. Onlar birtakım metinler yarattılar ve zaten düşünmekten alıkonan beyinler tamamen kilitlendi. Bütün enerjiler kelimelerin ve metinlerin eleştirisine ve politik çıkarları destekleyecek yorumlar bulmaya harcandı. Dil araştırmaları, şerhçilik, ravilerin güvenilirliği (*cerḥ-ta'dîl*) ve diğer 'bilimler!' gelişti. Fakat hiç kimse kelimelerin altında ne olduğunu merak etmedi. Zaman içerisinde kelimeler fikirlerin otoritesini üstlendi. Sünniliğe aykırı ne varsa imha edildi. Geçmiş ulemanın görüşleri dışında yeni bir şey söylenemezdi. Sonuçta yaratıcı objektif düşünce hezimete uğradı (s. 138-139).

Realite hakkındaki yeni bilgiyi; algılama, kavramsallaştırma ve bilgiye dönüştürme safhalarında ele alacak, sonra da onu İslami ideolojiye uygun hâle getirecek yollar bulunmalıdır (s. 140). Fakat maalesef Müslümanların kafalarının içi boş olduğundan kendilerine güvenleri de yok. Bağdat'ın istilası galiba İslam'ın maneviyatını, akıl ve ruhunu yok etmişe benziyor. Modernizmin getirdiği taze hava, yeni bir hayata ve bu suretle yeni bir İslami senteze yol açabilir (s. 141). Dolayısıyla, sosyal mirasımıza çağdaş boyutlar kazandırılmalı, çağdaş ihtiyaçlarla ilişkisi kurulmalıdır. (s. 141).

7. *Yapılardan Kaynaklanan Engeller* (The Fetters of Structures): Müslümanların milliyetçilik, sosyalizm ve demokrasi kavramlarının özünü kavramakta başarısız olduklarını, meseleyi sadece bir mekanizma ya da yapı meselesi olarak gördüklerini belirten yazar, bu üç kavramın yanlış bir biçimde ele alınmasının Müslümanları diktatörlük ve felakete sürüklediğine işaret etmekte ve özetle Müslümanların bu konularda da Gazâlî gibi metodik şüpheye ve eleştirel akla başvurmaları gerektiğini vurgulamaktadır (s. 157-58).

Müslüman entelektüellerin, bilimsel ve pragmatik yönü ağır basan Batı düşüncesi karşısında toptan bir redde başvurduklarını, İbn Ruşd gibi filozofları reddetmekle de bilimsel metodları reddetmiş olduklarını ifade etmektedir (s. 158-159).

Keza Müslümanların teknoloji ve sanayileşme konusunda da birçok problemle karşı karşıya bulunduklarını (s. 161), ayrıca yabancılaşma (s. 164) ve kitle toplumu hâline gelme (s. 165) gibi tehlikelerle karşı karşıya bulunduklarını, fakat aynı zamanda Müslümanların bu meydan okumaya cevap vermek amacıyla İslami esaslara uygun bir sosyal yapı geliştirme fırsatına da sahip olduklarını, buna mukabil Batı'nın ise bizatihi kendisinin bir problem teşkil ettiğini ve elde herhangi bir hazır çözümün bulunmadığını vurgular (s. 166).

Bu bağlamda ulemanın geçmişte devlet ile toplum arasında aracılık görevini ifa ettiğini; ancak, şimdi her şeyin köklü bir biçimde değiştiğini ve geçmiş İslami çözümlerin İslam toplumlarının şu anki hastalıklı durumunu düzeltmek için etkili olamayacağını belirten yazar, ayrıca ulemanın mevcut duruma dair statik algılamasının yanlışlığına ve şu andaki baş döndürücü değişikliklere uygulanabilir esnek İslami çözümler üretmeleri gereğine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda çoğulcu toplum modelinin, Pakistan ve benzeri, gelişmekte olan ülkeleri totaliter yönelimlerden kurtarıp, İslam'a yakın bir yaratıcılık bahşedebileceğini söylemektedir (s. 169-170).

8. *Değişen Çevreler ve Uyarlamacı (adaptive) Sistemler*:

Realitenin Müslümanların kontrolünden çıktığını, bu yüzden de vahyin yorumu ile realite arasında açının giderek açıldığını, ortada oluşan boşluğu doldurmak için genellikle "Kur'an ve Sünnet'e Dönüş" tavsiyesinde bulunulduğunu, ancak bunun Hz. Peygamber dönemine dönüş şeklinde mümkün olmadığını, bilakis İslam'ın mesajının çağdaş terimlerle yeniden yorumlanması ve şu anki toplumlar ve realiteler karşısında doğru sonuç verip vermediğinin test edilmesi gerektiğini, geçmişe özlem duymanın duygusal tatmine veya yaratıcı düşünce sorumluluğundan kaçışa yarasa da, mevcut problemlerin bu şekilde çözülmesinin mümkün olmadığına temas eden yazar; İslami değerlerden aslâ vazgeçmemek ve âdil bir toplum hedefinden sapmamak şartıyla, modernite, teknoloji ve sanayileşme konusunda yüzleşmekten geri kalmaması gereken İslam dünyasının, modernizasyonun yol açtığı sosyal problemlere, İslam toplumlarının ve İslam algılarının marazi yapısını göz önüne alarak çözüm üretebilmesi için 'ictihad'a dayalı, yeni ve orijinal bir yaklaşıma ihtiyacı bulunduğunu da söylemektedir (s. 176-177). Bu bağlamda İbn Haldûn, Ziya Gökalp, Şah Veliyyullah gibi düşünürlere atıfta bulunduktan sonra, yukarıda sözü edilen sosyal problemlerin çözümünde sosyal bilimlerin rolüne işaret etmektedir. Yazara göre İslam dünyasından farklı bir dünya olan Batı'da gelişmiş olmasına, elde hazır çözümler olmamasına, birçok engele ve yetersiz bilgiye rağmen sosyal bilimlerin, İslam dünyasının, yenilik çabalarını engelleyen önyargı, gelenek ve modellerden kurtarılması ve yaratıcı düşüncenin önünün açılması bakımından etkisi/yararı olabilir (s. 178).

İslam toplumlarının hastalıklı sosyal yapısının ne şekilde analiz edileceği, hastalıkların tespiti ve tedavisi için sosyal bilimlerden ne şekilde yararlanılabileceği konularına geniş yer verdikten sonra (s. 178-198), ictihadı, çeşitli alternatifler arasında İslami değerlere uygun bir seçim yapma işlemi olarak tanımlamaktadır. Bu süreçte ictihadın dört basamaktan oluştuğunu, bunların da a) hedeflerin belirlenmesi b) ele alınacak konu/problemin kapsamlı bir tetkiki, c) çeşitli alternatifler arasından, muhtemel sonuçlarını ölçüp tartarak, bir uygulama planı ortaya koymak d) karar verilen uygulama için optimum araç/imkânları belirlemek, şeklinde sıralanabileceğini de belirtir (s. 199).

Diğer yandan İslam toplumları için belirlenen amaç ve hedeflerin varsayımlara dayandığını, aslında bunların, yakından yeniden incelemeye tâbi tutulması ve uygulama açısından test edilmesi gerektiğini, bir bakıma Mutezilenin yeni bir versiyonunun yeni bilimleri İslam'ın hizmetine koşması gerektiğini, yapısal-fonksiyonel bir ictihad sürecinin benimsenmesinin geleneksel yöntemleri yok saymak anlamına gelmediğini, bilakis bunun anlamının İslam pırlantasının farklı bir kesitinin ışınları daha iyi yansıtabileceği anlamına geldiğini belirtir. Böylece değişen durumlara uygulanabilecek uyumlu bir sistem/yöntem geliştirilmediği taktirde, İslam dünyasının parlak bir geleceğe sahip olmasının çok zor olduğunu, bütün bunların üstesinden gelmek için de, düşünme iradesine ve yaratıcı eyleme ihtiyaç bulunduğunu, ancak bu şekilde İslami hayat tarzının, modernizasyon selinden kurtulabileceğini hatırlatmaktadır (s. 199-201).

IV. Bölüm: *Yeni Yaklaşımlar*

9. *İslami Çerçeve*: Toplumların statik değil dinamik organizasyonlar olduğunu ve gerek Kuran'ın ve Sünnet'in gerek ilk Müslümanların –özellikle de Hz. Ömer'in– bu gerçeğin farkında olduğunu, dolayısıyla sosyal gerekliliklerle toplumsal yapılar arasında uyumu sağlamak gerektiği düşüncesinden hareket ettiğini belirler yazar, bu hususu Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanarak temellendirmeye çalışmaktadır (s. 201-206).

Yazdığı eserin amacı bakımından İslami bir tarih anlayışının son derece önemli olduğuna dikkat çeken yazar, tarihin temel unsurunun birey değil cemaat olduğunu ortaya koymak amacıyla, Allah'ın yeryüzünü salih kullarına bahşedeceğine dair (21. Enbiyâ, 105) ayete dikkat çekmiş; ancak, Müslümanların böyle bir topluluk olabilmelerinin mevcut şartlarda –yani nüfus kâğıdı Müslümanlığıyla– mümkün olmadığını vurgulamıştır (s. 211). Bu amaca ulaşmak için Müslümanlar arasında, iyiliğe destek kötülüğe köstek olan bir grubun bulunması gerektiğini, bunların elit bir entelektüeller grubu olup, belli bir disiplin alanıyla sınırlanamayacağını, böyle bir öncü grubu olmayan bir topluluğun örgüt yapısının İslami sayılamayacağını belirtir. Bu bağlamda *ihtilaf, ictihad, icmâ* ve *şûrâ* kavramlarına başvuran yazar, bunların da nihai olarak başarıyı sağlamada yeterli olamayacağına, çünkü sonuçta her bir görüşün kendisini diğerine empoze etmek için şiddete başvurma tehlikesinin bulunduğuna dikkat çekmektedir (s. 216).

İslam ümmetinin içten ve dıştan saldırıya maruz olduğunu, dış dünyanın kendilerinin kontrolünde olmadığını, içte ise hızlı bir değişimin yaşandığını, bunun dünya çapında bir gelişme olduğunu ve Müslümanların da bu süreçten kaçamayacağını, bu amaçla toplumların ziraat toplumundan sanayi toplumuna geçmeye çalıştığını ve modern teknolojiyi istekle adapte etmeye çalıştıklarını, ancak teknolojinin nötr olmadığını ve bazı sosyal yapı ve kurumları yerle bir eden komple bir hayat tarzını dayattığını, dolayısıyla yüzeysel bir teknoloji anlayışının bir felaket olacağını söylemekte; aynı şekilde İslam ülkelerinin Batılı eğitimi teşvik ettiğine, ancak her fikrin belli bir kognitif referans çerçevesi olduğuna ve bu fikri ödünç alan toplumunkinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir (s. 217).

Geçmiş İslam âlim ve düşünürlerinin düşüncelerinin toptan, olduğu gibi kabul edilmemesi bilakis asıl onların *araştırma ruhunun* benimsenmesi gerektiğine, aksi taktirde referans çerçeveleri farklı olan ulema ile Batılı eğitim almış teknoloji uygulayıcılarının farklı sonuçlara varmalarının mukadder olacağına işaret eden ve bu durumun tipik bir örneği olarak aile planlamasını ve köleliğin ortadan kalkmasını gösteren yazar, köleliğin, makineleşme/teknoloji sayesinde ortadan kalktığını, aile planlamasının da, geçmişte insan gücü sağlama amacı da güden aile anlayışının bugün sürdürülmesine gerek kalmadığından dolayı gündeme geldiğini, ulemanın ise bu değişimleri fark edemediğinden, eski aile anlayışını sürdürmekte ısrar ettiklerini söylemektedir (s. 219-220).

Kapitalizm ve sosyalizmin temelinin ekonomi olmasına mukabil İslam'ın temelinin ahlak olduğunu belirttikten sonra, banka faizi meselesini de ele alan yazar, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in faizi yasaklamasıyla onun ahlak dışı rolünün sona erdiğini, ama ekonomik rolünün etkili bir biçimde kontrol altına alınamadığını, zira, ihtikâr, sermayenin belli ellerde toplanıp tekelleşmesi ve benzeri uygulamaların faizinkine benzer bir rol oynadığını, mesela Hz. Osman'a karşı ayaklanmanın temelde servetin belli ellerde toplanmasına bir tepki olduğunu, nitekim Zubeyr b. Avvam'ın geride 60 milyon dirhem, Talhâ b. Ubeydullâh'ın da 30 milyon dirhem bıraktığını, bu gibi anormal servet birikimlerinin trajik sonuçlara yol açtığını, Müslümanların siyasi problemlerle uğraşırken ekonomik problemleri ihmal ettiklerini, hâlbuki servetin belli ellerde toplanmasının faiz kurumu kadar yanlış olduğunu söyleyen yazar, bugün ise durumun tamamen değiştiğini, büyük

sanayi projelerinin gerçekleştirilebilmesi için muazzam sermayelere ihtiyaç duyulduğunu, bankacılık sisteminin bu sermayeyi sağlamayı amaçladığını, bu sebeple İslam'da banka faizinin yerini belirlemek için finansal yapıların kapsamlı bir analizinin yapılması gerektiğini ileri sürmektedir.

Yazara göre teknolojinin avantajlarını kullanabilmesi için İslam ülkelerinin kendi finans kaynaklarına dayalı bir sermaye yaratmaları gerekir; zira dış borç ve yardımlar arzulanır değildir. En büyük kaynak bireysel tasarruflardır ve bunları değerlendirmenin yollarından birisi de bankacılıktır. Şu anki bankacılık uygulamaları elbette yanlıştır. Ancak, mevduat sahiplerine faiz verdiği için değil, servetin belli ellerde toplanmasına yol açacak şekilde [Türkiye'de de olduğu gibi] birkaç aile tarafından kullanılması sebebiyledir. Elbette onların ülkenin sanayileşmesine katkıları da göz ardı edilemez. Ulema banka faizinin mevduat sahiplerini cehenneme sürükleyebileceğini düşünüyorsa, o zaman milleti/ümmeti, düşmanla ekonomik alanda rekabet edemeyecek durumda bırakarak cehenneme sürüklemeyecek asıl bir çözüm bulsunlar. Zira günümüz dünyasında teknoloji çağına girmemenin sonuçları felaket boyutundadır.

Bu ve benzeri konularda ulemanın değişim gerçeğini fark edemediğine, bu gerçeği fark eden Hz. Ömer'in Kur'an-ı Kerim'in açık beyanları karşısındaki uygulamalarına, Ebû Yûsuf'un "Nass ile örf çeliştiğinde, şayet nass önceki bir örfe dayanıyorsa, yeni örf esas alınır," kuralına; şehirleşme, okur-yazarlık vb. açısından cezaların yeniden değerlendirilmesini gerektiren tarihteki gelişmelere işaret ettikten sonra, farklı ve ilgisi bulunmayan referans çerçevelerine dayanarak sosyal çelişkilerin çözümünü hedefleyen çabaların başarısız olduğuna ve zamanla bu sosyal problemlerin sayı ve tehlike bakımından artış gösterdiğine, bunun da realiteden kaçış şeklinde bir ikiyüzlülüğe, bölünmüş bir kafaya ve parçalanmış bir kişiliğe yol açtığını söyleyen yazara göre sonuç, umutsuzluk ve yabancılaşma olmuştur (s. 226).

Çözüm ise, sosyal çelişkileri teşhis etmek, doğru bir referans çerçevesine başvurmak, bu çelişkileri analiz etme yöntemlerini bulmak, daha sonra da çözüm önerilerini *kabullenme-değiştirme-reddetme* şeklinde, İslami esaslar dahilinde değerlendirmektedir. Böyle bir eylem planı Müslümanların tekrar maneviyatlarını kazanıp, dinamizmi yakalamalarına da yarayacaktır.

Ulema da zihniyet donukluğunu ve tembelliği bir tarafa bırakıp, ümmeti yok oluşa doğru sürüklemekten vazgeçmelidir. Onlar artık bazı kurumların demode olup, sosyal ve ekonomik gelişmeyi engelleyen birer mania oluşturduklarını görmelidir. Gelenekçilik, arkaik yaklaşımları savunmaya ve mevcut durumu daha da karmaşık hâle getirmeye dönüşmemelidir. Geleneğe saygı güzel ve gerekli ise de, bir at gözlüğü ve realiteyi görmezden gelme aracı hâline getirilmemelidir. Zihinler daima açık olmalı, realitenin gereklerine karşı hassas olmalıdır. Ama ne yazık ki Müslümanların kafaları kadîm düşünürler tarafından kelepçelenmiş görünmektedir. Bunu aşmak için de, geçmiş asırlar boyunca oluşturulmuş olan bu putları kırmak ve bu kadîm düşünürlerin de hata edebilir insanlar olduklarını idrak etmek gerekir.

Çağdaş problemler –eskilerin değil– bugünün kognitif referans çerçevesi dahilinde isabetli bir biçimde belirlenebilir, daha sonra da İslami ilkeler çerçevesinde çözüm arayışına gidilebilir. İşte Müslüman entelektüellerin yüzleşmek durumunda oldukları gerçek meydan okuma bu noktadadır. Problem sağlıklı bir şekilde teşhis edilmeden, ne İslami ne de bir başka şekilde doğru çözüm mümkündür (s. 227).

10. *Bilgi Kavramı*: Müslümanların geçmiş asırlarda geliştirdikleri pek çok kavramın bugün demode olduğunu, bunların realiteye yanlış bir perspektiften baktığını, bunun da, çağdaş problemleri ve çözümlerini belirlemeyi zorlaştırdığını söyleyen yazara göre,

bu sebepten dolayı Müslümanın kafasındaki bilgi ağının temizlenmesi ve realiteyi farklı kesitleriyle doğru okuyacak şekilde bu ağın yeniden kurulması gerekmektedir. Bu ise bilgiye ilişkin yeni kavramların geliştirilmesini, böylelikle tekniklerin modern bağlamda güvenli bilgi eşliğinde kullanılmasını gerekli kılmaktadır.

Yine yazara göre Müslümanlar, dışladıkları alanları görmezden gelerek kendi tekniklerinin köleleri hâline geldiler. Nitekim Müslümanlar vahyin en güvenilir bilgi kaynağı olduğuna inanmış ve pratikte de güvenilir bilginin Kur'an'da aranması gerektiğini kabul etmişler, fakat Kur'an'ın bizzat konuşmayacağı, onu insanın kavuşturacağı yolundaki Hz. Ali'nin sözünü göz ardı etmişlerdir. Kur'an'ı incelemekle yetinip, tabiatı doğrudan gözlemleme, hatta aklı kullanma adımlarını atamamışlardır. Geçmişte İslami bilgi istidlal yöntemine dayalı olduğundan, yeni bir bilgi üretme kabiliyetine de sahip olamamıştır. Eski düşünme biçimleri zor öldüğünden, zaman zaman dirilmiş ve bununla yetinen Müslümanlar da, bugün inanılmaz biçimde artan bilgi birikiminden yararlanma avantajını kullanamamışlardır.

Buna mukabil bir başka akım da vardır ki, bunlar İslami kaynaklar dışındaki bilgilere şüpheyle bakmak bir yana, onu hemen kabule hazır oldukları bile söylenebilir. Bunlar Modernistlerdir.

Ulemanın, Müslümanların değişen sosyal çevreyi çağdaş kavram ve terimlerle yorumlayıp anlamlandırmalarını ve kendilerini İslami olarak doğru bir şekilde bu değişikliklere uyarlamalarını engellediğini (s. 231), modernistlerin ise Batı düşüncesinin 'kapanmışlığı' (*closedness*) yüzünden yanlış bir yola girdiklerini (s. 239) belirten yazar, Müslümanların tarihten veya hadis rivayetlerinden elde ettikleri dağınık bilgi parçacıklarını 'hakikat' olarak kabullenmelerini de eleştirir ve sadece bunlara dayanıp, sistem temelinde düşünmemelerinin yanlışlığını dile getirir (s. 240).

Yine yazara göre Müslümanlar metod sistemleri geliştirmeli ve farklı araştırma metodlarının bulgularının bir araya getirilmiş/bütünleştirilmiş olduğu bir zeminde ideolojik problemleri çözmeli, tek bir metodun kendisini empoze etmesine ise müsaade etmemelidirler (s. 244). Metodoloji konusuna ilaveten, bilgi sosyolojisi açısından da konuya yaklaşan yazar, artık farklı mezhep ve akımlar tarafından ortaya konan bilgi ve çözümlerden de yararlanmak gerektiğini, zira hiçbir Kur'an ve Sünnet yorumunun nihai yorum olmadığını, daima çağdaş gerçekliğe daha yakın yorum imkân ve ihtimallerinin bulunduğunu söylemektedir (s. 246).

Keşf veya sezgisel bilginin ise, akıl tarafından –sosyal alandaki etki ve sonuçları itibarıyla araştırma, inceleme ve sorgulamaya açık olmak şartıyla– kabul edilebileceğini de ilave eden yazar, toplumun fikirlerin piyasası olması ve hakiki fikirlerin tedavülde kalması gerektiğine de temas eder (s. 247).

Gazâlî'nin metodik şüphesinin bugünün şartlarında yeniden ele alınması gerektiğini, ancak genel olarak İslam düşüncesinde şüphenin kuşkuyla karşılandığını, zira sapık fırkaların ve dinsizlerin en önemli silah olarak şüpheciliği kullandıklarını, buna mukabil Mutezilenin şüphe konusunda tutarlı bir tavır sergilediğini, bugün de şüpheleri ortadan kaldırmak için tartışma ve müzakerenin teşvik edilmesi gerektiğini, ifade hürriyetinin ise âdeta bir iman esası gibi teşvik edilmesi gerektiğini söylemektedir (s. 240).

Özetle, ona göre Müslümanlar, bilgi alanındaki kavramlarını güncelleştirmeli ve şüphe etme hakkını kullanmayı öğrenmelidir (s. 250).

11. *Yaratıcı Grup*: Kur'an'ın iyiliği emir, kötülüğü nehiy görevleriyle yükümlü kıldığı Müslüman grubun (3. Âlu İmrân, 104) İslam toplumunda stratejik ve hayati önemi haiz olduğunu vurguladıktan sonra yazar, bunların elitler mi, ulema mı, hikmet ehli mi, ilimde rusuh sahibi olanlar mı, yoksa filozoflar mı olduğu tartışmasına kısaca temas edip, özellikle

ulemanın bugün çağdaş bilgi konusunda yüzeysel kaldığını ve onların dinî metinlere dayalı yorumlarını test etme imkânı olmadığını, bu suretle onların kelimelerin esiri olduklarını ve öncelikli ve temel olan sosyal süreçleri inceleme başarısını gösteremediklerini söyler (s. 255). Daha sonra bu grubun, hayatın her kesiminden, ulema, entelektüeller, askerî ve sivil liderler, sanayiciler, teknik alan uzmanları, ticaret ve iş dünyası liderleri ve başkalarının katılımıyla oluşması gerektiğini ama aslâ ulema ile sınırlandırılamayacağını, zira onların referans çerçevesinin demode olduğunu söyler (s. 257) ve bu görüşünü geniş biçimde temellendirmeye girişir. Ayrıca ulemanın modernizasyonun, meydan okumalarına cevap veremeyeceğini, çünkü bu olgunun boyutlarının bir iki disiplinle sınırlanamayacak kadar geniş olduğunu, dolayısıyla ulemanın, herkesin kendi metodlarını metodik şüpheye tâbi tutması gerektiğine dair Gazâlî'nin tavsiyesini hatırlaması gerektiğini belirtir.

Kısacası bir yeniden inşâdan söz eden yazar, bunun İslami değerlerin özüne zarar vermesinin söz konusu olmadığını, sadece farklı bir zamanda farklı ihtiyaçlara cevap vermek için geliştirilmiş olan eski tanımların sınırlarını ortaya koyduğunu, bir yeni inşânın mevcut şartlar muvacehesinde kapsamlı bir görüş ortaya koyması gerektiğini, bunun ise Müslümanlara, hayata farklı bakma imkânı bahşedeceğini, yani İkbal'in ifadesiyle kementlerini yıldızlara atacaklarını söylemektedir. Sonuç olarak, yazara göre, Müslümanların buradan hareketle İslam çerçevesinde bir sosyal değişim teolojisi geliştirmeleri gerekir (s. 268)

V. Bölüm: *Sonuç*

12. *Tehlikenin Eşiğinde*: Geçmiş ulemanın eserlerinin ve düşüncelerinin putlaştırılmaması gerektiğini, zira bunların bağlayıcı olmadığını, bunlara sadece kendi dönemlerindeki bazı problemlere verilen reaksiyonların tasviri olarak bakmak gerektiğini, çağdaş Müslümanların ise kendi ev ödevlerini yapmak durumda olduklarını belirttikten sonra, çağdaş İslam toplumunun öncelikleri belirlemesinin ve mevcut şartlarda neyin gerekli olduğunu belirlemesinin zorunlu olduğunu vurgular. (s. 286)

Yazarın kanaatine göre Müslüman entelektüeller modernizm ile geleneksel İslam tarafından temsil edilen iki düşünce akımı arasındaki bitmeyen mücadelenin boyutlarını kavramış görünmemektedirler. Zira iki grup da yavaş yavaş bir yüzleşmeye doğru gitmektedir. Fakat buna rağmen, İslami açıdan bu ikisi arasında doğru ve sağlıklı bir senteze ulaşmak için yapılmış teşebbüslere rastlamak hayli zordur. Müslüman entelektüellerin araştırma serüveninde yollarını aydınlatacak bir yaratıcı ışık kıvılcımı da görünmemektedir. Modernistler ebediyeti zaman ve mekân olarak sınırlı alanda aramaktadırlar; ölümün hakimiyetinden başka bir şeyin bulunmadığı ıssız harabelerde yaşamaya mahkûm olmuş gelenekçiler ise, ölüm karşılığında hayatı feda etmiş görünmektedir. Her ikisi de ilahi azaba davetiye çıkarmak anlamına gelmektedir. Artık atılacak yeni bir yanlış adım ümmetin kendisini yenilmiş ve sırtı yere gelmiş bir hâlde bulmasına yetebilir (s. 288).

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU

İslâmlar ve Moderniteler

Aziz al-Azmeh

İstanbul 2003, 278 sayfa.

Aziz al-Azmeh Almanya ve İngiltere'de felsefe ve sosyoloji eğitimi almış Suriyeli bir akademisyen. Halen Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde görev yapıyor. *İslâmlar ve Moderniteler* günümüzün Batı ve İslam toplumlarındaki 'muhayyel' İslam anlayışlarını

konu alıyor. Kitaba bu ismin verilmesi son iki asırlık İslam modernizmi tecrübesiyle ortaya çıkan her farklı İslam yorumunun aslında yeni, münferit, başlı başına bir dini temsil ettiği yönünde bir telmihi de içeriyor. Bu eser, her biri dünyanın çeşitli merkezlerinde düzenlenen konferanslarda sunulmuş, ayrıca önemli bilim ve politika dergilerinde yayımlanmış dokuz ayrı bölümden oluşuyor. Fakat böyle olması, kitabın konu bütünlüğünden yoksun olduğu anlamına gelmiyor. Bilakis, her bir bölüm genel muhtevaya uygun bir şekilde modern İslam tasavvurlarının ayrı bir veçhesini yansıtıyor.

Yazar, giriş bölümünde güncel bir sorun olan Batı dünyasındaki yabancı düşmanlığı eğiliminin teorik temellerini uzun felsefi tahlillerle ortaya koymuş. Özellikle son yıllarda Amerika'da ve Avrupa'da Müslüman azınlığa yönelik tecrit uygulamalarını postmodern bir tutum olan 'kültürelcilik'le açıklar. Ona göre kültürelcilik, kültür adı verilen doğal ve her an değişime açık bir kurumu, tarihsel bir kitlenin geçmişinde ve geleceğinde nihai belirleyici olarak görme eğilimidir. Bu anlayış kültürün tarih içerisinde değişmeyen bir yapı olduğunu varsayar ve bir kültüre mensup olan herkesi bir örnek modele göre sınıflandırır. Yani dünyanın çeşitli bölgelerindeki Müslüman halkların basmakalıp özelliklere sahip, yekpare bir bütün olduğu sonucuna varılır. Oysa yazara göre kültürler, daimi bir dönüşüm hâlindedir ve dolayısıyla bugün farklı coğrafyalarda farklı İslam anlayışları hüküm sürmektedir. Onun tespit ettiği bir diğer husus da, bütün bunlarla bağlantılı olarak, Batılıların İslam'ı ortaçağın mitsel özelliklerini barındıran, gizemli, egzotik, folklorik bir din olarak algılamasıdır. Bugün İslam denince birçok Avrupalının aklına hâlâ ortaçağın kanlı savaşlarının, Acem halılarının, *Bin Bir Gece Masalları*'nın gelmesini başka neye yormalı?

Bugün kulağa hoş gelen "farklı kültürlere ayrı siyasi ve sosyal haklar verilmesini" talep eden söylemler de al-Azmeh'in nazarında Batılı ülkelerdeki ırkçı/farklılaştırmacı bakış açısının bir ürünü olarak kabul edilmelidir. Doğu kültürlerini, özellikle de İslam'ı bir 'öteki', muhayyel bir düşman hâline getiren bu dışlayıcı tutum, Batılı iktidarların küresel siyasi hedeflerine uygun düşmektedir. Zira "her kültür ötekilerden farklılığını tesis ederek serpilip gelişir, bu farklılığın tesisini de ağır dış çatışmalar ya da içsel çalkantı ve belirsizlik durumlarında yoğun bir enerjiyle gerçekleştirir" (s. 251). Batılı ülkelerin farklı kültürlere sıkça vurgu yapması, "katıksız bir ötekilik savunusu olarak, sömürgesonrası söylemin siyasal düzeydeki bir sonucudur." Bu da bizim "böl-parçala-yönet" diye adlandırdığımız sömürge politikasına tekabül etmektedir.

Bunun dışında yazar kitabının altı bölümünü Arap dünyasındaki İslamcı hareketlerin tarihçesine ayırmış ve modernist İslamcılık hareketlerini teşrih masasına yatırmış. al-Azmeh'in en ilginç yorumlarından biri, son iki yüzyılda İslam dünyasını etkisi altına alan İslamcı fraksiyonların da kendisi dışındakileri 'ötekileştirici' bir zeminde yükselmiş olduğu iddiasıdır: Sanıldığının aksine bu akımlar, belli siyasi hedeflere hizmet etmesi bakımından salt bir entelektüel çabanın ürünü olarak görülemezler ve İslam düşüncesine dinamizm getirmek gibi bir fonksiyona sahip oldukları da söylenemez. Özellikle iki dünya savaşı arasındaki süreçte Arap dünyasının politik konjonktürü, bu toplumların bölük pörçük yapısı ve iktidar mücadeleleri gibi sebeplerle modernist İslam söylemi, nasyonel-sosyalist politikalara eklemlenmiş ve böylece farklı grupları birleştiren bir tutkal vazifesi görmüştür. al-Azmeh bu dönemde İslami düşüncenin Darvinci-pozitivist bir renge büründüğü kanaatindedir. Güçlü olana mutlak üstünlük atfeden 'doğal seleksiyon' fikri iktidar mücadelesi içindeki Arap politik güçleri cezbetmiştir. Geriye bu projenin Kur'ani argümanlarla meşrulaştırılması kalmaktadır. Mesela M. Abduh'un,

> "...Eğer Allah insanlardan bir kısmını diğer bir kısmıyla savmasaydı, dünya bozguna uğrardı..." (2. Bakara, 251) ayetinden 'doğal seleksiyon'u çıkarması, bu amaca uygun düşmektedir:

> Bu çağımızda eğitimli kimselerin hayatta kalma mücadelesi adını verdikleri şeydir. Savaşın insan için doğal olduğunu söylerler... Allah da insanların doğası gereği birbirlerinin selametini engellediğini söylemiştir. Dünyanın yozlaşması önündeki engel de budur, doğru olanın ve iyi olanın hayatta kalmasının nedeni de... (s. 175-176)

Arapçılığı öne çıkarmalarından başka, yazara göre bu akımlar 'asr-ı saadet' İslam'ını günümüze getirmek gibi bir nostaljik tarih tasavvuruna sahiptirler. Özellikle her yönüyle 'otantik bir İslam' hedefleyen öze dönüşçü/selefî İslamcılık, yazarın eleştirilerinden en çok pay alan akımdır:

> Öze dönüşçülük, kültürel ve siyasal söylemin merkezinde yer alır, sahihlik de gerçek başarının ve ahlaki doğruluğun yegâne aracıdır; bunun sonucu olarak tarihsel pratik, gerek şimdi gerekse de gelecek için arzuların ya da programların sahihleştirilmesi edimidir; bu sahihleştirme edimi değişmez tarihsel öznenin çekirdeğinde hâlâ canlı kalmış geçmiş olaylara atıfta bulunur (s. 167).

Burada sözü edilen sahih İslam, 'asr-ı saadet' İslam'ıdır. Geçmiş ile gelecek arasında bir bağ kurulduğu varsayımıyla bu modelin günümüzde de var olabileceği iddia edilir. Ne var ki, geçmişteki olaylar yaşanan duruma uydurulamayınca, yeni bir dinî söylem geliştirmek için dönemin egemen felsefi kanaatlerine sığınmak mukadder hâle gelir. Örneğin M. Abduh, C. Afgânî, R. Rızâ gibi isimlerin başını çektiği ilk Arap Müslüman reformcuları,

> İslam'ın anlamlarını, onun çağdaş koşullarda geçerlilik kazanmasını önleyen köhnemiş anlayışlardan kurtarmak istiyordu; ama İslam'ın yakın, hattâ kadîm mirasından koparılması İslam'ı her bağlama açık hâle getirdi (tarihin bütünüyle göz ardı edilip, ilk metinlere ya da örnek kişilerin davranışlarına dönülmesi yolundaki içtihat çağrısının anlamı da budur). Gel gelelim söz konusu reformcular bu İslam'ı disiplinsiz bir ideolojik hayal aracı hâline getirdi (s. 177).

Yine bu dönemde bir yandan geleneksel siyasi, dinî, kültürel kurumlar bu ideolojilerin gerekleri doğrultusunda tasfiye edilirken, kilitli olmasından şikâyet edilen ictihad kapısı ardına kadar aralanmış(!), ama yeni ictihadlar Batılı değerlere referanslar taşır hâle gelmiştir. Zira artık "parlamenter demokrasi, İslam'ın erken zamanlarında kabile reislerine danışma sürecini belirten şûrânın yeniden değer kazanması şeklinde sunulmaktadır; akılcılık İbn Ruşd ile İbn Haldûn'un eserlerini yeniden sahiplenmek anlamına gelir; özgürlük, Mutezilecilerin özgür irade hakkındaki teolojik tezlerinin tekrarı hâline gelir; sosyalizmse 10. ve 11. yüzyıllardaki köylü ayaklanmalarıyla dolaysız bir süreklilik içerisine yerleştirilir" (s. 167). Yazar bu tasfiye sürecinde nasıl bir otorite boşluğu yaşandığını ve bu boşluğun kimler tarafından doldurulduğunu, Arap ülkelerinin siyasi tarihinden örneklerle çok çarpıcı bir biçimde anlatır. Biz burada sadece Suud Kralı Abdulazîz'le ilgili bir anekdotu zikretmekle yetineceğiz:

> Ticarî malların sigortalanması bir fetvayla haram ilan edilince, Kral Abdülaziz bu hükmü kamu yararı gerekçesiyle geçersiz kılmıştı, zira Kralın şeriate göre siyaset işlerinde imam yetkisiyle donatılması içtihat anlamını taşıyordu. Vahhabî ulema, Osmanlı mecellesi model alınarak hazırlanmış Hicaz ticaret kanununu da kaldırmak isteyince Abdülaziz buna karşı çıkmıştı. Nihayet 1931'de bu kanun yürürlükten kaldırılmış, ama yeni kanun, sadece faize referanslardan arındırılmıştı... Kralın tavrı başından beri netti: İbn Abdülvahhâb'ın ve diğer âlimlerin hükümlerine ancak Kur'an'a ve Sünnet'e uygun oldukları gösterildiği sürece bağ-

lı kalacağını ilan etmişti. Başka otoriteler atlanarak doğrudan Kur'ân ve Sünnet'e referans verilmesi ipso facto yeni bir yorum yapılmasına çağrı anlamına geliyordu. Taklit'in reddedilmesinin ve içtihada dayalı onay verilmesinin gerçek anlamı budur (s. 241).

Oryantalizm de yazarın eleştirilerinden nasibini alır. Kitabın son bölümü de bu konuya tahsis edilmiştir. el-Azmeh'e göre Avrupalı oryantalistlerle selefî Müslümanlık temelde ortak bir zihniyete sahiptir: "İkisi de katı bir özselciliği, değişmez bir tarih dışı indirgenemezciliği, zamandan bağımsız, sadece İslam'ın başında varolan mitsel bir 'hakiki' İslam'ı savunmaktadır. İkisi de katı bir dinsellik biçiminin gerçekliğinde ısrarlı"dır. İşte bu sebeplerle modern oryantalizm İslam'la ilgili olgulara akıldışılık, özgürlüğün ihlali, gerikalmışlık gibi önyargılarla yaklaşmaktadır.

İslâmlar ve *Modernler*, Avrupa'da ve Amerika'da İslam'la ilgili bir tehdit algısının var olduğu, kimi çevrelerce 'medeniyetler çatışması' iddialarının dillendirildiği bir dönemde farklılaştırmacı söylemlerin felsefi arka planını ve modern İslam düşüncesinin tarihsel safahatını görebilmek için iyi bir seçim olur.

NİYAZİ ARICI

Endülüs Tarihi

Ziya Paşa
İstanbul 2004, 544 s.

Asıl adı Abdülhamid Ziyaeddin olan Ziya Paşa (1825 bazı kaynaklara göre 1829[1]-1880) Adana doğumludur. Bir süre Kandilli'deki mahalle mektebine daha sonra Süleymaniye'deki Mekteb-i Edebiye ile Beyazıt Rüşdiyesi'ne devam etmiştir. Lalası İsmail Ağa'nın özendirmesiyle küçük yaşta Arapça ve Farsça öğrenmiş 1845'te Rüşdiyeyi bitirince, Sadaret Mektubî Kalemi'nde kâtip olarak çalışmaya başlamıştır. Bu dönemde şairleri tanıyıp klasik edebiyatla tanışmış, 1855'te Mâbeyn-i Hümayûn 3. Kâtibi olarak sarayda çalışmaya başlamış, bu arada Fransızcayı da öğrenmiştir. Mâbeyn Müşiri Ethem Paşa'nın teşvikiyle, onun Fransızcadan çevirmeye başladığı Louis Viardot'un *Endülüs Tarihi*'nin yarım kalan bölümünü tamamlamış; daha sonrasında da *Engizisyon Tarihi*'ni çevirmiştir. Zabtiye müsteşarlığı, elçilik ve mutasarrıflık görevleri üstlenen Ziya Paşa, bir ara gazete yayımlamakla da ilgilenmiştir. *Zafernâme*, *Harâbât*, *Terkîb-i Bent* ve *Tercî-i Bent*, *Rü'ya* ve *Verâset Mektupları* isimli eserlerindeki incelik, kullandığı dil ve getirdiği yeniliklerle Tanzimat dönemi edebiyatına damgasını vurmuştur.

Ziya Paşa'nın nesir dalında ortaya koyduğu eserlerinden, tanıtımını yapmakta olduğumuz *Endülüs Tarihi*'nin yazarı; Fransız muharriri Louis Viardot'tur (1800-1883) İspanyol edebiyatıyla ilgili önemli eserler vermiştir. Eserin orijinal ismi *Histoire des Arabes et des Mauresd'Espagne* olup Ziya Paşa bu eseri (çoğunluk görüşe göre) Ethem Paşa'nın teklif ve teşvikiyle 1859'da, meşhur eseri *Tercî-i Bend*'ini yazdığı sıralarda tercüme etmiştir.

[1] Doğum yılı konusunda Fatin Efendi ile Ebuzziya Tevfik Bey arasında uyuşmazlık vardır. Fatin Efendi 1245/1829 yılında, Ebuzziya ise 1241/1825'de doğduğunu bildirmişlerdir. Sicill-i Ahvâl defterinde de şairin kaydı bulunmamaktadır. Türk araştırmacılar genellikle Ebuzziya Tevfik'in verdiği tarihi doğru kabul etmişlerdir. Konuyla ilgili detay için bkz. M. Kaya Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, 1. Cilt, 2. Baskı, Sevinç Matbaası, Ankara 1979, s. 2-3.

Ziya Paşa saraya intisap ettikten sonra, daha önce de ifade ettiğimiz üzere Fransızcayı öğrenmiş, bahis konusu eserin çevirisini de, bu dili ilerletmesinde fırsat olarak görmüştür. İki büyük ciltten oluşan eserin ilk cildi 1859'da *Takvimhâne-i Âmire*'de, ikinci cildi ise ilki gibi iki cüz şeklinde dört sene sonra 1863'de *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesinde yayımlanmıştır. Bu tercüme eserle ilgili Ebuzziya Tevfik Bey *Numûne-i Edebiyat-ı Osmaniye* adlı eserinde çeşitli tespitlerde bulunmuş, bu bağlamda Ziya Paşa'nın nazımda olduğu gibi nesirde de edebiyata hizmet ettiğini söylemekle birlikte, dönemi için dil bakımından oldukça ağdalı ve ağır olan *Endülüs Tarihi*'nden değil eserine örnek metin almak, tarihî bir olayı aydınlatmak için bile faydalanılamayacağını dile getirmiştir. O bu eseri "nesri telef eden (bozan)" özellikte görüp, meydana getirdiği diğer edebî eserlerle kıyas olması bakımından örnek olarak eserine koyduğunu, böyle bir amacı olmasa *Endülüs Tarihi*'ne pek kıymet vermeyeceğini ifade etmiştir. Fakat bu eleştirileri, onun edebî kabiliyetine (özellikle yenilikçiliğine) yakıştıramadığından dolayı yaptığını, yoksa amacının onun değerini azaltmak olmadığını söyler. Eserin, şairin Fransızcadan tercüme ettiği ilk eser olduğunu, dilinin ağırlığı yanında fazlaca edebî sanatlarla yüklü bulunduğunu belirtir. Eseri bu şekilde kaleme almasında, kendisinin devlet kademesinde çalışıp, tercümesini belirli makamlara beğendirme arzusundan olabileceğini ve gereksiz tamlama ve edat cinsinden tekrar kelimelerin çokluğu nedeniyle, Ziya Paşa'nın üslûbuna kötü bir etki yaptığını ileri sürer. Devamında ise, Ziya Paşa'nın zamanının edebî çevrelerine edebiyattaki kudretini kanıtlamak için eski tarz kaidelere uygun eser verdiğini, bu amacına ulaştıktan sonra yeni edebiyat tarafına geçtiğini ifade eder. Ayrıca onun yenilikçi tavrıyla nazım ve nesir dalında edebiyatımıza büyük hizmetlerde bulunduğunu da ilave eder.[2]

Endülüs Tarihi ile ilgili bir diğer konu da, bu çevirinin aslında Ethem Paşa'ya ait olup olmadığı meselesidir. Konu hakkındaki görüşlerden ilki; Ziya Paşa'nın, Ethem Paşa'nın teşvik ve himayesini görmüş olmasına rağmen, onun yazdığı bir eseri kendi adına bastırmasının mümkün olamayacağıdır. Bir başka görüş olarak, Ethem Paşa tarafından tercüme edilip, Ziya Paşa'ya Bâb-ı Âlî üslûbuyla tashihinin yaptırıldığı dile getirilmektedir. Bir üçüncü görüş ise henüz Fransızcayı yeni öğrenmiş genç Ziya Paşa'ya Ethem Paşa'nın kendi kütüphanesinden Viardot'un söz konusu eserini Türkçeye tercüme etmesi için vermiş olabileceğidir ki bu görüş gerçeğe daha yakın görünmektedir.[3] Her ne sebeple olursa olsun, o dönemde böyle bir eserin çevirisinin yapılmış olması çok önemlidir.

Tercüme edildiği dönemde bu kadar ses getiren eserin, tanıtımını yapmaya çalıştığımız Türkçe sadeleştirmesi, Selis Kitaplar tarafından basılmıştır. Yukarıda da (eserin künyesinde) işaret edildiği üzere, eserdeki üç ayrı dil olan Osmanlıca, Arapça ve Farsça bölümleri üç farklı kişi tarafından hazırlanmıştır.

Tanıtımını yapmakta olduğumuz *Endülüs Tarihi* hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse; aslı iki cilt, dört cüzden meydana gelen eserin Türkçe basımı tek cilt hâlinde hazırlanmıştır. Kitabın kapağından sonraki ilk sayfada Ziya Paşa hakkında kısa bir bilgi verilmiştir. Devamında ise "Yayınevinin Önsözü"nden sonra doğrudan esere geçilmiştir. Ziya Paşa'ya ait "Giriş"te tarih ve Endülüs tarihi ile ilgili genel bilgi verildikten sonra 1. cilt: "İspanya'da Kurulan Benî Ümeyye (Emevi) Hükümeti" konusuyla başlayıp,

[2] S. Mustafa Canelli, *Ebuzziya Tevfik Bey Hayatı, Fikrî ve Edebî Şahsiyeti ile Şinasi, Ziyâ Paşa, Nâmık Kemâl ve Ahmed Midhat Efendi Hakkındaki Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1987, s. 83-88.

[3] İsmail Hikmet, *Ziya Paşa Hayatı ve Eserleri*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1932, s. 110.

"Melik Hişam bin Muhammed bin Abdülcabbar Zamanı" başlığı ile biter. 2. cilt ise; "Tavâif-i Mülûk ve Murâbitîn Devleti Zamanı" ile başlayıp, "Muhammed bin Tûmert Mehdî'nin Vefatı ve Bölünmeler" konusuyla sona erer. "Muvahhidler ve Benî Ahmer Zamanlarıyla Müdeccerlere Yapılan Muameleler ve Bununla Alâkalı Olaylar" ile başlayan 3. cilt eserin en uzun bölümü olup, "Gırnata'nın İstilâ Edilmesi ve İslam Devleti'nin Yıkılması" başlığı ile biter. 4. cilt ise, "Endülüs'ün Bazı Meşhur Fazilet Sahipleri" konusuyla başlayıp, "Endülüs'te İlim", "Buluşlar" ve "Kronoloji" başlıklarını ihtiva eder.

Eser Endülüs'ün tarihini verirken, o dönemde Endülüs etrafındaki devlet ve medeniyetler, buralarda olup bitenlerden de bizi haberdar etmektedir. Eserin 1850'lerde Fransızcadan çevrilmesi, Osmanlı münevverlerinin Batı'da Müslümanlarla ilgili çalışmaları yakından takip ettiklerini göstermesi açısından önemlidir. Eserin önsözünde de belirtildiği gibi, çevirinin Ziya Paşa gibi edebiyatta döneminin üstadlarından sayılan bir şair tarafından yapılması, bu yapıta tarihî önemi yanında edebî özellik de kazandırmıştır. Nitekim eser okunurken salt tarih kitabı değil, edebî bir eser tadı da vermektedir. Mamafih, bu bakımdan yazıldığı dönemde oldukça eleştiri konusu da olmuştur.

Bununla birlikte yapılan bu eleştirilere rağmen eser tarihçilik açısından önemli bir boşluğu doldurmuş, Osmanlı aydını tarafından büyük bir kabul görmüştür; zira, Endülüs'e ve medeniyetine ilgi bu eserle başlamış, Muallim Naci ve Abdülhak Hâmid gibi şair ve yazarların konusunu Endülüs tarihinden alan eserler yazmalarına yol açmıştır. *Endülüs Tarihi*'ni okuyan Osmanlı aydınlarının, bir taraftan Endülüs'te kurulan parlak medeniyeti örnek göstererek İslam'ın ilerlemeyi engelleyen bir din olmadığı konusundaki görüşlerini güçlendirirken, bir taraftan da inkıraz dönemini yaşamakta olan Osmanlı Devleti'nin vaziyeti ile Endülüs'ün "Tevâif-i Mülûk" dönemi arasında benzerlikler bularak 'ibret' dersleri çıkarmaya çalıştıkları görülmektedir.[4]

Tanıtımını yapmakta olduğumuz *Endülüs Tarihi,* Osmanlı aydınına olduğu kadar günümüz Türk aydınlarına da katkı sağlayacak niteliktedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, eserin sadeleştirilerek günümüz Türkçesine aktarılmış olması olumlu bir adımdır. Bununla birlikte, eserde ciddi bazı eksiklikler bulunduğunu da özellikle belirtmek gerekir. İlk olarak sadeleştirmenin üç farklı kişi tarafından çevrilmesi söylenebilir. Bundan maksadın her kısmın uzmanı tarafından çevrilip, eserin en az hatayla neşredilmesi olduğu ifade edilmiştir. Bunun faydasının olduğu muhakkaktır; fakat aynı durum eserde bütünlüğün sağlanmasına engel olmuştur. Belki bu üç kişiden farklı, üç dile de hâkim dördüncü bir uzman tarafından eserin redaksiyonu yapılsa idi, biraz sonra belirteceğimiz hatalar olmaz veya daha az olurdu kanaatini taşımaktayız.

Diğer bir konu da eserin ilk sayfasında verilen, Ziya Paşa ile ilgili kısa bilginin alındığı yerdir. Edebiyatımızda önemli bir yere sahip, üstelik pek çok kaynakta kendisi hakkında bilgi bulabileceğimiz, buna ilaveten hayatına dair özgün çalışmalar da bulunan şairimiz hakkındaki bu bilginin *Büyük Larousse* gibi oldukça kısa ve yüzeysel açıklamalar yapan bir ansiklopediden alınmış olması tarihçiliğimiz ve yayıncılık anlayışımızı gözler önüne sermesi açısından manidardır.

Bir diğer konu da eserin zamanında da eleştirilmiş olan ağdalı dilidir ki, bu durum Türkçeye sadeleştirilmesinde de bariz şekilde kendini göstermektedir. Aşağıda örnek olarak vereceğimiz hatalar, sadeleştirme yapan kişinin yakın döneme ait böyle bir eseri anlayabilecek kadar bile Osmanlı Türkçesine vâkıf olmadığını gözler önüne sermektedir. Bu hatalardan da bazılarına değinirsek durumu daha net ortaya koyabiliriz. Bu hatalardan ilkini; yer ve kişi isimlerinde yapılan yazım hataları oluşturur. Mesela *İfrikiy-*

[4] Beşir Ayvazoğlu, "Edebiyatımızda Endülüs", *Endülüs'ten İspanya'ya*, TDV Yay., Ankara 1996, s. 80-81.

ye, Afrikiye; *Harbu'l-Abâdile*, Harbu'l-Ubâdele; *Kayra*(e)*van*, Kayruvan; *Cakarta*, Çukurta; *Finike*, Fenikya; *Sarakusta*, Sarkosta; *Müseyleme*, Müselleme; *Abdurrahman bin Abdullah bin Gafikî*, Abdurrahman bin Abdullah bin Gafaki; *Ukbe bin Haccac el-Kays*, Ukbe bin Heccac el-Kays; *el-Miknâsi*, el-Meknezi; *Terrakûne*, Terkune; *Turtûşe*, Tartûşe; *Mâride*, Merda; *Pepin*, Papen; *Jerunde*, Cerende; *Saklebî*, Zaklebî; *Ebû Hafs*, Ebû Hıfs; *Lâride*, Lerde; *Arak*, Araka; *Seffah*, Suffâh şeklinde ve bunlar gibi belki de daha onlarcası yanlış yazılmıştır. İkinci olarak, metinde bulunan ifade hatalarına değinilebilir; eser ne tam bir transkripsiyon ne de tam bir sadeleştirme özelliğine sahiptir; zira sadeleştirilmeye çalışılırken ya tamamen değiştirilmiş veya eksik aktarılmıştır. Buna birkaç örnek verecek olursak, "...ve bütün askeri ile sahabenin önde gelenlerinden Abdullah bin Abbas ve Abdullah bin Ömer *ve diğerleri* o tarafa gönderildi..." (s. 8).[5] "...sahabenin önde gelen şahsiyetlerinden Abdullah bin Abbas ve Abdullah bin Ömer *başta olmak üzere pek çok değerli kişi*, beraberindeki askerlerle birlikte o tarafa gönderildi" (s. 17) şeklinde yazılmıştır. "...*beher (herbir) süvâriye üçerbin ve beher piyadeye* binbeşeryüz hâlis isabet eyleyüb..." (s. 9) ifadesindeki "beher" kelimesi tamamen yanlış anlaşılarak "bahr (deniz)" kelimesiyle karıştırılmış ve "...*deniz süvarilerinin payına üçerbin, deniz piyadelerine de* binbeşyüz hâlis düşmüştür" (s. 18) şeklinde yazılarak, metni sadeleştirenin deniz piyadesinin olup deniz süvarisinin olamayacağını bilemeyecek kadar tarihsel ve askerî kavramlardan habersiz olduğunu göstermesi açısından önemlidir. "Şam'da mütevessid (engebesiz, engelsiz) ve sâde-i emaret olan Benî Ümeyye'den *Abdülmelik bin Mervan'ın karındaşı Abdülaziz mûmâ-ileyh (adı geçen kişi) Hassan bin Nûman üzerine* Mısır'a hakim oldu..." (s. 10). "Şam ümerasının seyyidlerinden Benî Ümeyye'den olan *Abdülmelik bin Mervan, Hassan bin Nûman'dan sonra* Mısır'a hakim oldu." (s. 20) şeklinde eksik aktarılmış, olayın öznesi tamamen değişerek yanlış bilgilendirmeye sebep olmuştur. Yine eserin 11. sayfasında Akdeniz sahillerinden bahsedilerek pek çok yer ismine işaret edilmesine rağmen, sadeleştirmede bu şehirlere değinilmemiş "...Akdeniz kıyılarında bulunan *şehir ve limanları*, Batelyes nehri üzerinde İşbiliye ve Kurtuba şehirlerini kurdular." (s. 21) şeklinde ifade edilmiştir. Hâlbuki bu isimlerin okunamaması durumunda bile bunların belirtilip, farklı şekilde okunabileceği ifade edilebilirdi. Yine "...hatta yazdığı arîzasında Cezîre-i mezkûreyi (adı geçen adayı) *letâfet-i mevki' cihetiyle Berrü'ş-Şam'a ve itidâl-i âbu havaca Yemen'e ve ezhâr ve ıtriyât hususunda Hind ve fevâkih ve esmâr bahsinde Mısır'a ve ma'den-i geranbahası(kıymetli madenleri) hakkında Çin'e teşbîh eylediği* müsbettir..." (s. 14). "Hatta yazdığı mektupta, Endülüs yarımadasının *çok güzel ve temiz bir hava ve suyu olduğundan bahsetmişti özellikle uçsuz bucaksız madenleriyle Çin'e benzediğini* de belirtmişti..." (s. 23) hem eksik hem de yanlış anlamda ifade edilmiştir. "...halbuki Tarık *gemileri* yakmış..." (s. 17). "Ancak Tarık *gemilerin bir kısmını* ateşe vermişti" (s. 27). "...müstahkem olduğundan başka içinde *kalabalık bir nüfus* (nüfus-ı kesîre) bulunması dolayısıyla kuşatmaya ve şiddetli hücumlara uzun müddet dayanabileceği düşünülürken..." (s. 18). "...etrafı sağlam surlarla çevrili Tuleytula'nın kuşatmaya ve şiddetli hücumlara uzun süre dayanabileceği düşünülüyordu" (s. 28) şeklinde yazılmışlardır. Sayfa 19'daki *mukavele* (şartname), sadeleştirmede 29. sayfada *makale* olarak ifade edilmiştir. "...kralların toplayıp biriktirdiği hazine ve paha biçilmez eşyalara *iltifat etmeyip*..." (s. 19). "orada nice zamandan beri kralların topladıkları hazineler ve paha biçilmez eşyalara iltifat nazarıyla baktı," (s. 29) olarak tam aksi mânâda ifade edilmiştir. "...*müşârun-ileyh (Musa)*

[5] Eserin Osmanlıca baskısının iki nüshası olup, bizim kullandığımız nüshası Takvimhâne-i Âmire 1276/1859 tarihli baskısıdır.

merkumları (elçileri) hüsn-i kabul ile taltif edip ümerayı askeriye ile istişare ile teslim şartlarını müzakere edip ferdası (ertesi gün) cevap vereceğini *bildirdi*" (s. 20). "*Bu elçiler* hüsnü kabul görerek iltifatlara mahzar oldular. Askerin emirleri ile görüşerek teslim şartlarını müzakere edip ertesi gün cevaplarını bildireceklerini *söylediler.*" (s. 30) şeklinde özneleri karıştırıp anlam kaymasına sebep olmuştur. Diğer bir hata grubu olarak da cümle düşüklükleri ve muhtemelen de bilgi yanlışlıkları gösterilebilir; "...cümleye tercih eylemesiyle Temam bin Kumh merkum Bedri beraber alarak Yemen, Şam ve Mısır kabileleri taraflarından İspanya hükümetini arz ve teklif etmek üzere gizlice müşârun-ileyh tarafına ulaştı..." (s. 41). "...sözüyle hepsine tercih etmekle Temam bin Kumh merkum Bedr'i yanına alarak Yemen, Şam ve Mısır taraflarından İspanya hükümetini arz ve teklif etmek üzere gizlice Abdurrahman'ın yanına gitti" (s. 54). Burada kimin kiminle ne yaptığı anlaşılamamaktadır. Hem Ziya Paşa'nın çevirisinde hem de Türkçe sadeleştirmede olay yanlış anlaşılıp yanlış aktarılmıştır. Aslında Temam bin Kumh Kuzey Afrika ve İspanya'daki Şam, Yemen ve Mısır kabilelerinin desteğini alarak Abdurrahman'a Endülüs idaresini teklif etmiştir. Sadeleştirmenin 76. sayfasındaki "Melik bu afetin def edilmesiyle işlerin düzeltilip beldelerin ve sınırların tanzim edilmesi ile uğraşılmaktayken, 232 tarihinde, def edilmesi insanın gücünün haricinde olan semavi bir bela musallat olmuştu." cümlesinde de hem üslûp hatası olup hem de ifade kolay anlaşılamamaktadır. Bütün bunlara ilave olarak eserde birtakım teknik hatalardan da söz edilebilir; mesela bazı dipnotlar sadeleştirmeye alındığı hâlde üstelik de aynen transkripsiyon yapılmasına rağmen (sayfa 51'deki dipnot, sadeleştirmede sayfa 66'dadır), bazıları hiç alınmamıştır (sayfa 58'deki dipnot gibi); bazı kelime ve ifadeler bazen doğru bazen yanlış yazılmış ve son olarak da oldukça fazla imla hatası yapılmıştır. Bu tenkitler çalışmanın tamamen faydasız olduğu gibi bir iddiayı hedeflemeyip, bu tür çalışmaların hazırlanmasında daha dikkatli olunması gerektiğini vurgulamak içindir.

HALİDE ASLAN

İslam

Medeniyetlerin Yüzleşmesi
Hangi Modernite İçin Hangi Proje?

Tarık Ramazan
İstanbul 2003

Hayatımdaki en önemli insanlardan birinin tavsiyesi ve teşvikiyle okumaya başladığım bu kitap hakkındaki ilk düşüncem; onun bu gibi konularda yazılmış, sıradan bir kitap olduğu yönündeydi. Ancak, kitabın giriş kısmında yer alan "Bir Ömür" adlı bölümü okuyunca, Tarık Ramazan'ın farklı bir yazar olduğunu anladım. Kendisi, tüm dünyanın yakından tanıdığı, Müslüman Kardeşler'in kurucusu Hasan el-Benna'nın torunudur. Ayrıca babası Said Ramazan da Müslümanların uyanması için çaba harcamış bir insandır. Bu nedenle T. Ramazan İslam'ın yeniden yorumlanması, yanlış anlayışların ortadan kaldırılması vs. konularıyla hayatının her devresinde karşılaştığı için, bu eserinde, öyle içi boş sözler söylememiş, laf olsun diye ortaya atılan projeler tasarlamamış, gerçekten İslamiyet'in ve İslam dünyasının ilerlemesi için gerekli, gerçekçi projeler tasarlamıştır; ki bunlar hayata geçirilebilecek türden, yani aslâ ütopik olmayan projelerdir.

T. Ramazan belki de birçok İslam düşünürünün çok zorlandığı bir şeyi gerçekleştirmiş ve özeleştiriden de geri kalmamıştır. Dolayısıyla, İslamiyet'in şu anki durumunun sorumluğunu, kendilerini hep sütten çıkmış ak kaşık gibi gören âlimlerde de aramış ve ilk başta da işe kendisinden başlamıştır.

Yazarın, bugünlerde fazlasıyla tartışılan İslam ve modernite, İslam modernleşebilir mi? Cihad, İslam ve demokrasi, İslami bankalar, İslam ve ekonomi, Müslüman kadının sosyal statüsü, İslam'da kadın, kadın-erkek eşitsizliği ve Batılılaşma konularında geniş çaplı bir araştırma gerçekleştirmiş olduğu görülmektedir. Çözüm arayışları, sorunlara analitik yaklaşımı ve her türlü ayrıntıyı atlamadan onları çeşitli başlıklar altında toplaması, konunun sistemli ve kapsamlı bir şekilde incelenmesini ve anlaşılmasını sağlamıştır.

T. Ramazan felsefeyle de ilgilendiğinden ilk olarak cevaplardan çok, sorularla ilgilenmiş.

Bu kitaptaki bir farklı yön de, Batı kültürü ile İslami değerler arasında bir köprü kurmaya çalışması, yani biraz daha Batı'ya yönelik olarak kitabını yazmış olması. Aslında bunun, uzun zamandan beri yapılması gereken bir şey olduğunu söylemek gerekir. Belki de İslamiyet'i terörle bağdaştıracak/özdeşleştirecek kadar ondan korkan Batı'nın beklediği de bu tür eserlerdir.

Tarık Ramazan Avrupa'daki İslami oluşumun önemli simalarından biri olması sebebiyle bu iki kültür arasında bir köprü kurmuştur.

Kitabın temel konusu, modernite ile İslam arasındaki ilişkinin incelenmesidir. T. Ramazan bu temel problematik çerçevesinde, konuyla ilgili sorunlara çözüm aramış, birtakım tespitlerde bulunmuştur.

Ramazan'ın üzerinde durduğu temel konu, cevabını aradığı asıl soru ise, İslam âleminin kendine ihanet etmeden, kendi özünden vazgeçmeden modernleşip modernleşemeyeceğidir. Bunun cevabını ararken İslam ve Batı arasındaki ortak noktaları, ayrımları belirleyen Ramazan, sonuç olarak şunu söylemektedir:

"Batı moderniteyi kendine göre yorumlamış ve sahiplenmiştir. Başka bir medeniyet ise moderniteyi yeniden yorumlayabilir. Bunu yapacak olan ise İslam'dır."

Üç ana bölüm, sonuç ve eklerden oluşan kitapta, bu sonuca adım adım yaklaşılırken şöyle bir yol izlemiştir:

İlk olarak İslamiyet'in temel kavramlarını açıklanmış, İslam'ın temeli olan Kur'an ve Sünnet'i tanımlamış ve bunların önemini belirtmiştir. Ona göre İslamiyet'in yeniden yapılanması için gerekli olan tek şey, Kur'an ve Sünnet'e göre hareket etmektir. Bu sebeple Ramazan, Kur'an'ın mesajı hakkında genel hatlarıyla bilgi vermiştir. Ramazan bu bağlamda kitapta ele aldığı demokrasi, modernleşme, kadın, hukuk, vs. konularının Kur'an'daki yerini anlatmış, ayrıca Kur'an'ın ekonomi, uluslararası ilişkiler alanlarında ve toplumsal projelerde de kaynak oluşturabileceğini ileri sürmüştür. Ramazan ayrıca hepimizin bu gibi sosyal konularda Kur'an'ı göz ardı ettiğimizin farkında olmamız gerektiğine de dikkat çekmektedir.

İkinci önemli kaynak olarak Peygamber'in Sünneti'ni göstermiştir Tarık Ramazan. Ramazan'a göre Sünnet çok önemlidir; çünkü, herhangi bir durum karşısında Hz. Peygamber'in verdiği tepkileri yorumlayarak Allah'ın emirlerinin anlamını ve içeriğini iyi kavrayabilmek için Sünnet'e başvurmak zorunludur.

Bence oldukça hassas bir konu olan ictihada da değinen Tarık Ramazan, bu konudaki birçok yanlış fikri ve anlayışı ortadan kaldırmış ve gerçek ictihadın ne olduğu hakkında bizlere önemli bilgiler vermiştir.

Kitabın ikinci bölümünde İslam ve toplum arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Bu da oldukça önemli bir konudur; zira günümüzde genel olarak toplum hayatıyla ilgili incelemeler,

özel olarak da toplum ve İslam arasıdaki ilişkiler, sadece İslam toplumları açısından değil birçok Batı toplumu açısından da önem arz etmektedir. Çünkü modernleşme tamamen toplumla ilgilidir. Ramazan'a göre, meselelere somut yanıtlar vermek artık kaçınılmaz olmuştur. En başta da belirttiğimiz gibi ütopik/idealist ve soyut görünümlü toplumsal projeler sunmak anlamsızdır. Bu sebepledir ki oldukça popüler olan "İslam yegâne çaredir," sloganı, Ramazan'a göre strateji ve planlama açısından tamamen boş bir slogandır.

Tarık Ramazan, oldukça hassas başka bir konuya da değinmektedir: Aile. Ona göre bu, Batı ve İslam toplumlarının ayrı düştüğü noktalardan biridir. Batı'da aile kavramı önemini ve değerini/yerini yitirmiştir. Zira Batı'da toplum hayatının temelden sarsılması, ahlaksızlığın yaygınlaşması vb. konuların en önemli sebebi aile kurumunun ortadan kalkmasıdır.

Tarık Ramazan'a göre, toplumu en iyiye götürecek bireyler, ancak sağlıklı ailelerde yetişebilir. Günümüzde ailelerde çatlaklar görülmekte, kopmalar çoğalmakta ve dengesizlikler yükselmektedir. Üstelik kimse bu durumdan hoşnut olduğunu söylememektedir. Tek ebeveynli çocukların sayısı her geçen gün artmaktadır. İşte bu önemli noktada T. Ramazan şu sorunun cevabını aramaktadır: "Acaba bu modernite ve bu dönem için ödenmesi gereken bedel bu mu olmalıydı? Karşı koymanın bizi hiçbir yere götürmeyeceğini bildiğimiz, geri döndürülemez bir süreçle mi yüz yüzeyiz?

İşte T. Ramazan kitabında bu konuyu da İslamiyet açısından irdelemiştir. Ona göre İslam'ın esasları/değerleri Batı'daki bu olumsuz sürece açıkça karşı çıkmaktadır. Eğer modernitenin bedeli bu olacak ise, Kur'an kadar, Sünnet de buna karşı çıkacaktır. Şayet bütün dünya aile kavramından utanma modasına kapılacak olursa, en başta Müslümanlar nerede olurlarsa olsunlar, bunun önemini, anlamını ve gayesini herkese hatırlatmalıdır.

T. Ramazan bir diğer önemli konuya daha değinmiştir: Şeriat.

Ramazan, Şeriat'ın anlamını kapsamlı olarak ele almıştır. Ramazan'a göre İslam düşüncesinin bu merkez kavramı günümüzde tamamen yanlış anlaşılmakta ve bazen de bu kavrama ihanet edilmektedir. Dolayısıyla, Şeriat'ın ne olduğunu anlamak için, İslami kaynaklarda bu konuda verilen kesin bilgilere sahip olmalıyız. Ama maalesef Şeriat günümüzde sadece ceza hukukuna indirgenmektedir. Hâlbuki bu tamamen yanlıştır. Şunu belirtmek gerekir ki, Ramazan'a göre bu indirgeme onun özü hakkında yalan söylemek anlamına gelmektedir. Yine Ramazan şunu eklemekte de büyük fayda olduğunu düşünmektedir: Şeriat ne Kaddafî'nin Libya'da ne de Numeyrî'nin Sudan da uyguladığı İslami yasadır.

Tüm İslam ülkelerinin –buna Türkiye de dahildir– en büyük problemlerinden biri kadın sorunudur. Tarık Ramazan bu hassas konuya da değinmiştir. Ramazan'a göre en büyük mücadele gerektiren konulardan biri bu sorundur. İslami toplumlarda kadının durumu aciliyet bakımından birinci sıradadır. Bu konunun önemi, Batı'nın gündeminde olması dolayısıyla değil, bilakis bu konudaki uygulamaların ve yaşananların, Kur'an ve Sünnet'in öğretisiyle çelişmesinden kaynaklanmaktadır.

İslamiyet'in eşitlikçi olduğunu savunduğumuzda kadın sorununu nereye koyacağız? Ramazan bu büyük sorunun cevabını da vermiş kitabında. İslam'da kadının yeri, Batı'nın İslam'ı ve Müslümanları rahatça küçük düşürebileceği bir koz gibi görülse de, aslında çok önemlidir ve Batı'da sanıldığı gibi değildir.

Oldukça hassas olan bir başka konu da başörtüsü meselesidir. Çoğu Müslüman tarafından da yanlış uygulanan bu farzın, gene çoğu Müslüman tarafından bilinçsizce uygulanmakta oluşu acı bir durumdur. Dışarıdan bakıldığında örtülü bir bayanı gördüğümüzde onun iyi bir Müslüman olacağını düşünürüz. Ancak, onun bu örtünmeyi ne kadar bilinçli gerçekleştirdiği şüphelidir. Zira çoğu genç kız dinî bilgilenme/bilinçlenme-

deki eksikliğini gidermeden, maneviyatını tam olarak oluşturmadan ve bunun tam olarak ne anlama geldiğini anlamadan örtünmektedir. Çoğu kız çocuğu, doğruluğunu içtenlikle hissetmediği bu farzı gönülsüz olarak gerçekleştirmek zorunda kalmaktadır. Ramazan'a göre bu gibiler, ancak görünüşte durumu kurtarmış olmaktadır. Bazı ebeveynler bunun zamanla oluşabilecek bir bilinçlenme olacağını göz ardı etmekte ve sürecin sonunda olması gerekeni inatla en başta gerçekleştirmek istemektedir.

Tarık Ramazan bu ebeveynler için şunu söylemektedir:

İstediğimiz kadar İslam'da "dinî zorlama yoktur" sloganını tekrarlayalım. Bu, günümüzde bazı Müslüman kadınların maruz kaldıkları baskıların ve zulümlerin gerçekliğini değiştirmez. Bazı kadınlar bu duruma karşı çıksalar da, genellikle yanlış karar almalarından dolayı kınanır. Maalesef çoğu zaman kadınlara gerçek bir vicdan seçimi olanağı sunulmamaktadır. Bazı kadınlar için, ya körü körüne ayrımcılık içinde her şeye boyun eğmek ya da her şeyi ihlal ederek başkaldırmak söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla biz bu durumda yanlış kişiyi suçlamaktayız.

Tarık Ramazan'ın kitabın da dikkat çekici bir konu daha vardır: Cihad.

Bu konuyu da işleyen Ramazan ilgili ayetlere de yer vererek cihadın mahiyetinin ne olduğu ve nasıl yapılacağı hususlarına açıklık getirmiştir. Şu günlerde fazlaca tartışılan ve Müslüman toplumlarda cihad, Batı'da ise İslami terör olarak bilinen bu iki kavramdan acaba hangisi doğrudur? Kitaba göre, tüm Müslümanlar şunu bilirler ki, İslam'ın uygulanması yalnızca namaz, oruç, zekât ve hacla sınırlı değildir. Allah'ı hatırlayarak yaşanmış günlük hayatın her ânı bir şehadettir ve ibadettir.

Ramazan'a göre bizler şu yanlışa düşüyoruz: Cihadla ilgili ayetleri düz yorumluyoruz ve cihadın sadece silahlı saldırıya karşı bir savunma olduğuna dair bölümleri alıyoruz. Peki toplumsal hayatla ilgili yapılacak cihad nerede? İşte T. Ramazan bunu cevaplıyor bizler için. Cihadın her türlü ahlaksızlık, adaletsizlik, cahillikle baş edebilme olduğunu hatırlıyoruz bu kitapta.

İslam ve demokrasi konusunu da ihmal etmeyen Ramazan'a göre, sık sık işlenen hatalardan birisi de "İslam'da demokrasi yoktur, İslam demokratik ilkelere karşıdır," iddiasıdır. Bazı Müslümanların da benimsedikleri bu yaklaşım Batılıların bizlere karşı kullanacağı bir koz hâline gelmiştir. İslam'ın son derece özgürlükçü ve demokratik bir din olduğunu sık sık tekrarlayan Tarık Ramazan'a göre İslamiyet, ifade özgürlüğü, demokrasi ve insan haklarını özünde barındıran bir dindir.

Sonuç olarak, Tarık Ramazan şunları söylemektedir: "İslam'da hiçbir şey moderniteye tezat oluşturmamaktadır. Bu kavrama ve onun içerdiği değişim ve gelişme fikrine karşı çıkan Müslüman düşünürlerin ve ulemanın aslında bunları Batı'da tezahür ettiği tarzıyla algılayıp, kafalarının karıştığını açıkça fark etmekteyiz. Başka bir deyişle Müslümanlar modernite ile Batılılaşmayı birbirine karıştırmaktadır."

İslam'ın uyanışına fazlasıyla ihtiyaç duyduğumuz şu günlerde bu kitap pek çok şeyi oldukça güzel bir biçimde özetlemekte, İslam dünyasının eksiklerini göstermektedir. Sanırım ihtiyacımız olan da bu tür çalışmalardır. Sürekli olarak değişen dünyamızda İslamiyet'in asırlar öncesindeki gibi değişmeksizin kalmasını elbette bekleyemeyiz. 21. yüzyıl ihtiyaçlarına cevap verecek bir uyanıştan bahseden Tarık Ramazan, günümüzün önemli İslam düşünürlerinden biri olarak İslam dünyasının kendine gelmesi ve değişmesi gerektiğini vurgulamış ve bunun nasıl olacağını bizlere bu kitapta anlatmıştır.

AYŞE NEVRA KIRBAŞOĞLU

Milletlerarası Ehl-i Sünnet Sempozyumu

Düzenleyen: İSAV
İstanbul Eresin Topkapı Hotel

Geçtiğimiz günlerde düzenlenen, yerli ve yabancı çok sayıda bilim adamının katıldığı bu toplantıda Ehl-i Sünnet Kavramının Teşekkülü, İlk Temsilcileri, Ekolleri, Şianın Ehl-i Sünnete Bakışı, Ehl-i Sünnette Tasavvuf Anlayışı, Çağdaş Selefî Hareketler, Ehl-i Sünnetin Yönetim Anlayışı vb. gibi konularda çok sayıda tebliğ sunuldu ve müzakereleri yapıldı.

Katılımcılar arasında; Hasan Hanefî, Ali Bardakoğlu, Bekir Topaloğlu, Mahmut Kaya, Ekmeleddin İhsanoğlu, Salih Tuğ, Mevlüt Özler, Sönmez Kutlu, Ramazan Altıntaş, M. Akif Aydın, Abdulazîz el-Hayyât, Hamza Aktan, Mustafa Fayda, Vehbe ez-Zuhaylî, İlhami Güler, Ali Bulaç, Ayetullah Vâ'izzâde Horasânî, İ. Kâfi Dönmez, Hayri Kırbaşoğlu, İlyas Çelebi, Tahsin Görgün vb. gibi yerli ve yabancı çok sayıda ilahiyatçı vardı.

Sayın Diyanet İşleri Başkanımız Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, böylesi sempozyumların Türk fikir hayatına büyük katkılarda bulunduğunu dile getirdi. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramını tarihsel-teolojik bağlamda ele alan M. Özler, sahabenin akaid alanında yolunu izleyenlere verilen bir isim olduğuna değindi. Ehl-i Sünnet ve ehl-i bid'at kavramlarının bugün yeniden ele alınması gerektiğini teklif eden Özler, Müslümanların inanç ve düşünce alanında sorunlarını çözmeye çalışan her çaba hürmete şayan karşılanmalıdır. Her iki kavram, dinî olmaktan ziyade, sosyolojiktir, tepkiseldir. Kendisini İslam'a nispet eden bütün eğilimler, İslam düşüncesini temsil eder. Bu sebeple, hepsinden istifade edilmesi gerektiğini söyledi. Zihnî sorunlarla karşılaştığımızda Gazâlî'ye müracaat ettiğimiz gibi, Zemahşerî'ye de, Kâdî Abdulcebbâr'a da müracaat etmeliyiz, dedi.

Şianın Ehl-i Sünnete bakışı üzerinde duran Âyetullâh Horasânî ise, insanlar, kelime-i şehadetten sorulacaktır, Allah'ın sıfatlarından değil. O halde, usûl konularında ittifak hâlinde olan farklı İslam mezhepleri, furû ile ilgili konularda ihtilaf etmiş olmaları bir düşünce zenginliği olarak görülmelidir, dedi. Mezhepler, İslam'ın aslı değildir, mezhep değiştirmek, İslam'dan çıkmak anlamına gelmez, şeklinde konuşan Horasânî, 'imamet' konusunda Ehl-i Sünnet anlayışının farklılığına değinen müzakereciye, Şiada imamet inanç esaslarından değil, mezhep esaslarındandır. Buna inanan Şii kalır, inanmayan Müslüman şeklinde cevap verdi. Konuşmasında daha çok birlik mesajı verdi, mezheplerin yakınlaştırılması konusundaki çalışmalara Şii ulemanın destek vermeye devam edeceğini söyledi.

Hasan Hanefî, akla ve duygulara hitap eden etkileyici bir konuşma yaptı. Müzakerecisi olan Hayri Kırbaşoğlu, bu konuşmadan sonra neyi müzakere edeceğim, söz bitti, derken gözyaşlarını tutamadı. Bu konuşmayı, bir babanın evlatlarına yaptığı konuşmaya benzetti. Çöküşe giden bir tarihin feryadıdır, bu sese kulak vermek gerektiğine değinen Kırbaşoğlu, İslam dünyası aynı bütünün parçalarıdır. Kendisinin de içinde yer aldığı Doğu Konferansı'nın siyasi, coğrafî ve mezhebî anlamda parçalanmış İslam dünyasını birleştirme ve bütünleştirme çabası olduğunu, Hasan Hanefî'nin de bu konferans girişiminin önemli bir temsilcisi olduğunu söyledi. Ünlü İslam mütefekkiri Hanefî, çağdaş selefî anlayışı; metne, ıslaha ve mücahedeye dayalı selefî anlayışlar şeklinde üç kategoriye ayırdı. İslam coğrafyalarında ortaya çıkan selefî akımları, özgürlük hareketleri

olarak nitelendirdi. Çağdaş anlamda selefiliğin, Gazâlî'nin 5. yüzyılda akli ilimlerin işini bitirdikten sonra başladığını iddia etti. Gazâlî, birlik içinde olmaya vurgu yaptı. Nizamiye Medreselerinde Eşarilik ve Şafii hukuku okutuldu. İlim resmîleştirildi. Eşari ve Şafii olmayan hocaların ders vermesi yasaklandı. Doğru ve hakikat Eşarilikle sınırlandırıldı. Dolayısıyla, çağdaş selefî hareket, Gazâlî'nin sınırlarını çizdiği yoldan çıkmaya çalışıyor, dedi. İslam dünyasında selefî akımların farklı anlayışlarına değindi. Hepsinde ortak yöntemin, nasıl ki, İbn Teymiyye, İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, M. Abdulvehhâb, İslam topraklarını ve İslam'ın öz inanç sistemini koruma bağlamında kendi çağlarındaki yabancı saldırılara karşı durmuşlarsa, 19. yüzyılın başlarından itibaren değişik isimlerle ortaya çıkan çağdaş selefî hareketler de, kendi içine dönme, nazariyattan ziyade amele ağırlık verme yöntemini tercih ederek aynı çizgiyi sürdürmüşlerdir, dedi. Bu bir nevi Müslüman kimliğini korumaktır diyen Hasan Hanefî, yapılması gereken ilk selefin yöntemine dönmektir; bugün çağdaş selefî hareketler şiddet yolunu seçmişlerdir. Bu yöntem tasvip edilemez görüşünü dile getiren Hanefî, şiddetin arka planında İslam dünyasında demokrasi, insan hakları, adalet, eşitlik gibi evrensel değerlerin olmamasına işaret etti. Yine de çağdaş selefî hareketler arasında çözümü parlamenter sistem içerisinde arayan İhvân gibi liberal akımların da varlığına değindi. Artık küreselleşme ve kitle haberleşme araçlarının mahremiyet alanlarını bile deşifre ettiği bir dünyada kapalı sistemlerin kısa zamanda değişimden yana tercihe zorlanacaklarını ve halklarının seslerine kulak vereceklerini dile getiren Hanefî, bugün için yapılması gereken, her türlü mezhep taassubundan uzak olarak Müslümanları, İslam şemsiyesi altında toplamaktır, şeklinde tebliğini noktaladı.

Ürdün'den katılan Dr. Iyâdî, Hasan Hanefî'nin çağdaş selefilikle ilgili bazı görüşlerine karşı çıktı. Çağdaş selefilik, tarihimizden soyutlanmıştır. Bugün için ümmetin köklerine zarar vermeye başlamıştır. Çağdaş meselelerde selefî bakış söz konusu olamaz. Selefilik sadece itikatta olabilir. Çağdaş selefî metod, düşünce terörizmidir, gibi eleştiriler yöneltti. Hasan Hanefî ise, bu sorunun köklerine inmek gerektiğini, salt eleştiri ile bir yere varılamayacağını söyledi. Ayrıca, "Batı'da saat başı İslam üzerine toplantıların yapıldığını biliyor musunuz?" sorusunu sordu. Cevap olarak da doğru bir İslam anlayışının toplumlarımıza aktarılması ve bütün dünya Müslümanlarının sorunlarına sahip çıkılmasının önemine değinerek sözlerini bitirdi.

Sonuç olarak, söylemek gerekirse, böylesi ilmî toplantılar, Müslümanlarda şuur birlikteliğinin gelişimine büyük katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu bilgi şölenini düzenleyen İslamî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) başkan ve yöneticilerine teşekkür etmeyi de bir borç biliriz. Umarım, bundan sonra da ulusal ve uluslararası düzeyde ilmî toplantı ve müzakereler devam eder. Medeniyet ufkumuzun gelişmesi için çok faydalı gördüğümüz kültürel etkinlikler muhakkak her türlü takdirin üstündedir.

RAMAZAN ALTINTAŞ

islâmiyât

a quarterly academic journal

THE FOURTH ENCOUNTER
ISLAM AND MODERN SITUATION

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Our Adventure of Europeanization

●

MEHMET SAİT REÇBER
Islam, Religion And Modern Predicament

İLHAMİ GÜLER
Introduction to the Theological Critique of Modernity and Our Modernization

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
The Renewalist/Revivalist Islamic Thought: Is It A Hope Or A Risk?

MUSTAFA ÖZTÜRK
Modernity and a General Overview of Contemporary Interpretation of the Qur'an

HÜSEYİN YILMAZ
Traditionalist Interpretation Of Modernity: 'The Reign Of Quantity'

ADİL ÇİFTÇİ
Interpretation of Modernity by Muslim Modernists

HASAN HANEFÎ
Islamic Left and Attempts for Modernization in Egypt

AHMED EL-KÂTİB
Shi'a and Modernism: From Resistance to Conscious Extending

İBRAHİM MARAŞ
The Jadiclist (Renewalist) Movement Among The Kazan Turks (Tatars)

AHMET KELEŞ
Câbirî And Formation of Contemporary Arabic-Islamic Rationality

AZMİ ÖZCAN
19. Century Islamic Modernism In Inclia Andl Sir Sayyicl Ahmad Khan

NECDET SUBAŞI
The Muslim Modernization

●

NİYAZİ ARICI
Cultural Movement Among Modern Turks According to Ahmed Muhiddin

MEHMET ZEKİ AYDIN
On a Critical Work Regarding the Arabic Teaching Program in Imam Hatip Schools and Textbooks

●

ABDULLAH CEVDET [1869-1932]
On the Muslim World

●

Books, Dissertations and Symposiums

volume 7 number 4 october-december 2004

7. (2004) Ciltte Yayımlanan Makaleler
–Yazar Adlarına Göre–

ADANALI, A. HADİ, "Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", VII/2, s. 61-73.

ADANALI, A. HADİ, "İslam'ın Doğu Tecrübesinin Batıya Aktarımı ve Batı Medeniyetini Şekillendirmesi", VII/3, s. 31-42.

AHMED EL-KÂTİB, "Şia ve Modernizm –Direnişten Bilinçli Açılıma–", VII/4, s. 151-157.

AKIN, NİMETULLAH, "Annemarie Schimmel", VII/1, s. 171-186.

AKMAN, MUSTAFA, "Aile Planlaması", VII/3, s. 163-178.

ALPYAĞIL, RECEP, "İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek", VII/3, s. 133-148.

ARICI, NİYAZİ, "Ahmed Muhiddin'in Gözüyle 'Modern Türklükte Kültür Hareketi'", VII/4, s. 217-226.

AY, EYYÜP, "Bir Mekân Olarak Kutsal Mimarinin Ortaya Çıkışı", VII/3, s. 179-184.

AYDIN, MEHMET ZEKİ, "İmam Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ve Ders Kitaplarıyla İlgili Bir Eleştiri Yazısı Üzerine", VII/4, s. 227-242.

BAYRAKDAR, MEHMET, "İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi", VII/2, s. 21-42.

BİKBULAT, SUN'ATULLÂH, "İnşikâk-ı Kamer Meselesi", VII/3, s. 185-189.

BİLEN, OSMAN, "Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", VII/2, s. 155-172.

BİRCAN, HASAN HÜSEYİN, "İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi –Karşılaşmanın Keyfiyeti–, VII/2, s. 75-90.

CAN, YILMAZ - GÜN, RECEP, "Erken Dönem İslam Sanatında Dış Tesirler", VII/2, s. 113-127.

CEVDET, ABDULLAH [1869-1932], "Cihân-ı İslâm'a Dâir", VII/4, s. 243-250.

ÇAVUŞOĞLU, ALİ HAKAN, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", VII/3, s. 59-74.

ÇİFTÇİ, ADİL, "İslam Çağdaşçılarının Çağdaşlık Yorumu", VII/4, s. 109-130.

DEMİRCİ, MUSTAFA, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", VII/2, s. 43-60.

DEMİRCİ, MUSTAFA, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları", VII/1, s. 155-170.

ERDOĞAN, MEHMET, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", VII/1, s. 61-76.

GÜLER, İLHAMİ, "Modernitenin ve Modernleşmemizin Teolojik Kritiğine Giriş", VII/4, s. 33-45.

GÜNALTAY, ŞEMSEDDÎN, "Kable'l-İslâm Arabların Tedeyyünü", VII/1, s. 187-192.

GÜNDÜZ, ŞİNASİ, "Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma", VII/1, s. 13-28.

HANEFÎ, HASAN, "İslami Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri", VII/4, s. 131-150.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "Avrupalılaşma Maceramız", VII/4, s. 9-16.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "Endülüs'e Borcumuz", VII/3, s. 7-10.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "Gayr-ı Müslime İslami Davranış", VII/2, s. 7-8.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "Kur'an-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi", VII/1, s. 7-12.

HİZMETLİ, MUSTAFA, "Endülüs'te Hisbe ve Muhtesib", VII/3, s. 105-116.

KARATAŞ, ŞABAN, "İlahi ile Beşerînin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili –Emîn el-Hûlî ve Edebî Tefsir Ekolünün Yorumu"–, VII/1, s. 77-96.

KELEŞ, AHMET, "Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu –Bir Yeniden Yapılanma Projesi–", VII/4, s. 179-196.

KILIÇ, MUHARREM, "Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği", VII/3, s. 117-131.

KIRBAŞOĞLU, M. HAYRİ, "Güvenmek İyidir Güvenmemek Daha İyidir", VII/2, s. 129-142.

KIRBAŞOĞLU, MEHMET HAYRİ, "'Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi, Risk mi? –Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçüncü Yol: Yenilikçi İslam!–", VII/4, s. 47-70.

KOÇ, MEHMET AKİF, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", VII/3, s. 43-58.

KOÇ, MEHMET AKİF, "Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak 'Kur'an Metni': 7. A'râf Suresinin 31-32. Ayetleri", VII/1, s. 113-124.
MARAŞ, İBRAHİM, "Kazan Türklerinde Ceditçilik Düşüncesi", VII/4, s. 159-178.
MEHMET SALİH ARI, "Ortaçağ İslam Dünyasında Matematik Biliminin Gelişimi", VII/2, s. 91-101.
NASR HÂMİD, EBÛ ZEYD, "Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı", VII/1, s. 39-60.
ÖZCAN, AZMİ, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", VII/4, s. 197-204.
ÖZDEMİR, MEHMET, "İspanya Tarihinde 'Doğululaşma' ve 'Batılılaşma' Tartışmaları", VII/3, s. 11-30.
ÖZTÜRK, MUSTAFA, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", VII/4, s. 71-94.
PARLAK, NİZAMETTİN, "Kültürler Arası Etkileşimde İspanya'daki Son Müslüman Devlet Benî Ahmer'in Konumu", VII/3, s. 75-88.
REÇBER, MEHMET SAİT, "İslam, Din ve Çağdaş Durum", VII/4, s. 17-32.
SEZGİN, FUAT, "Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri", VII/2, s. 9-19.
SUBAŞI, NECDET, "Müslüman Modernleşmesi Üzerine", VII/4, s. 205-216.
TATAR, BURHANETTİN, "Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi", VII/1, s. 29-37.
UĞURCAN, SEMA, "Türk Edebiyatında Endülüs İmajı", VII/3, s. 89-104.
UYANIK, MEVLÜT, "İslam Bilgi Felsefesinde 'Duyusuz ve Dolaysız Kavrama' ve Antik Yunan Felsefesindeki Temelleri", VII/2, s. 103-111.
YEŞİLYURT, TEMEL, "'Ben'in 'Öteki'leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü", VII/3, s. 149-162.
YILMAZ, HÜSEYİN, "Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi", VII/1, s. 97-112.
YILMAZ, HÜSEYİN, "Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: 'Niceliğin Egemenliği'", VII/4, s. 95-107.
YURTSEVEN, NECMETTİN, "İmam-Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ile Buna Göre Yazılmış ve Bakanlıkça Bastırılmış Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi ve Bazı Öneriler", VII/2, s. 143-154.

7. (2004) Ciltte Yayımlanan Makaleler
–Makale Adlarına Göre–

"Ahmed Muhiddin'in Gözüyle 'Modern Türklükte Kültür Hareketi'", ARICI, NİYAZİ, VII/4, s. 217-226.
"Aile Planlaması", AKMAN, MUSTAFA, VII/3, s. 163-178.
"Annemarie Schimmel", AKIN, NİMETULLAH, VII/1, s. 171-186.
"Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", DEMİRCİ, MUSTAFA, VII/2, s. 43-60.
"Avrupalılaşma Maceramız", HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, VII/4, s. 9-16.
"'Ben'in 'Öteki'leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü", YEŞİLYURT, TEMEL, VII/3, s. 149-162.
"Bir Mekân Olarak Kutsal Mimarinin Ortaya Çıkışı", AY, EYYÜP, VII/3, s. 179-184.
"Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu –Bir Yeniden Yapılanma Projesi–", KELEŞ, AHMET, VII/4, s. 179-196.
"Cihân-ı İslâm'a Dâir", CEVDET, ABDULLAH [1869-1932], VII/4, s. 243-250.
"Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", ÖZTÜRK, MUSTAFA, VII/4, s. 71-94.
"Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", BİLEN, OSMAN, VII/2, s. 155-172.
"Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", KOÇ, MEHMET AKİF, VII/3, s. 43-58.
"Endülüs'e Borcumuz", HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, VII/3, s. 7-10.
"Endülüs'te Hisbe ve Muhtesib", HİZMETLİ, MUSTAFA, VII/3, s. 105-116.
"Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", ÇAVUŞOĞLU, ALİ HAKAN, VII/3, s. 59-74.
"Erken Dönem İslam Sanatında Dış Tesirler", CAN, YILMAZ - GÜN, RECEP, VII/2, s. 113-127.
"Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", ADANALI, A. HADİ, VII/2, s. 61-73.

"Gayr-ı Müslime İslami Davranış", HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, VII/2, s. 7-8.
"Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi", YILMAZ, HÜSEYİN, VII/1, s. 97-112.
"Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: 'Niceliğin Egemenliği'", YILMAZ, HÜSEYİN, VII/4, s. 95-107.
"Güvenmek İyidir Güvenmemek Daha İyidir", KIRBAŞOĞLU, M. HAYRİ, VII/2, s. 129-142.
"Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", ÖZCAN, AZMİ, VII/4, s. 197-204.
"Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği", KILIÇ, MUHARREM, VII/3, s. 117-131.
"Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları", DEMİRCİ, MUSTAFA, VII/1, s. 155-170.
"İlahi ile Beşerînin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili –Emîn el-Hûlî ve Edebî Tefsir Ekolünün Yorumu"–, KARATAŞ, ŞABAN, VII/1, s. 77-96.
"İmam Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ve Ders Kitaplarıyla İlgili Bir Eleştiri Yazısı Üzerine", AYDIN, MEHMET ZEKİ, VII/4, s. 227-242.
"İmam-Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programı ile Buna Göre Yazılmış ve Bakanlıkça Bastırılmış Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi ve Bazı Öneriler", YURTSEVEN, NECMETTİN, VII/2, s. 143-154.
"İnşikâk-ı Kamer Meselesi", BİKBULAT, SUN'ATULLÂH, VII/3, s. 185-189.
"İslam Bilgi Felsefesinde 'Duyusuz ve Dolaysız Kavrama' ve Antik Yunan Felsefsindeki Temelleri", UYANIK, MEVLÜT, VII/2, s. 103-111.
"İslam Çağdaşçılarının Çağdaşlık Yorumu", ÇİFTÇİ, ADİL, VII/4, s. 109-130.
"İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi", BAYRAKDAR, MEHMET, VII/2, s. 21-42.
"İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi –Karşılaşmanın Keyfiyeti–, BİRCAN, HASAN HÜSEYİN, VII/2, s. 75-90.
"İslam, Din ve Çağdaş Durum", REÇBER, MEHMET SAİT, VII/4, s. 17-32.
"İslam'ın Doğu Tecrübesinin Batıya Aktarımı ve Batı Medeniyetini Şekillendirmesi", ADANALI, A. HADİ, VII/3, s. 31-42.
"İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek", ALPYAĞIL, RECEP, VII/3, s. 133-148.
"İslami Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri", HANEFÎ, HASAN, VII/4, s. 131-150.
"İspanya Tarihinde 'Doğululaşma' ve 'Batılılaşma' Tartışmaları", ÖZDEMİR, MEHMET, VII/3, s. 11-30.
"Kable'l-İslâm Arabların Tedeyyünü", GÜNALTAY, ŞEMSEDDÎN, VII/1, s. 187-192.
"Kazan Türklerinde Ceditçilik Düşüncesi", MARAŞ, İBRAHİM, VII/4, s. 159-178.
"Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı", NASR HÂMİD, EBÛ ZEYD, VII/1, s. 39-60.
"Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma", GÜNDÜZ, ŞİNASİ, VII/1, s. 13-28.
"Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", ERDOĞAN, MEHMET, VII/1, s. 61-76.
"Kur'an-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi", HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, VII/1, s. 7-12.
"Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri", SEZGİN, FUAT, VII/2, s. 9-19.
"Kültürler Arası Etkileşimde İspanya'daki Son Müslüman Devlet Benî Ahmer'in Konumu", PARLAK, NİZAMETTİN, VII/3, s. 75-88.
"Modernitenin ve Modernleşmemizin Teolojik Kritiğine Giriş", GÜLER, İLHAMİ, VII/4, s. 33-45.
"Müslüman Modernleşmesi Üzerine", SUBAŞI, NECDET, VII/4, s. 205-216.
"Ortaçağ İslam Dünyasında Matematik Biliminin Gelişimi", MEHMET SALİH ARI, VII/2, s. 91-101.
"Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak 'Kur'an Metni': 7. A'râf Suresinin 31-32. Ayetleri", KOÇ, MEHMET AKİF, VII/1, s. 113-124.
"Şia ve Modernizm –Direnişten Bilinçli Açılıma–", AHMED EL-KÂTİB, VII/4, s. 151-157.
"Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi", TATAR, BURHANETTİN, VII/1, s. 29-37.
"Türk Edebiyatında Endülüs İmajı", UĞURCAN, SEMA, VII/3, s. 89-104.
"'Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi, Risk mi? –Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçüncü Yol: Yenilikçi İslam!–", KIRBAŞOĞLU, MEHMET HAYRİ, VII/4, s. 47-70.